

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

SER CH'OL EN CALAKMUL. LA CONSTRUCCIÓN DEL NOSOTROS DESDE LA
PERSPECTIVA DIALÓGICA BAJTINIANA: EL CASO DE EL CARMEN II

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA
PRESENTA:
GABRIELA EUGENIA RODRÍGUEZ CEJA

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA

MÉXICO, D.F.

2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En primer lugar agradezco profundamente a los habitantes del ejido El Carmen II haberme permitido acercarme a su corazón para compartir conocimientos y sueños, su presencia me constituye y me acompaña. De manera especial agradezco a la familia López López por haberme acogido como parte de su familia, a don Fernando, doña Carmen, Isa y sus pequeños, Martha, Migue, Emilia, Hilario, Niño, Mari y Sami; a don Pascual y a su familia; a don Manuel y a su familia.

A mi maestro José Alejos, por ser guía certero y generoso siempre dispuesto a compartir sus conocimientos y a establecer el diálogo, por la confianza que siempre tuvo hacia mi trabajo, por su entusiasmo, por el tiempo dedicado y compartido.

A los lectores de la tesis, la Mtra. Ana María Salazar Peralta, el Dr. Ramón González Ponciano, la Dra. Anabella Pérez Castro y el Dr. Mario Castillo Hernández, por el interés mostrado hacia mi trabajo, la lectura crítica del mismo y las valiosas sugerencias que contribuyeron a enriquecerlo y a seguirlo cuestionando.

Al posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas y a su personal administrativo por su apoyo y paciencia a lo largo de este tiempo: Luz, Verónica y Tere.

A CONACYT por haberme otorgado la beca que me permitió realizar esta investigación. A la DGEP-UNAM por el apoyo que posibilitó la realización del trabajo etnográfico y de la estancia de investigación.

A mis padres, Jesús y Victoria, con amor y agradecimiento.

A Lupita y Vicky, por su presencia que inspira, cuestiona y mueve; por la historia común que ancla pero también abre las posibilidades de ser y de sentir.

A Guillermo, mi compañero en este sueño, tu presencia ha cambiado la trayectoria de mi vida. Por todo lo que he aprendido caminando a tu lado.

A mis amigos, Alethia, Ricardo y Vania. Por el tiempo de los reencuentros, porque lo esencial nunca desaparece y siempre acompaña, arropa y guía. Por los senderos recorridos juntos que nos han transformado en lo que somos.

A Ceci, Fabiola, Caro, Emily, Juan, Ana Ceci, Ariel, Violeta, Carlos. Gracias por su apoyo y por la vida compartida.

A mi familia de La Saucedá y Zamora, mis tíos Elodia, Rodolfo, María y Carmen; mis primos y sobrinos, por cariño y apoyo.

ÍNDICE

Introducción y planteamiento del problema	1
I. Marco teórico	8
II. Contexto histórico	24
2.1 Chiapas y el reparto agrario	
2.2 Calakmul, Campeche	
III. Elementos fundacionales del ejido El Carmen II	54
3.1 Entre ch'oles y kaxlanes	
3.2 Consolidación de la unidad comunitaria	
3.3 Autoridades civiles	
3.4 El diálogo con el presente	
IV. Chiapas: alteridad y mismidad, pasado y presente	85
4.1 Relación con Calakmul: los recursos del nuevo ecosistema	
4.2 El diálogo con Chiapas en un sentido negativo	
4.3 Ser <i>Chiapaneco</i>	
V. Relación con lo sagrado	110
5.1 Pensamiento religioso católico-tradicional ch'ol	
5.2 Arquitectónica de la identidad yo-otro, católicos y protestantes	
5.2.1 Yo-otro, la construcción de la identidad desde la visión católica tradicionalista	
5.2.2 Yo-otro, la construcción de la identidad desde la visión pentecostal	
5.2.3 Posición híbrida	
5.3 Pensamiento religioso Pentecostés. Su relación con lo sagrado	
5.4 ¿Cómo se construye el diálogo?	
VI. Mundo ch'ol y mundo kaxlan	142
6.1 Organización familiar y comunitaria	
6.2 Movilizaciones regionales, o como se fue construyendo el tejido social para consolidarse como parte de una misma región	
6.3 Concatenación de significados	
6.4 El dinero, el idioma y la ciudad	
6.5 La disidencia. Kaxlanización de los ch'oles. Introducción de elementos kaxlanes a la dinámica comunitaria	
6.6 Relación con instituciones gubernamentales	
6.6.1 La aplicación de la ley	
6.6.2 Discusión sobre la relación con el gobierno	
VII. Conclusiones	192
Bibliografía	198

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

A través del presente trabajo realizo un planteamiento de aproximación al problema de la identidad de El Carmen II (ECII), un ejido habitado en su mayoría por población hablante de lengua ch'ol, localizado en Calakmul -municipio fronterizo del estado de Campeche que colinda hacia el sur y sureste con Guatemala y Belice respectivamente-. La problemática en cuestión se ubica a partir de un momento importante de la historia reciente de la región: debido a algunas políticas gubernamentales se llevó a cabo una reforma agraria que permitió que extensos territorios que hasta ese momento habían permanecido inhabitados, fueran sujetos a reparto desde la década de los 70, provocando el poblamiento intensivo y constante de la zona con campesinos provenientes de numerosos estados de la República. A partir de este evento se desencadenaron diversos procesos sociales que pusieron en juego las identidades de los diversos grupos que llegaron a la zona.

Gradualmente se fueron organizando en pequeños núcleos de población que desembocaron en ejidos, algunos de ellos conformados por personas de orígenes distintos, generándose espacios multiculturales integrados lo mismo por mestizos como por indígenas, provenientes todos ellos de diversos estados del país¹. En el caso particular de ECII, los primeros habitantes eran originarios de diversos ejidos o colonias del norte de Chiapas que decidieron emigrar principalmente por la escasez de tierras para el cultivo y la excesiva violencia generada por este mismo problema. Todos ellos eran campesinos, católicos tradicionales y hablantes de ch'ol, –aunque eso se ha ido modificando con el tiempo, como se verá más adelante-. A pesar de los elementos en común, muchos de los nuevos habitantes no se conocían entre sí pues provenían de diversos espacios a los que habían decidido renunciar.

En los años 70, tiempo en que comienza esta movilización migratoria hacia Calakmul, existía un fuerte conflicto agrario en Chiapas debido a la enorme demanda de tierra por parte de los campesinos y a la escasez de su oferta, ya que no se instrumentaron las medidas adecuadas para el reparto agrario pues afectarían a los grupos privilegiados y dueños del capital, tanto rancheros como latifundistas, dado que hubiera implicado quitarles tierras para distribuir las entre

¹ Algunas fuentes mencionan una diversidad que comprende incluso 23 estados de la República (Gurri, 1998).

quienes más la necesitaban. Poco a poco se fueron fragmentando los espacios donde los campesinos podían trabajar, llegando a tener algunos una o incluso media hectárea, lo cual era insuficiente para sobrevivir adecuadamente; esto provocó violentos enfrentamientos entre familias que durante generaciones habían compartido y construido la vida social en un mismo territorio, o entre habitantes de poblaciones vecinas. Simultáneamente, había surgido una oleada de toma de tierras pertenecientes a finqueros y rancheros, a lo cual tanto los dueños de la tierra como el ejército habían respondido desalojando a los campesinos con exceso de violencia. En estas circunstancias algunos campesinos ch'oles lograron permanecer en sus territorios –tal vez los más fuertes-; otros decidieron buscar otras alternativas que les permitieran continuar con su ancestral modo de vida, colonizando diversos espacios –aproximadamente durante ese mismo periodo surgieron importantes migraciones hacia la Selva Lacandona² y a diversas regiones de Campeche, entre ellas Calakmul, impulsadas por el gobierno para intentar sanear las exigencias de los campesinos.

En la medida en que fueron llegando, juntos todos ellos tuvieron que trabajar arduamente para construir un proyecto que estaba en ciernes; por tratarse de un espacio de colonización el inicio de la vida de la comunidad planteaba condiciones muy difíciles. Los campesinos que aceptaron el reto de establecerse debieron *parar* ellos mismos la nueva comunidad en su totalidad –ya que el gobierno comenzó a invertir en la zona mucho tiempo después-; tumbaron monte por primera vez –ya sea para hacer sus milpas o para construir sus viviendas-, abrieron nuevos caminos. Sólo contaban con sus propios recursos para sobrevivir: sus conocimientos ancestrales transmitidos de generación en generación sobre cómo trabajar, cómo hacer la milpa, cómo cazar, cómo organizar la vida comunitaria, cómo relacionarse con las deidades y con los habitantes de la naturaleza: cómo ordenar el mundo. Los campesinos que llegaron a vivir a El Carmen II lo hicieron con muy pocos recursos, los escasos que pudieron rescatar de su partida en situaciones de violencia, o los que atinaron a cargar durante el difícil traslado; los nuevos habitantes se vieron de pronto en un espacio inhóspito y desconocido, sólo habitado parcialmente por algunas personas que vivían en un campamento chiclero construido cerca de la comunidad, con quienes tuvieron escaso intercambio.

² Ver Leyva, Xochitl y Gabriel Ascencio. 1996. Lacandonia al filo del agua. México: CIESAS, UNAM, FCE.

Paralelamente a la construcción de lo material se fue llevando a cabo un proceso de construcción simbólica del nuevo tejido comunitario, algo reconocido como propio y compartido por quienes lo integraron; gradualmente se fue configurando en el nuevo territorio una noción del *nosotros* formulada a través de discursos, categorías o prácticas sociales fincados en el diálogo que han establecido con diversos actores que se han ido incorporando y transformando la dinámica social. Para poder abordar esta problemática he tomado como punto de partida elementos teóricos planteados por Mijail Bajtín, y que han sido complementados por Bourdieu, pues ambos consideran lo social como una configuración relacional, es decir, que se genera en el proceso de la interacción social, en el encuentro dialógico entre voces ubicadas en distintas posiciones dentro de un espacio social, donde unas se definen en relación con las otras. De ahí surge la pregunta por la identidad social, entendida como diálogo con la alteridad, definida en el umbral de dicho encuentro; para tener una noción del *nosotros* es menester construir simultáneamente al *otro*, pues ambos sólo cobran existencia y pueden ser comprendidos dentro de esta relación. Por lo tanto la identidad es considerada como un proceso social que surge a partir de la interacción con el *otro*, por lo cual es dinámica y contextual, inserta en el devenir de la historia de los habitantes del ejido.

El tema a abordar será el proceso de construcción de la identidad social en el ejido ECII, tomando como punto de partida el proceso de fundación que comenzó hace aproximadamente 35 años en el cual se establecieron las primeras relaciones con las alteridades que definieron la identidad de la comunidad, misma que se ha ido transformando con el paso del tiempo precisamente por estar sujeta a la contingencia histórica. Bajo esta óptica, las preguntas a responder son ¿quién es el *nosotros* ch'ol –qué discursos y prácticas sociales lo conforman- y en qué contextos de interacción con el *otro* se construye?, ¿quién es el *otro* y por qué se constituye en alteridad para el *nosotros*?

Los contextos de interacción se han ido transformando con el tiempo, lo mismo que las prácticas y los significados, por ello el material analizado es producto de la observación etnográfica, de entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales realizadas durante cinco estancias de campo³, en las cuales se intentó reconstruir la historia del ejido identificando

³ Llevadas a cabo en enero, julio, noviembre y diciembre de 2005, y mayo de 2006.

las relaciones que han sido más significativas para sus habitantes, a partir de las cuales se ha consolidado la existencia de un *nosotros* comunitario –eje diacrónico-, así como también se planteó la comprensión de las relaciones sobre las que se fundamenta la construcción de la identidad en el presente –eje sincrónico-.

Para establecer el planteamiento del problema realicé una revisión bibliográfica sobre la problemática de la zona en diversas instituciones ubicadas en la frontera sur, en los estados de Campeche, Quintana Roo y Chiapas, sin embargo no encontré muchos trabajos que tuvieran un enfoque cultural simbólico y que indagaran sobre el tema de la identidad; por el contrario, debido a que la región ha sido conocida principalmente por sus recursos naturales y arqueológicos, éstos son los principales temas que han llamado la atención de los investigadores, así como aquellos con enfoque económico-social. Por otro lado considero que existe un vacío significativo de estudios enfocados a los procesos de colonización del sureste del país, pues la mayoría de los trabajos se ubican en el estado de Chiapas y son sobre la Selva Lacandona; sin embargo, estos procesos sociales se ubican en un periodo muy importante de la historia del país y se refieren a una grave problemática nacional sobre el campo cuyas consecuencias se viven en la actualidad en regiones como Calakmul, al parecer tan olvidadas.

Durante la investigación, el diálogo se estableció con autoridades tradicionales y de distintas iglesias -como algunos *viejitos* o *tatuchob*, el curandero tradicional, el catequista, los comisarios ejidal y municipal, líderes de algunas iglesias pentecostales-, así como también conversé con gente del ejido que no había tenido ningún cargo de representación, hombres y mujeres *ch'oles* de distintas generaciones, con una historia propia, deseosos de compartirla conmigo. El ejido está conformado aproximadamente por 600 personas de diferentes edades y géneros, considero haber incluido voces representativas de los distintos estratos que me permitieron plantear la complejidad social que existe en este espacio comunitario. Los testimonios de todos ellos fueron igualmente valiosos y contribuyeron a construir en conjunto la historia de la gente de El Carmen II; sus nombres fueron cambiados para proteger la confidencialidad de sus comunicaciones.

Las entrevistas iniciales fueron realizadas con fines exploratorios, teniendo la perspectiva dialógica como recurso heurístico guía, con el fin de indagar en primera instancia sobre la

historia del ejido, fue así que aparecieron en las voces de los protagonistas los principales ejes temáticos que han constituido su existencia: la relación con Chiapas, el ámbito de lo sagrado, el territorio, la agricultura, la presencia del kaxlan en toda su diversidad. Posteriormente, se profundizó en algunos pasajes de la historia a través de los 35 años de presencia en el municipio, guiados por estos ejes temáticos principales.

En cuanto a la observación etnográfica, tuve la fortuna de ser amorosamente acogida por la gente del lugar, en primera instancia por la familia López López, y gradualmente por el resto de los habitantes. En la medida en que transcurría mi tiempo de estancia en el ejido la gente se mostraba más interesada en conversar conmigo y en hacerme partícipe de su vida cotidiana, fue así que pude formar parte de las celebraciones religiosas, de las conversaciones en la milpa o durante el corte de chile, de las tardes bajo la sombra de los naranjos cosechando axiote, del juego de los niños o de las conversaciones de las mujeres mientras preparábamos la masa para el pozol o las tortillas. Mi participación en dichos eventos quedó registrada en cinco diarios de campo, los cuales fueron consultados con posterioridad a la luz de los ejes temáticos planteados.

Antes de comenzar a exponer los resultados de esta investigación, he de mencionar el lugar que yo considero haber ocupado dentro de esta relación con el *otro*. Dado que el marco de este estudio es la perspectiva dialógica, resulta insoslayable abordar esta pregunta, pues fui yo quien inició el diálogo y quien interpretó las interpretaciones que los ch'oles hacen sobre su mundo. El primer lugar que se me asignó a mi llegada al ejido fue dentro de la categoría de kaxlan con toda la carga negativa que implica, pues la gente me tenía desconfianza, y antes de alojarme en cualquier lugar me preguntaron si no era mala y los estaba engañando, cuando se referían a mí me nombraban como 'gringa' o xiñolá⁴. En la medida en que he ido aprendiendo la lengua, sus costumbres, su modo de trabajar, mostrando interés y respeto por ellos y por su cultura, he sido nombrada chich -literalmente *hermana*-, palabra con la que se refieren a las mujeres adultas de la comunidad con las que no tienen relaciones de parentesco, o también me llaman por mi nombre.

Considero que este cambio ha sido importante -además de las satisfacciones personales-

⁴ Xiñolá es el femenino de kaxlan.

para los fines de esta investigación, ya que me ha permitido acercarme a la gente en un plano distinto de la desconfianza, con más proximidad afectiva, no asociándome con ninguno de los grupos de kaxlanes ya conocidos –no soy funcionaria del gobierno que engaña, no soy maestra ni doctora, no soy comerciante que pretende aprovecharse de ellos y pagarles injustamente por sus productos, no soy campesina de algún ejido próximo-. Asimismo, estuve interesada en escuchar los argumentos de los diferentes grupos, ya fueran autoridades civiles o religiosas o miembros del culto -incluyendo a los católicos tradicionales y a los protestantes-, a los dueños de las tiendas, a quienes han emigrado alguna vez, a jóvenes, adultos o viejos, sin tomar partido por ninguno, respetando las opiniones de todos y respondiendo con honestidad las preguntas que me planteaban, intentando entender el sentido de lo que estaba delante de mí, espero haberlo logrado en alguna medida. Considero que la mayoría de las conversaciones constituyeron una oportunidad para que los actores argumentaran sobre el sentido de sus acciones teniendo como marco la dinámica comunitaria, encontrando en mi presencia y mi interpelación una posibilidad de reflexión de sus propias motivaciones, más allá de crear un discurso especial dirigido a mi persona como parte del grupo kaxlan. En cuanto a mí, he de decir que me involucré en todos los sentidos posibles en esta experiencia de vida.

Estructura de la tesis. Capítulos.

De acuerdo con lo recién explicado, el trabajo de esta investigación se organiza de la siguiente manera: el primer capítulo aborda el planteamiento teórico del tema de la identidad, basado primero en Bajtin, quien realiza una propuesta de hermenéutica dialógica para comprender los fenómenos sociales, seguido por los planteamientos de Bourdieu sobre las relaciones de poder entre los grupos humanos. El segundo capítulo hace un breve recuento histórico de la problemática agraria en Chiapas desde mediados del siglo XIX y hasta la década de los 70 del siglo XX, tiempo en que se ubica la problemática que provoca la salida de los ch'oles hacia Calakmul; el objetivo es ubicarlos dentro de un contexto más amplio que permita establecer relaciones más sólidas y extensas con el fin de comprender los intereses que han estado en juego dirigiendo las políticas agrarias que han afectado a miles de campesinos desde entonces hasta la fecha; posteriormente se describe el proceso histórico de colonización de Calakmul. El tercer capítulo se enfoca estrictamente a la fundación del ejido, donde se hacen presentes un conjunto de elementos socioculturales a través de los cuales se interactúa con los *otros* que se encontraban presentes en ese primer momento y se comienza la construcción del

cuerpo social.

El resto de los capítulos recupera el proceso de la construcción histórica que comunica el pasado con el presente de las relaciones fundamentales que estructuran la identidad, intentando comprender las particularidades de dichas interacciones a través de los cambios que han marcado el devenir del ejido. El cuarto capítulo se enfoca en particular a la relación con Chiapas, construida como alteridad y mismidad, como excedente y déficit, como territorio propio y ajeno, a través de puentes simbólicos en los que se entrecruzan diferentes perspectivas y posibilidades. El quinto capítulo se refiere a la relación con lo sagrado, a través de la cual se configura una idea de ser humano, del mundo, y de la relación entre ambos; sin embargo, esta relación se encuentra mediada por la presencia del kaxlan entre los miembros del ejido llegando a modificar la dinámica comunitaria, pues ésta se ve trastocada por la presencia de iglesias protestantes que introducen la diversidad donde antes sólo hubo unidad. El sexto capítulo plantea la conflictiva relación de los ch'oles con el mundo kaxlan desde el origen del ejido hasta el presente, comprendida en la diversidad de prácticas, ámbitos y significados en los que ambos interactúan. Finalmente aparecen las conclusiones del trabajo y la bibliografía.

Resumen

El tema de investigación es la construcción de la identidad social de los ch'oles habitantes de Calakmul, ubicados en el ejido de El Carmen II. El problema fue abordado tanto desde una perspectiva diacrónica como sincrónica, de tal forma que resultó posible reconstruir el proceso desde la fundación del ejido y hacia su devenir como grupo, culminando en el tiempo presente. Se recurrió a la perspectiva dialógica planteada por Mijail Bajtin, la cual considera que la identidad es un proceso que surge a partir del diálogo polifónico, es decir, con diferentes alteridades ubicadas en distintas dimensiones sociales y simbólicas; para ello ha propuesto una arquitectónica que incluye la interacción entre el yo para mí, yo para otro y otro para mí, en este caso el yo está constituido por un actor colectivo que deviene en *nosotros*: los miembros del ejido de ECII. Los ejes de análisis que fueron abordados, son: la relación con lo sagrado, la relación con Chiapas y la relación con su alteridad cultural, el mundo kaxlan. El estudio me permitió comprender que la identidad del nosotros se construye en función del contexto de interacción, dentro del cual surge y a la vez dialoga, por lo cual se trata de un proceso en transformación constante.

I. MARCO TEÓRICO

Para abordar este problema he decidido retomar en primera instancia al filósofo Mijail Bajtin, porque considera lo *social* desde su carácter de proceso, es decir, se encuentra inmerso en un conjunto de relaciones sujetas a un devenir histórico, por lo tanto jamás se halla acabado, sino en transformación constante; esta propiedad de inconclusividad es posible porque el propio lenguaje posee esta naturaleza, y es en él donde se encuentra configurado el sentido social del mundo, de la realidad –de la vida, diría Bajtín-. El lenguaje es en sí mismo un fenómeno social pues su sentido se establece a través de la comunicación⁵, en el proceso de interacción entre dos conciencias; la conciencia individual es un hecho ideológico-social, ya que “toma forma y vida en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social. La conciencia individual se alimenta de signos; de ellos obtiene su crecimiento; refleja su lógica y sus leyes. La lógica de la conciencia es la lógica de la comunicación ideológica, de la interacción semiótica de un grupo social”, la cual está determinada por las leyes económicas y sociales (Voloshinov, 1992:24).

Por *signo* se refiere a todos los signos lingüísticos, los cuales constituyen la realidad objetiva del mundo social, en ellos se fundamenta la realidad de los fenómenos ideológicos; de todos los signos, la palabra es el elemento privilegiado para el estudio de lo social, pues “es el medio más puro y sensible de la comunicación social” pues “puede desempeñar funciones ideológicas de cualquier tipo: científicas, estéticas, éticas, religiosas” (op. Cit.:25). De aquí surge el planteamiento de que la ideología no existe separadamente de la realidad material del signo, el signo no se encuentra separado de las formas concretas del intercambio social y la comunicación y sus formas no pueden separarse de las bases materiales que la producen.

El lenguaje se vincula con la vida “a través de enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados”, lo mismo que a través de prácticas sociales (Bajtín, 2003a:251); para que exista un sentido es menester un orden, cierta disposición y relación de las partes y momentos concretos –arquitectura-. La comunicación es

⁵ Utilizo la palabra lenguaje en un sentido amplio, para referirme a los sistemas semióticos a través de los cuales se confiere sentido al mundo; éstos se construyen y apropian a través de la interacción social entre los miembros de una colectividad, pues son compartidos. En lo particular, se manifiestan en los códigos de que están contruidos los discursos y las prácticas sociales.

un fenómeno dialógico, ya que es producto de una compleja concatenación e interpenetración de enunciados dichos por alguien –emisor- a otra u otras personas –receptor-, en un espacio y tiempo determinados; cada enunciado manifiesta sus significados únicamente cuando se encuentra vinculado con su particular contexto de uso. Todo enunciado se relaciona siempre, de múltiples maneras, con otros enunciados producidos anteriormente, tanto propios como ajenos: ya sea porque “se apoya en ellos, problemiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente” (op. cit.:258); esta relación puede encontrarse de manera explícita o implícita en el contenido. Así como el emisor se relaciona con el pasado histórico –en forma de otros enunciados referidos-, también se orienta hacia la provocación de respuestas en el otro –el cual se llegará a convertir en emisor-, esta finalidad determina la estructura y el estilo del enunciado.

Toda comprensión concreta es activa, se encuentra fusionada inseparablemente con su respuesta, ya sea para aceptar o refutar. Cada actor social al proferir un enunciado se encuentra ubicado en un eje axiológico particular, es decir, manifiesta la postura ideológica del emisor, donde se encuentran implicadas valoraciones o concepciones sobre el mundo, de las cuales deriva cierta intención; esto implica que la enunciación se lleva a cabo en un estilo particular pues se construye en dirección al oyente y anticipando cierta respuesta, las palabras son seleccionadas para lograr objetivos particulares. La comprensión madura sólo en la respuesta, ambas se intercondicionan recíprocamente, una es imposible sin la otra.

Lo anterior da cabida para el cuestionamiento por la identidad en un sentido relacional; desde el nacimiento, la condición de posibilidad de la conciencia se encuentra vinculada con la existencia de otro: “Todo lo que a mí concierne, llega a mi conciencia (...) desde el mundo exterior a través de la palabra de otros: de ellos recibo palabras, formas, tonalidad, para formar una noción inicial de mí mismo (...) así la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena” (op. cit.:360). La identidad de cualquier entidad social siempre se encuentra mediada por la relación con otro; de esta misma manera, el sentido no puede ser atribuido a un ser solitario, sino “únicamente a dos sentidos que se encuentran y entran en contacto” (op. cit.:368), como eslabones dentro de una infinita cadena de significaciones relacionadas entre sí.

La identidad se configura en el diálogo que se genera entre tres relaciones básicas: yo

para mí, otro para mí, yo para otro. La primera de ellas –yo para mí-, donde el sujeto⁶ logra relacionarse consigo mismo y tener una noción de sí, es limitada, pues el yo no es capaz de verse a sí mismo sino que vive su imagen internamente; el yo para mí surge como una vivencia interna. Es por ello que existe una relación complementaria y fundamental con el otro, para tener una visión del yo haría falta estar afuera y tener la visión que tiene el otro sobre mí – exotopía-, es por ello que “hay que sufrir el reflejo de sí mismo en el otro empírico para salir hacia un yo-para-mí” (op. cit.:359); “incluso a su propio aspecto exterior el hombre no lo puede ver y comprender auténticamente en su totalidad, y ningún espejo ni las fotografías pueden ayudarlo; su verdadera apariencia sólo la pueden ver y comprender las otras personas, gracias a su ubicación extrapuesta en el espacio y gracias al hecho de ser *otros*” (op.cit.:352). Sólo se puede llegar a ser en el mundo, y a comprender el sentido de sí mismo y del mundo, relacionándose con otro: “no puedo llegar a ser yo mismo sin el otro; he de encontrarme en el otro, al encontrar en mí al otro; (...) yo recibo mi nombre del otro, y este nombre existe para otros” (op. cit.:328).

La perspectiva del yo está determinada por la unicidad e insustituibilidad de su lugar en el mundo, “porque en este lugar, en este tiempo, en estas circunstancias yo soy el único que me coloco ahí, todos los demás están fuera de mí” (op. Cit.:29), el yo se encuentra en un lugar que nadie más puede ocupar partiendo de su construcción histórica como sujeto conciente y actuante; cualquier otro sujeto tendrá necesariamente una perspectiva distinta que será producto de su propio devenir histórico. La relación yo-otro surge entre dos conciencias que no coinciden, por lo cual el yo ve aspectos del otro que le son completamente inaccesibles desde el lugar que ocupa éste. Esta relación complementaria y exotópica permite al yo ponerse en el sitio del otro como si coincidiera con él, lo cual induce a aquél a un posicionamiento ético; en un segundo momento, el yo vuelve hacia sí mismo y desde su propio lugar es capaz de llegar a una comprensión del otro - otro para mí-, lo concluye desde afuera, “desde el conocimiento que tiene el otro de él, desde la conciencia del autor-contemplador” (op. Cit.:32).

La arquitectónica de la identidad se completa cuando se logra reconstruir la imagen que el otro tiene sobre mí desde su ser otro; para lograr la objetivación del yo hace falta un fuerte

⁶ El sujeto puede ser individual o colectivo. Para los fines de este trabajo, estamos hablando de la identidad colectiva, lo cual implica que en lugar de un yo podemos hablar de un *nosotros*.

punto de apoyo fuera de sí mismo, hace falta la visión del otro sobre mí para verme a mí como otro, pues “no nos apreciamos para nosotros mismos, sino para otros a través de otros” (op. Cit.:37). La perspectiva del otro nos permite encontrar una posición valorativa respecto a nosotros mismos que nos abarque, pues desde el interior -yo para mí- es imposible tener un enfoque valorativo íntegro respecto a la propia expresividad externa. Ese mismo excedente de visión que yo tengo sobre el otro, él lo tiene sobre mí, esto permite completar el horizonte del otro contemplado sin perder su carácter propio, así como también la creación de una personalidad exteriormente concluida del yo.

Bajtín plantea esta tríada de relaciones dentro de una dinámica constante –como parte de la dinámica social-, de tal forma que la transformación de algún elemento modifica su relación con los otros dos. El yo para mí concebido como vivencia interna se ve transformado cuando se incorpora la presencia del otro, la visión del otro sobre mí me extrae de los límites formulados desde mi interioridad y me ubica en un plano de relaciones, me complementa y me da un carácter de objetualidad por ser externo; se trata de construir un yo para mí junto con el otro, donde el otro está siempre poniendo los límites a los despliegues del yo. La irrupción del otro provoca que aquello que había permanecido como vivencia subjetiva sea valorado como propio y diferenciado, al manifestarse dentro de la relación que el yo establece con la alteridad. La relación con el otro permite la manifestación de aquello que marca la diferencia entre ambos, de lo particular, lo cual constituye el límite entre lo propio y lo ajeno; de esta manera la presencia de la alteridad da la posibilidad al yo de mirarse como otro para volver posteriormente a sí mismo y rescatarse para sí en relación con un otro.

Incorporar la perspectiva del otro sobre mí transforma la noción de mí mismo, pues me otorga un plano desconocido que resalta ciertas dimensiones de mi ser propio que de otra manera no hubieran trascendido los límites de la conciencia; dentro de esta relación logro verme desde la diferencia o semejanza que existe con el otro, o a partir de la relación que establezco con él pues me proporciona un límite de mí mismo, el cual me permite posicionarme y reconstituirme de nuevo, dinámicamente. El tercer elemento de la tríada permite cerrar el círculo del sentido, ya que la visión que yo tengo sobre el otro -otro para mí- me indica el valor que yo le otorgo a su visión del mundo, la cual se convierte en recíproca de su propia visión sobre mí; esta relación

sanciona la objetivación que el otro hace sobre mí desde su perspectiva particular, pues me permite interpretarla de cierta manera. Como se ha mencionado, este sistema de relaciones se transforma constantemente pues sus interacciones son recíprocas y progresivas, en espiral; los significados se generan dentro de cierto contexto de interacción ubicado dentro del devenir de la historia, donde se dan procesos de larga, mediana y corta duración.

El yo y el otro se constituyen mutuamente y de manera simultánea; en la medida en que se logra concebir a la alteridad, se logra también concebir a la mismidad, pues la primera existe en relación con la segunda, y viceversa; al caracterizar al otro necesariamente estoy haciendo referencia a mí mismo, ya que es a partir de mí que logro construirlo, a partir de la manera como ambas entidades interactúan; sin embargo, el diálogo no se da únicamente entre actores sociales, sino más profundamente entre significados configurados históricamente, es decir, ubicados en relaciones espacio-tiempo determinadas, utilizados por actores particulares con ciertos fines.

Uno se va convirtiendo en sí-mismo en la medida en que logra incorporar los discursos ajenos convirtiéndolos en propios, dotándolos de sentido; con ellos se dialoga durante toda la vida y a través de ellos se configura la realidad; el punto de partida del yo siempre es el otro. El sentido de un discurso se renueva y se fija cada vez que un individuo o grupo se apropia de él, utilizándolo en un contexto concreto, dentro de una cadena dialógica de enunciaciones – manifiesta a través de un sistema de relaciones particulares con el otro-; es dentro de esta misma dinámica como los seres sociales –tanto individuales como colectivos- pueden fijar y renovar sus propios límites. El sentido se fija en cada enunciado; una vez concluido éste vuelve a permanecer abierto a las innumerables posibilidades, hasta que se negocia de nuevo y queda atrapado por una nueva emisión que le otorga un sentido nuevo. Los contextos a su vez se ubican en configuraciones históricas propias, relaciones espacio-tiempo particulares que implican circunstancias específicas. De esta manera se va desarrollando una actualización continua de los sentidos, que construyen fronteras no estáticas.

La pregunta por la identidad social pareciera estar referida a los límites que determinan las fronteras del sujeto social, en este caso la sociedad ch'ol del ejido ECII; sin embargo, Bajtin

nos recuerda que esta pregunta está inextricablemente vinculada con la dinámica propia del mundo social, objetivada a través de la comunicación y del signo lingüístico. La identidad, lo mismo que la palabra y que todo fenómeno de la vida social, es dinámica puesto que surge dentro de un sistema de relaciones que actualizan constantemente los sentidos dentro de un diálogo con el contexto particular y con la historia. Los sujetos sociales estamos inmersos en sistemas sumamente complejos de relaciones con los que dialogamos a través de nuestra existencia, y a través de los cuales nos constituimos como entidades particulares; es a partir del diálogo efectivo con las alteridades ubicadas en distintos niveles de interacción como logramos tener la conciencia de ser nosotros, pues en la misma medida nos van siendo manifestadas las diferencias que constituyen fronteras que marcan límites en la interacción, que nos permiten reconocer qué es lo que *nos* pertenece y en qué nos diferenciamos de los demás.

El diálogo se encuentra planteado a la manera de un encuentro entre voces en la palabra misma: “la palabra no es una cosa, sino el medio eternamente móvil y cambiante de la comunicación dialógica, nunca tiende a una sola conciencia, a una sola voz, su vida consiste en pasar de boca en boca, de un contexto a otro, de una colectividad social a otra, de una generación a otra” (Bajtin, 2003b:295). “Cada palabra presente reacciona entrañablemente al interlocutor invisible, señalando fuera de sí misma, más allá de sus confines, hacia la palabra ajena no pronunciada” (op. Cit.:288). Los sujetos sociales utilizan las palabras que se encuentran dentro de ese fluido dialógico que nunca es neutral; por el contrario, dentro de él se encuentran cruzados multiplicidad de *acentos* ajenos (valoraciones, intenciones, motivaciones) con los cuales se disputa, polemiza, provoca, interroga, reafirma o complementa, con el fin de estructurar una postura propia. El mundo social está ordenado a la manera de un diálogo polifónico donde las voces no son autosuficientes, sino que se escuchan mutuamente, se intercambian y se reflejan constantemente; su existencia no está dada por la conciencia individual sino en la comunicación dialógica entre conciencias, en un sentido interindividual e intersubjetivo; al igual que la palabra, la idea, la conciencia y toda la vida humana es dialógica por naturaleza (op. Cit. 130).

La polifonía sucede entre fuerzas y conciencias que coexisten e interactúan en un tiempo presente para construir la realidad social, posicionadas en distintos contextos y horizontes que incluyen el pasado, el presente o el futuro; se trata de una orquesta de voces que conjuga

orientaciones de sentido. Esto plantea la posibilidad de identificar las relaciones mutuas entre diversos contenidos bajo el ángulo de un solo evento, es decir, descubrir las relaciones dialógicas que los actores sociales establecen con las palabras ajenas para comprender el sentido de sus acciones dentro del contexto en el que están interactuando; quiénes son los actores y qué voces representan, desde dónde hablan, con qué acentos dialogan y de qué manera lo hacen.

La palabra acentuada es utilizada dentro de enunciados que plantean posiciones de distintos sujetos sociales en interacción con otros, es decir, la realidad social se encuentra reflejada y refractada en el signo lingüístico, de tal forma que éste se convierte en la *arena* donde se escenifica la lucha entre distintos grupos sociales que intentan hacer prevalecer su perspectiva sobre el mundo. Dentro del diálogo de una época o de un grupo social es posible distinguir voces dominantes, reconocidas y altisonantes referidas a ideas e instituciones con distinto nivel de legitimidad y reconocimiento; sin embargo también es posible identificar perspectivas en ciernes, “los embriones de las futuras visiones del mundo” que aun no se encuentran manifiestos con la debida fuerza y madurez (op. Cit.:133). Las palabras pueden ser utilizadas dentro de contextos contrastantes que se encuentran en tensión o conflicto, es por ello que la multiacentualidad del signo lingüístico da pie a la comprensión de las posiciones contrapuestas que se encuentran en interacción, pues implica la presencia de múltiples significados y junto con ellos, de múltiples maneras de construir la realidad social, es decir, distintos horizontes (Voloshinov, 1992).

La dinámica de transformación social está planteada dentro de la dinámica del lenguaje y de sus significados, donde se observa la tensión entre dos tipos de fuerzas configuradas históricamente que plantean el devenir verbal-ideológico de los grupos sociales. Por un lado se encuentran las fuerzas que tienden hacia la unificación y centralización del sentido, conocidas como centrípetas, pues pretenden la conservación de ciertas relaciones, significados y límites como propios y definitorios de un grupo a manera de núcleo sólido, estable y unificado; su objetivo es restringir la diversidad propia del lenguaje y del flujo de las interacciones sociales. El lenguaje único “expresa las fuerzas de la unificación y centralización verbal-ideológica concreta que transcurre en vinculación ininterrumpida con los procesos de la centralización sociopolítica y

cultural” (Bajtín, 1986); la vida social cobra existencia en el lenguaje, por lo cual es posible encontrar escenificados los enfrentamientos entre distintos grupos sociales a través del uso que se hace de él.

Por otro lado existen las fuerzas contrarias, las centrífugas, que se desarrollan a la par de las anteriores y funcionan como innovadoras, pues intentan incorporar significados diversos y nuevos, transformando de esta manera los anteriores. El diálogo entre ambos tipos de fuerzas se encuentra en cada expresión, al interior de cada actor social o de una colectividad, poniéndose de manifiesto la diversidad lingüística social e histórica. Al mismo tiempo que se desarrollan los procesos de centralización y unificación verbal-ideológica, se llevan a cabo los procesos de descentralización y desunión, entrecruzándose constantemente en el discurso, existe una presencia contradictoria y en tensión constante de dos tendencias opuestas (op. Cit.).

Así como se plantea el dialogismo dentro de la palabra, éste se encuentra también en las prácticas sociales que reflejan las ideas que privan en las conciencias de sujetos sociales, dentro de un diálogo con prácticas, ideas y conciencias ajenas. Cualquier expresión social “surgida de manera conciente en un momento histórico específico en un medio socialmente determinado, no puede dejar de tropezar con los miles de hilos dialogales vivos –tejidos por la conciencia socioideológica alrededor del objeto de expresión dado-, ni dejar de convertirse en participante activo del diálogo social. Surge precisamente de él, de este diálogo, como su continuación o su réplica” (op. Cit.:103).

A pesar de que se ha establecido que los significados se negocian continuamente en cada contexto de interacción, eso no significa que no tengan cierto grado de permanencia o estabilidad en el tiempo. En la realidad social existen diferentes velocidades que comprenden el cambio de los significados sociales; éstos pueden tener corta, media o larga duración (Braudel, 1968), dependiendo de qué tan fuerte sea su vínculo con aspectos estructurales o fundamentales de la cultura quedando sujetas a la tensión entre las fuerzas antes mencionadas.

López Austin utiliza el término *núcleo duro* para describir a “esa estructura o matriz de

pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones (...) sumamente resistentes al cambio, pero no inmunes a él; pertenece a la muy larga duración histórica” (2001:59); en él yacen los soportes de la cosmovisión de los grupos sociales. Considero que éste es uno de los puntos más importantes que marcan la diferencia entre las sociedades tradicionales y las modernas o incluso las posmodernas: el grado de estabilidad de sus significados; este factor está relacionado, en el caso de las sociedades occidentales, con el papel central que le es adjudicado a la ciencia como institución capaz de generar las explicaciones “legítimas” sobre el mundo: desde el inicio se asume que todos los discursos que sean producidos son falibles y caducables, ya que siempre es posible encontrar otro que se acerque más al nivel de perfección absoluto planteado como el ideal. Esto sucede con las sociedades llamadas modernas y posmodernas, donde la velocidad del cambio llega a ser sorprendente; todo el tiempo se están generando nuevos significados, también las relaciones sociales se modifican y los códigos que las comprenden.

Asimismo, está vinculado con las condiciones que impone la economía neoliberal con tendencias globalizadoras; su discurso pugna por la libertad de elección a toda costa, llegándose a un consumismo exacerbado que constituye el centro de la vida social: todo es desechable y mutable, nada nos satisface por completo y a cada paso nos sorprende lo novedoso. A partir de este acceso a los bienes de consumo, cada persona puede elegir el *estilo de vida* que más le agrade, para lo cual incorporan elementos dispersos de distintas culturas o tradiciones culturales. Si se le mira bien, este discurso que ha permeado a los medios masivos de comunicación, sólo es asequible como modo de vida para un grupo socioeconómico determinado, ya que se requiere de cierto nivel de ingreso para poder llevar a cabo estas prácticas de consumo; en realidad no se trata de una forma de vida que incluya a todos los grupos sociales.

Simultáneamente, es posible identificar otro tipo de sociedades reguladas por un orden distinto: el de la tradición. Para explicar esto, retomo el concepto que han elaborado López Austin y López Luján (1996:2):

“Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas

situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia”

Con esto me refiero a ciertos aspectos fundamentales –núcleo duro- compartidos por todos los integrantes de un grupo social, a partir de los cuales ordenan y dan sentido a elementos menos importantes del complejo –periféricos, con significados de más corta duración-, permiten a las distintas generaciones reconocerse como parte de una continuidad histórica, y son capaces de instrumentar acciones concretas que tengan significado colectivo. Por lo general se trata de sociedades ágrafas que cuentan como hilo conductor de su historia a la transmisión oral de los acontecimientos y contenidos más relevantes. Actualmente estas formas de existencia social –la tradicional, la moderna y la posmoderna- no se encuentran aisladas entre sí, sino que existen simultáneamente en un mismo espacio en el que interactúan dentro de un sistema de relaciones de poder.

En otro sentido, los procesos sociales involucran en el diálogo que los genera distintos elementos o categorías, ubicados en distintas relaciones espacio-temporales, resignificados en el contexto del presente; así nos dice Bajtin:

“No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito). Incluso los sentidos *pasados*, es decir, generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo. En cualquier momento del desarrollo del diálogo existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del *gran tiempo*”. (2003a:392-393).

He aquí la dinámica de la cultura: la dinámica de la producción, circulación y uso de los significados en la dimensión histórica y por sujetos sociales. Para poder comprender este flujo continuo, es menester considerar que el concepto de cultura articula las dimensiones individual y colectiva, los ámbitos subjetivo y objetivo –interiorizado y exteriorizado-; esto se logra al plantear que lo social cobra existencia únicamente dentro del proceso comunicativo que sintetiza en sí mismo y pone en escena todas estas dimensiones simultáneamente, a través de interacciones fundamentadas en significados compartidos, por lo tanto ambas dimensiones y ámbitos constituyen las dos caras de una misma moneda, “dos estados de la misma realidad que se asientan y se inscriben a la vez e indisolublemente en los cuerpos y en las cosas, en los dos estados de lo social” (Giménez, b:3. Mimeo, s/f).

El concepto de cultura es central para el quehacer antropológico pues constituye el punto de partida para la comprensión del ser social. A lo largo de la historia de la disciplina han sido planteadas distintas concepciones que han generado largas discusiones y disputas; sin embargo, en este trabajo considero a la cultura como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales (Geertz, 1996), es decir, como la articulación entre dos dimensiones, una instrumental objetiva y otra subjetiva, ya que la cultura es “un universo de significados: el universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo” (Giménez, a:1. Mimeo, s/f). Para ello tomo como referencia el planteamiento que hace Bourdieu, quien considera la existencia de una doble lectura de las manifestaciones sociales: 1) una que objetiva el devenir histórico de los cuerpos sociales haciéndola materialmente observable a través de instituciones y prácticas sociales; 2) otra internalizada como una “subjetividad socializada” –*habitus*-, socialmente construida, que encarna la historia a través de “sistemas de clasificación, de esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz simbólica de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales” (Bourdieu, 1995:18). Ambas dimensiones tienen una correspondencia recíproca -pues se derivan una de otra, dialécticamente-, entre la estructura social y las estructuras mentales o cognoscitivas, estas últimas resultan de la incorporación de aquéllas.

El *habitus* es “una matriz generativa históricamente construida” (op. Cit.: 25) cuyos

contenidos sólo cobran sentido dentro de sistemas de relaciones (campo). Un campo es “una red o configuración de relaciones históricas objetivas entre posiciones que se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), y de paso por sus relaciones objetivas con las demás posiciones” (op. cit.: 64). Este planteamiento permite apreciar que las relaciones entre distintas posiciones implican relaciones de poder, es decir, los intercambios con las alteridades son diferenciadas dependiendo del lugar donde esté ubicado cada uno de los actores, pues dentro de esta relación es que son configurados los sistemas de valores desde donde son interpretados los mundos sociales de cada uno. Desde este posicionamiento relacional los agentes –individuales o colectivos- despliegan estrategias que buscan favorecerlos, ya sea manteniendo o transformando el sistema de relaciones.

Existen diferentes tipos de capital reconocidos por todos los participantes que permiten a quienes lo poseen ejercer un poder frente al otro; el campo es un espacio dinámico donde tienen lugar innumerables luchas que buscan la conservación o la transformación de las fuerzas que determinan las interacciones, es decir, los sujetos actúan con el fin de incrementar o conservar un capital que sólo existe y funciona en relación con un campo determinado. Cada posición tiene un *valor*, el cual se mide por “la distancia social que separa una posición de las otras –inferiores o superiores-, eso implica que el espacio social es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas y reconocidas en un momento determinado” (Giménez, b::5. Mimeo, s/f). Asimismo, el capital es distribuido de distinta manera según la posición que se ocupa, esto provoca que se suelen reproducir las diferencias y que se mantenga el mismo orden jerárquico, pues el monto del capital define las posiciones dominantes y dominadas.

Los conceptos de campo y de habitus son indisociables, ya que el primero estructura al segundo, y el segundo contribuye a construir al primero como mundo significativo y dotado de sentido. A partir de esto se deriva que todas las formas culturales surgen dentro de contextos particulares que implican relaciones de poder construidas históricamente, es decir, el habitus en tanto sistema de disposiciones para organizar el mundo de cierta manera (a través de acciones, percepciones, sensaciones e ideas particulares) se manifiesta en ciertas estrategias para la acción,

ancladas en la lógica del campo y en la situación contextual en que surge el evento. Los seres sociales son emanaciones del campo, son agentes “socialmente constituidos como activos y actuantes en el campo, debido a que poseen las características necesarias para ser eficientes en dicho campo, para producir efectos en él. Más aun, es a través del conocimiento del campo donde ellos están inmersos que podemos captar mejor lo que define su singularidad, su originalidad, su punto de vista como posición (en un campo), a partir de la cual se conforma su visión particular del mundo y del mismo campo” (Bourdieu, 1995:71). El habitus en tanto sistema simbólico no funciona como un simple ordenador del mundo y de la experiencia sino que lo hace como instrumento de dominación, pues quienes lo encarnan son posicionados diferencialmente porque creen en las recompensas y valores que ofrece un campo determinado y las persiguen activamente.

Habitus y campo son estructuras social e históricamente constituidas y no universalmente dadas, esto implica que son sistemas abiertos que constantemente enfrentan situaciones nuevas que los afectan, por lo cual pueden ser transformadas por los mismos agentes quienes pueden tomar decisiones e implementar estrategias y mantienen una relación activa y creadora con el mundo. Ambas estructuras tienen un alto grado de perdurabilidad, sin embargo no son inmutables. Comprender el habitus como un sistema de disposiciones plantea una flexibilidad contextual, ya que se trata de potencialidades que se desencadenan sólo en relación con situaciones determinadas: según los estímulos y la estructura del campo, un mismo habitus puede generar prácticas muy distintas. Los seres humanos determinan activamente, por medio de categorías de percepción y apreciación social históricamente construidas, la situación que los determina; todas las acciones y discursos se definen en el encuentro entre el habitus y una coyuntura particular del campo, pues se encuentran interpenetrados y determinados por el pasado, el presente y el futuro; cualquier reacción de una persona ante otra “está preñada de toda la historia de ambas, así como de su relación” (op. Cit.: 85).

Existen conexiones muy interesantes entre el planteamiento de Bajtin y el de Bourdieu, complementariedad entre ambas propuestas, por lo cual me he permitido relacionarlas y tomar elementos de ambas. Ambos comparten una perspectiva relacional que les permite superar las dicotomías tradicionales del pensamiento racionalista: sujeto-objeto, individuo-sociedad, interno-externo, subjetivo-objetivo, identidad-alteridad. Sus teorías plantean una continuidad o flujo al

ubicar al sujeto dentro de lo social, no es posible separarlos puesto que el sujeto sólo cobra existencia dentro de un sistema de relaciones históricas y contextuales en un sistema social que le confiere el sentido. Lo individual no es distinto de lo social, sino producto de su relación con éste; por lo tanto no obedecen a distintas lógicas, sino que el sentido del individuo le es conferido desde el ámbito de lo social, por lo tanto es compartido por otros sujetos sociales y eso permite la comunicación entre ellos. Plantear dicotomías implica establecer discontinuidades donde no las hay, lo que existe es un fluido simbólico que proviene en primera instancia –desde la génesis del sujeto- del *afuera*, de otros sujetos sociales, pero con el paso del tiempo se transforma en propio y le permite al nuevo individuo conducirse dentro del espacio social con el mismo sistema simbólico, ya interiorizado.

Desde esta perspectiva no es posible definir al *yo/ nosotros* como algo cerrado en sí mismo, con límites definidos y estables que lo separan radicalmente de la alteridad, de la que se opone; por el contrario, los sujetos sociales sólo pueden ser comprendidos cuando se logra ubicarlos en un sistema de relaciones con diversas alteridades –cada una de ellas posicionada axiológicamente, en búsqueda de ciertos objetivos- y con sentidos ubicados en diversas relaciones espacio-temporales, los cuales pueden ser retomados en cualquier momento bajo una nueva perspectiva y contexto. Es justamente dentro del diálogo con ellos como es posible establecer sus propios límites; en la medida en que logro construir al *otro*, estoy construyendo al *yo*. Como lo plantea Marc Augé, “cada una de las categorías constitutivas del individuo está, pues, marcada por la tensión entre ser y relación” (1996:27). De tal forma, las fronteras tanto del *nosotros* como del *otro* estarían sujetas a relaciones dialógicas.

Este planteamiento será el punto de partida para aproximarme al proceso de reconfiguración continua de la identidad en la comunidad El Carmen II. El objetivo no podría ser aprehender la noción del ‘nosotros’ en su carácter intrínseco, absoluto o esencial; por el contrario, se trata de comprender el sistema de relaciones simbólicas en que se hayan ubicados los habitantes de la comunidad, dentro del cual han construido la categoría del ‘nosotros’. Considero pertinente mencionar que he tomado como punto de partida que el diálogo con la alteridad “no se agota en un solo tipo de relación, ni en un solo nivel de realidad social; siempre habrá otras relaciones en otros planos, así como otros grupos no antagónicos, otros aliados, otras entidades, (para la comprensión de la dinámica de la identidad) es indispensable examinar el

complejo de interacciones en situaciones concretas, considerando no sólo las relaciones empíricas de un grupo con otro, sino el complejo de relaciones, incluyendo las de los humanos con las divinidades, y los órdenes morales y éticos puestos en juego” (Alejos, 2006:35), así como el diálogo entre contenidos ubicados en distintos momentos históricos; el *gran diálogo* en el *gran tiempo*, el diálogo de la historia.

Es justamente esa complejidad la que pretendo comprender y comenzar a abordar en este trabajo; cabría entonces cuestionar quiénes son las alteridades con la que están dialogando para definirse los habitantes de El Carmen II, cómo y por qué se constituyen en alteridad para el *nosotros*, ubicando cada relación *nosotros-otro* en su contexto particular de diálogo. Mi objetivo ha sido poner atención a estos diálogos históricos entre ideologías, valores y significados, con el fin de comprender el sentido de las palabras y de las acciones de los actores sociales. Comprender de la mejor manera posible, con la mayor complejidad posible, desde dónde es que hablan o actúan –construyen sus significados- los actores, es decir, qué valores obedecen, quiénes son sus interlocutores y qué posición relativa o relacional tienen con ellos dentro del campo, qué es lo que está en juego entre ambos. Reconstruir los elementos que permitan comprender las condiciones del diálogo.

Resulta complicada la reconstrucción histórica de los acontecimientos que ha vivido la comunidad en estos aproximadamente 35 años desde su fundación, ya que no todos los individuos estuvieron presentes en todos los eventos, además de que la historia planteada desde el punto de vista positivista resulta inadecuada; por lo general, a lo que se logra tener acceso es a una memoria histórica reelaborada constantemente a partir de la rememoración oral entre individuos ubicados en distintas posiciones sociales, que tienen construcciones simbólicas y realizan prácticas sociales desde contextos particulares. Es por esto que mi postura frente a los eventos que me han sido narrados no pretende reconstruir desde la disciplina histórica objetiva lo que *realmente* ocurrió en este espacio social, sino que los retomo con la conciencia de que al mismo tiempo que hablan sobre el pasado, también y sobre todo están hablando del presente desde el cual son enunciados estos testimonios, haciendo uso del imaginario social e históricamente construido.

Debido a lo anterior no recorro al método histórico para el análisis, sino a una

hermenéutica dialógica, fundamentada principalmente en los conceptos planteados por Bajtin, que funcionan como instrumentos heurísticos que me permiten acceder a un nivel de análisis desde una concepción relacional del mundo y por lo tanto de la identidad, incluyendo la observación etnográfica, entrevistas y conversaciones informales con diversos actores. El objetivo es la comprensión de los eventos ubicándolos en contextos espaciotemporales amplios, pues no sólo retomo material con referencias históricas concretas a un pasado desde el presente, sino que se trata también de una interpretación que vincula los tres tiempos como parte de la experiencia de este grupo social, basándome también en prácticas y discursos; asimismo no pretendo olvidar el papel que tiene mi propia interpretación de los eventos, desde el lugar que ocupo con los límites y posibilidades que me constituyen.

Esta investigación está planteada como un diálogo polifónico entre distintas voces que hablan sobre sí mismas y sobre *los otros*, ubicados ambos dentro de una relación que los define; ECII es una comunidad que se narra a sí misma constantemente, ya que la sustancia de su existencia se encuentra en la rememoración constante de su historia, de lo que han sido, lo cual les permite ser en el presente y proyectar su existencia hacia el futuro. Ellos son su historia en la medida en que la recuperan continuamente, en la medida en que pueden reinterpretarla a la luz de nuevos contextos y frente a nuevas alteridades, en la medida en que no la olvidan y luchan por reproducirla. El diálogo polifónico me permite reconstruir su historia a través de la narración de momentos que han sido importantes para los actores aunque vistos desde diferentes perspectivas; para lograrlo, mi papel como investigadora es identificar los contextos en los que se encarna esta multiplicidad de voces con el fin de comprender el diálogo entre ellas.

II. CONTEXTO HISTÓRICO.

2.1 Chiapas y el reparto agrario.

El sentido de esta historia comienza a gestarse muchos años antes de que los ch'oles decidieran convertirse en migrantes hasta colonizar finalmente el territorio de Calakmul, en la década de los 70. En esos años existían en Chiapas condiciones sumamente complejas que habían provocado el descontento generalizado de los campesinos, ya que el proceso del reparto agrario tan largamente ansiado no se había llevado a cabo de acuerdo con lo prometido. La historia que se narrará en los próximos capítulos está directamente vinculada con la antigua y profunda problemática del reparto de tierras, es por ello que en este apartado se abordará brevemente la historia reciente del estado de Chiapas a través de las políticas que se han implementado sobre este asunto en particular, de tal forma que nos permita comprender desde dónde surge la movilización social que se plantea en este trabajo.

El problema de la agricultura en México se lleva a cabo entre los diversos grupos relacionados con este ámbito, donde cada uno de ellos tiene una visión diferente de este fenómeno, derivada del lugar desde el que cada actor se relaciona con esta actividad: los dueños del capital consideran la tierra como un negocio, una entidad que debe ser aprovechada al máximo para obtener el mayor rendimiento posible sin reparar en los daños que puedan generarse en los sectores campesinos más frágiles; para los consumidores, la importancia radica en acceder a los productos que necesitan para su consumo diario; la concepción de los campesinos que prevalece sobre la tierra es que representa un bien útil más que una mercancía, es un espacio múltiple que utilizan para producir, recolectar, vivir; pero también es un territorio base de las identidades agrarias, principio de organización social de las unidades familiares y de la comunidad rural, y fundamento de su soberanía (Verduzco, 1985).

Antecedentes.

A mediados del siglo XIX el gobierno liberal de Juárez promulgó diversas leyes⁷ que declararon

⁷ Ley de Desamortización, 1856; Ley de Nacionalización de los Bienes de la Iglesia, 1859; Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, 1863.

baldíos los territorios de las comunidades indígenas y afectaron las vastas tierras propiedad del clero, el objetivo que se perseguía con estas medidas era impulsar la pequeña y mediana propiedad; sin embargo, lo que sucedió realmente fue el acaparamiento de grandes extensiones de tierra en manos de escasos propietarios, generándose el despojo de los pueblos indígenas de sus territorios. En 1878 un decreto determinó suprimir las tierras colectivas, de tal forma que los territorios indígenas debían ser parcelados y acreditados a sus legítimos dueños; estas medidas afectaban directamente a los terratenientes, por ello se opusieron fuertemente al grado de lograr que dichas tierras no se acreditaran a los indígenas, sino que se vendieran al mejor postor, esto se estableció en la Ley de Ejidos, a través de la cual las tierras ejidales de los grupos indígenas se convirtieron en propiedad privada. Este periodo favoreció notablemente, a través de las acciones legalizadoras del gobierno, la acelerada conformación de latifundios (García de León, 1985).

En ese tiempo se vieron favorecidas con alrededor de 3 millones de hectáreas las compañías deslindadoras⁸, lo cual es el equivalente al 40% del territorio del estado (Bellingueri y Gil, 1983; citado en Reyes, 1992:37). La forma de organización de la producción estaba basada en la fuerza de trabajo de peones acasillados que habitaban las haciendas en condiciones de esclavitud, ya que eran propiedad de los finqueros quienes los tenían cautivos a través de las deudas contraídas en tiendas de raya, que nunca lograban finiquitar (Rovira, 1997; Gómez y Ruz, 1992). Dado que la mayoría de los indígenas había perdido la posesión legal de sus territorios ancestrales, en su necesidad de supervivencia se había convertido en presa de la clase terrateniente; ésta les proporcionaba las viviendas al interior de la hacienda, y los empleaba en numerosas tareas que contribuían al mantenimiento de las actividades productivas, a cambio de un endeudamiento que no tenía fin. El finquero era el único favorecido por dichas medidas.

En estas condiciones se encontraba el territorio chiapaneco cuando se llevó a cabo la Revolución. Reyes (1992) plantea la existencia de tres fases en el proceso de reparto agrario a partir de este movimiento social: 1) Orientación política del reparto agrario, de 1914 a 1940; 2) Orientación productivista del reparto agrario, de 1940 a 1970; 3) Orientación social del reparto

⁸ Compañía de Terrenos de Chiapas México, Colonización Mexicana de Chiapas, Compañía de Terrenos y Colonización, Compañía Agrícola Colonizadora de Tabasco, Compañía Explotadora de Chiapas, Esperanza Timber Co., Rumano y Vulnes, Valenzuela, entre otras.

agrario. A continuación se revisa cada una de ellas.

1) Orientación política del reparto agrario. 1914 – 1940.

En Chiapas la lucha revolucionaria tuvo sus propios derroteros, ya que no surgió como un movimiento 'desde abajo', encabezado por campesinos locales inconformes, sino que se hizo visible a través de la imposición de las fuerzas rebeldes que en 1914 habían accedido al poder federal. Desde el poder ubicado en la capital surgieron diversas leyes que pretendían modificar las condiciones de injusticia en que se hallaba sumergido el campesinado, fue así que el general Luis Castro -gobernador impuesto por la federación- promulgó la Ley de Obreros con la cual se decretaba abolir las deudas de los sirvientes, quitar las tiendas de raya, el derecho de los trabajadores a un salario mínimo, horario máximo de trabajo diario -10 horas-, atención médica y medicinas, escuela para los hijos, indemnización en caso de accidente.

Al verse afectados los grupos privilegiados, se unieron en contra del poder central encabezado por Carranza. Los peones de las haciendas fueron quienes lucharon a favor de los terratenientes, quienes pretendían mantener el estado de cosas a su favor; su objetivo era obtener el poder estatal para mantener los privilegios que habían adquirido en otros tiempos. La lucha armada duró varios años, mientras tanto existieron simultáneamente dos gobiernos estatales, el carrancista y el mantenido por los terratenientes (pinedista y mapachista). En 1920 Álvaro Obregón decidió pactar con los dueños del capital aceptando como gobernador a un general de dicho grupo. Esta situación marcó el triunfo de la contrarrevolución y los afianzó en el poder, asegurando desde entonces una política antiagraria cuya base implicaba la no afectación de los latifundios y la conservación de sus derechos; luego de que su movimiento triunfó, su poder fue tal que lograron imponer sus intereses al resto de la sociedad (García de León, op. Cit.).

En este periodo existió una flexibilidad relativa a nivel federal que permitió que cada estado fijara sus propias políticas. Fue así como se decretó la Ley Agraria del Estado en 1921, donde se fijó como extensión máxima permitida de 8000 hectáreas para la propiedad privada; quienes se vieron afectados por esta medida aun pudieron elegir la extensión que tuviera mejor calidad, y pudieron vender los excedentes territoriales o fueron indemnizados por el gobierno. Estas medidas impidieron que los campesinos se vieran beneficiados, ya que se convirtió en exclusiva compra-venta entre terratenientes, pues los campesinos carecían del capital necesario

para participar de estas operaciones.

El Reglamento Agrario de 1922 decretó que no podrían ser objeto de dotación ejidal las plantaciones de café, cacao, vainilla, hule y otras similares, siendo protegidas las grandes extensiones. Aun así, en la década de los 20s, más de 5 mil campesinos chiapanecos se vieron beneficiados con 30 dotaciones y una ampliación ejidal llevadas a cabo en 19 municipios (Reyes, op. cit.:51). Este reparto de tierras se realizó principalmente en la zona del Soconusco con el fin de arraigar a los campesinos en esta región para convertirlos en mano de obra cautiva para la producción de las fincas de la zona.

Posteriormente, durante el gobierno del presidente Cárdenas se procedió a fortalecer de nuevo las acciones que provenían desde el gobierno central con el fin de debilitar a los cacicazgos regionales, limitando las acciones de los gobiernos estatales para definir sus propias leyes (Salazar, 1988). Con el Código Agrario de 1934 se determinó que no se podría legislar localmente sobre asuntos agrarios, sino únicamente a través de la vía federal; sin embargo, desde esa fecha los gobiernos locales se dedicaron a interpretar y orientar dichas políticas de acuerdo con las negociaciones efectuadas entre las fuerzas políticas y sociales locales en turno. En 1935 surgió el Decreto 43, que establece la extensión máxima de la propiedad rural en el estado y determina el fraccionamiento de las tierras excedentes; esta ley tampoco modificaba la tenencia de la tierra, únicamente fijaba un límite máximo de extensión de la propiedad de acuerdo al tipo de tierra que se tratara, y aun establecía que se podría llegar a exceder dichos límites siempre y cuando se comprobara que sus extensiones se utilizaran para producir caña, café, plátano, ganado vacuno, caballo o lanar. Cuando la propiedad se excedía de los límites, sería fraccionada y vendida a quien lo solicitara, y se continuaba manteniendo la indemnización como mecanismo para resarcir a los dueños de grandes extensiones.

En 1934 se aprobó el Decreto 155, a través del cual se crea el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, quien tenía como objetivo incorporar a los indígenas a la sociedad moderna, pues eran considerados lastre y obstáculo que impedía el progreso del país. Con este Departamento se trasladó el problema de la reforma agraria hacia la idea de que sacar a los indígenas de su atraso, para lo cual el procedimiento consistiría en “civilizarlos”, en lugar de enfocar la problemática hacia la marginación de que habían sido objeto por parte de grupos

exploradores y acaparadores de recursos. Una de sus principales funciones era impulsar la organización obrera y campesina, convirtiéndose en intermediario entre éstas y el gobierno, instrumentándose así las políticas de corporativización del estado y fomentándose al mismo tiempo enfrentamientos con los dueños de la tierra.

Se publicó el Reglamento del Departamento, en el cual se comprometían a gestionar el pago del salario mínimo, sustituir la contratación individual por la colectiva, promover cooperativas de producción, asesorar organizaciones agrarias en la tramitación de dotaciones y restituciones de tierras, organizar peones acasillados para la obtención de parcelas, impulsar la conformación de sindicatos, entre otras. En este periodo surgieron sindicatos, comités agrarios y ligas de defensa socialista que congregaron y dieron cuerpo a las movilizaciones del sector campesino y obrero; sin embargo, el gobierno estaba interesado en tener el control de estos movimientos populares, por ello realizó el Congreso de Unificación Campesina, a partir del cual se formaron las Confederaciones Obrera y Campesina de Chiapas, vinculadas directamente al gobierno (García de León, 1979).

En el periodo de Cárdenas el gobierno federal definió la política agraria a partir de los siguientes aspectos:

a) El ejido sería el mecanismo para el incremento de la producción agrícola. Esta forma de propiedad social sobre la tierra implica la presencia de células de organización social, asociación de personas vinculadas mediante la tenencia de la tierra, y fue establecida por el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 1917. El ejido fue otorgado a colectividades que originalmente, hasta los cambios en la legislación agraria de 1992 llevados a cabo por el presidente Carlos Salinas de Gortari, impedían que dichas tierras pudieran venderse, rentarse, transferirse o embargarse, “por lo que quedaban al margen de las leyes del mercado” (Warman, 1985). El acceso individual a la tierra era reconocido a título de usufructo de una unidad de dotación, la cual coincide con la parcela y debe ser trabajada directamente; se podía transmitir por herencia a un solo sucesor (Gutelman, 1977).

Es pertinente mencionar las especificaciones que son necesarias para la constitución de los ejidos. La base del sistema ejidal lo constituye el núcleo de población solicitante de tierras.

Para obtener las tierras, aguas y bosques que conformarán al nuevo centro de población ejidal, dicho núcleo debe haber existido cuando menos durante seis meses con anterioridad a la fecha de la solicitud respectiva, y tener no menos de 20 personas con derecho a recibir tierras por dotación. Los requisitos que deben cumplir los solicitantes para adquirir el derecho, son: ser mexicanos por nacimiento, tener edad mínima de 18 años, residir en el poblado solicitante por lo menos seis meses antes de la fecha de solicitud, trabajar personalmente la tierra como ocupación habitual, no poseer a nombre propio y a título de dominio tierras en extensión igual o mayor que la unidad de dotación, y no poseer un capital individual en la industria o comercio de 10 mil pesos o un capital agrícola mayor de 20 mil pesos (Restrepo y Eckstein, 1975).

En cuanto al procedimiento para obtener tierras, el primer paso que se lleva a cabo es hacer la solicitud de dotación de tierras para la conformación de un ejido ante la Secretaría de la Reforma Agraria; posteriormente esta Secretaría incorpora dicha solicitud en su propio registro. A continuación, realiza un censo agrario en el núcleo de población solicitante, en el cual se registran todos los individuos que reúnen los requisitos para ser dotados con tierras ejidales. Una vez que se ha determinado que el núcleo de población cumple con los requisitos indispensables, se procede a la dotación de los recursos y al procedimiento de deslinde, brecheo y amojonamiento, determinando físicamente los límites dentro de los cuales se encontrará el ejido, así como los de cada una de las parcelas. Estos trabajos los llevan a cabo ingenieros pagados por los propios ejidatarios de acuerdo con tarifas establecidas. Como última medida, se formaliza la dotación definitiva (Registro Agrario Nacional, 1974).

Las dotaciones que pasan a pertenecer al núcleo de población, consisten en: 1) tierras de cultivo o cultivables, 2) terrenos de agostadero o monte, 3) la superficie necesaria para la zona de urbanización y 4) superficies comunitarias laborales para formar una parcela escolar correspondiente a cada escuela rural (Restrepo y Eckstein, 1975).

b) La organización y unificación del campesinado, a través del Congreso de Unificación Campesina donde surgió la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Chiapas.

c) La promoción del crédito rural a través del Banco Nacional de Crédito Ejidal.

d) Atención preferencial a los casos de dotación y restitución de tierras.

e) Afectación de tierras a los latifundistas (Reyes, 1992:60).

En la realidad, estas medidas no se llevaron a cabo con la misma fuerza y eficiencia como se describían en el papel, pues en gran medida muchos de los repartos agrarios llevados a cabo favorecieron a los finqueros, ya que a través de ellos se aseguraban de contar con la fuerza de trabajo necesaria para continuar manteniendo sus actividades productivas, sin proporcionar a los campesinos derechos que garantizaran la transformación de su situación de servidumbre (Salazar, 1988). Sin embargo, se beneficiaron a más de 20 mil campesinos solicitantes.

Hasta ese momento, la legislación agraria no había contemplado transformar la situación de los peones acasillados para convertirlos en solicitantes de tierra en sus lugares de origen, por el contrario, ellos no estaban capacitados para solicitar tierras de las haciendas. Esta situación cambió en 1937, cuando se modificó el Código Agrario de 1934, reconociendo a los acasillados como solicitantes legítimos de tierras de las haciendas; estos cambios contribuyeron a reubicar a los peones acasillados como actores del proceso de reparto agrario, además de que contribuyó a la politización de la demanda de la tierra (Reyes, 1992: 63).

A pesar de que estos cambios fueron formulados legalmente, el sistema de acasillamiento no fue eliminado, ya que no existía la voluntad política para afectar realmente a las propiedades de ranchos y fincas. La solución que se dio implicó la dotación de tierras pero en zonas distintas a las del origen de los campesinos. Como respuesta a estas políticas los dueños de la tierra se organizaron en Asociaciones Ganaderas, cuya existencia estaba avalada por la Ley Ganadera del Estado de Chiapas, de 1940; una de sus funciones sería la de proteger la propiedad privada de quienes pertenecieran a estas Asociaciones, con lo cual se creó una policía particular que se dedicó a reprimir cualquier intento de toma de tierras y de organización campesina, y son conocidas como 'guardias blancas'. Al final de la gestión cardenista el reparto de tierras había modificado muy poco la faz de la situación campesina, ya que el 76.97% de los propietarios eran dueños del 4.39% de las tierras, mientras que el 2.6% poseía el 63% de las tierras incluidas en el

censo (Reyes, 1992: 65).

2) Orientación productivista del reparto agrario. 1940-1970.

En este periodo el reparto de tierras se dio en Chiapas de manera más sistemática, el principal objetivo era desarrollar la agricultura, y para ello la alternativa consistía en ampliar la frontera agrícola, principalmente hacia el trópico húmedo⁹. Para lograrlo se promovió a) la ocupación de tierras nacionales que habían permanecido sin cultivar para la colonización de particulares y de grupos en ejidos, b) la apertura de vías de comunicación y c) se protegieron las economías locales vinculadas a la ganadería y a cultivos de exportación.

a) En 1933 se decretó la Ley de Aparcería Agrícola, la cual pretendía evitar que las tierras que no fueran trabajadas por sus dueños quedaran sin ser productivas, para ello se estipulaba que era obligación darlas en arrendamiento a quien lo solicitare. En 1939 se expidió el Reglamento de la Ley de Tierras Ociosas, el cual forzaba a los dueños de tierras ociosas a darlas en concesión a quienes las solicitaran para trabajarlas. Ambas medidas no pretendían la afectación de las propiedades en beneficio de los campesinos, es decir, no se trataba de un mecanismo de dotación de tierras, sino que se perseguía aumentar la productividad agrícola del estado.

En cuanto a la dotación de terrenos nacionales a campesinos, desde 1923 la Ley de Tierras Libres otorgaba derecho a cualquier mexicano mayor de 18 años a convertirse en dueño de dichos territorios por el simple hecho de notificar a la Secretaría de Agricultura y Fomento. En 1926 se expide una Ley de Colonización que estipula que todos los terrenos susceptibles de ser colonizados deben ser acondicionados previamente con infraestructura adecuada, estableciéndose también los límites de extensión de acuerdo a la calidad de la tierra. En 1946 se expidió una nueva Ley Federal de Colonización que pretendía dar preferencia a campesinos necesitados, estableciendo requisitos para poder ser colono y conservar los lotes, además de que planteaba que los terrenos ya ocupados no fueran afectados siempre y cuando estuvieran siendo explotados. En 1962 la nueva Ley estableció que la colonización se llevaría a cabo

⁹ Recibe el nombre de *trópico húmedo* la región localizada entre los paralelos ubicados a los 23° 27' N y 23° 27' S, los cuales conforman una zona con características geográficas específicas que determinan la vida en ese lugar (flora, fauna y establecimientos humanos); en general se trata de una región muy fértil y con muchos recursos naturales. En México está conformada por los estados de Veracruz, Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Barkin, 1978).

exclusivamente a través de la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), es decir, incluyendo únicamente la colonización como un proceso colectivo y social¹⁰ (Restrepo, 1986).

En la década de los 40 se repartieron tierras en municipios correspondientes a casi tres cuartas partes del estado. En los 50s la colonización campesina estuvo dirigida hacia el Soconusco con el fin de fortalecer con mano de obra que trabajara para las fincas y ranchos de dicha región, así como hacia la selva y la región fronteriza, ya que dichos espacios contaban con vastos territorios que habían permanecido ociosos; esto se llevó a cabo a través de acciones agrarias tales como dotaciones, ampliaciones de ejidos, NCPE y restituciones.

El Gobierno Federal ha llevado a cabo diversas políticas que han pretendido conciliar los múltiples intereses y necesidades que existen en torno al sector agrario; algunas han operado con éxito, otras no reunieron los elementos necesarios para que su resultado fuera satisfactorio. En la medida en que el tiempo transcurrió se fue evidenciando más tangiblemente el fracaso de las políticas hacia el sector rural, de forma que resultó imposible soslayar la enorme contradicción que se había originado: por un lado, modernización agropecuaria concentrada en unas cuantas manos; por otro, la existencia de una agricultura tradicional de subsistencia, que incluía a la mayoría de la población campesina (Restrepo, op. cit).

Lo anterior pone de manifiesto algunos de los problemas más urgentes que se han presentado en el país hasta nuestros tiempos: por una parte, se concentraba la propiedad en pocas manos, había retraso en el proceso productivo y creciente importación de alimentos; por otra, en la agricultura tradicional había atomización y carencia de propiedad agrícola –provocando subocupación, desocupación y migración rural-, uso irracional de tierras aptas para el cultivo y disminución en el ingreso de la población rural provocada por la baja productividad de la tierra y de la mano de obra. Finalmente, el acaparamiento de la propiedad y la sustitución de la producción tradicional por la que incorporó tecnología moderna en algunas regiones, conllevó a la formación de un excedente de mano de obra, y a una cada vez mayor diversidad de problemáticas (Barkin, 1978).

¹⁰ La Ley de Terrenos Baldíos, Nacionales y Demasías, de 1950, establecía que dichos terrenos podían ser vendidos, regalados o rentados por el Estado a particulares, llegándose a distribuir en promedio 1626 hectáreas por cada particular; ese periodo dio prioridad al reparto individual sobre el colectivo, ya que el promedio de hectáreas por ejidatario era de 9.27 (Reyes, 1992: 75).

Las dificultades que ha enfrentado México para alcanzar mayores niveles de producción no se deben, a decir de Restrepo (1986), a falta de recursos naturales y humanos, ni de capacidad técnica de los agricultores. Es el funcionamiento del sistema y el proceso que ha generado la expansión del sector moderno a costa del tradicional donde está la clave para entender una parte muy importante de nuestros problemas agrícolas; este investigador considera necesaria la puesta en marcha de procedimientos que permitan la construcción de una transición entre la agricultura tradicional y la moderna, consistentes con un mejor aprovechamiento de su potencial productivo y la elevación general del bienestar de la población.

b) La presencia de vías de comunicación era indispensable para lograr aumentar la explotación de la tierra en forma capitalista, lo cual constituía el principal objetivo planteado por el Estado. En parte, debido a la ausencia de estos medios, la comercialización de los productos estaba limitada. Poco a poco se construyeron caminos que fueron comunicando las distintas regiones del estado, creando un vínculo al interior y con el exterior; en los años 30 se construyeron carreteras pavimentadas, el ferrocarril panamericano se amplió lentamente en la primera mitad del siglo XX, llegando finalmente a casi todas las cabeceras municipales del estado; el ferrocarril del sureste se construyó en los 30, comunicando con los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán. En los años 50 se terminó la carretera panamericana, llegando a la frontera con Guatemala.

A través de estas vías ha sido posible disminuir los costos de los productos y por lo tanto venderlos a precios más competitivos. Asimismo, su presencia ha facilitado la movilización espontánea de grupos de campesinos en búsqueda de tierras susceptibles de ser colonizadas y de ser adjudicadas en dotación, incluso en territorios distantes. Algunos de estos colonizadores son los mismos que han participado en la construcción de estas nuevas vías de comunicación, algunos otros han sabido de esta posibilidad a través de comunicación informal entre conocidos. De esta forma, grandes extensiones de los estados de Tabasco, Chiapas, Veracruz, Campeche y Quintana Roo han sido pobladas recientemente a través de estos mecanismos de movilización poblacional.

c) En este periodo se realizaron medidas tendientes a proteger la propiedad privada, pretendiendo impulsar la ganadería y la producción agrícola extensiva. En 1942 se determinó

que serían inafectables los terrenos dedicados a la ganadería que no excedieran de 300 hectáreas y hasta 50 mil has. en tierras de mala calidad. Aunado a esto, se estableció que las propiedades donde se hubiera mejorado la calidad de la tierra a través de cualquier inversión de los dueños no podría ser afectada, independientemente de su extensión territorial; asimismo se planteaba la posibilidad de juicios de amparo contra dictámenes de adversos y se expedieron certificados de inafectabilidad que protegieron millones de hectáreas de producción agrícola y ganadera de cualquier posibilidad de reparto agrario, favoreciendo claramente la conservación de los latifundios desde la propia legislación (Salazar, op. Cit.).

3) Orientación social del reparto de tierras.

Desde 1960 se llevaron a cabo diversos procesos que provocaron el desplazamiento de miles de campesinos de sus formas tradicionales de reproducción, pero no les fue ofrecida la posibilidad de integrarse nuevamente a otro tipo de relaciones de producción; en este tiempo numerosos territorios se integraron a la explotación capitalista a través de la explotación petrolera¹¹, la construcción de presas hidroeléctricas¹², el impulso a la ganadería¹³, el desarrollo de zonas turísticas, el crecimiento de zonas urbanas, la explotación forestal; esto provocó el aumento de la presión sobre la tierra y el fortalecimiento y radicalización del movimiento campesino. Chiapas se convirtió en territorio destinado para la explotación de sus enormes recursos naturales, sin embargo la población campesina que fue afectada no encontró respuesta en las instituciones gubernamentales para reconstituirse; esto provocó un enfrentamiento directo entre ambos grupos, ya que el gobierno se convirtió en la instancia a través de la cual el campesino sería explotado y despojado, sin plantear alternativas de cambio.

Paralelamente a esta situación, como se mencionó en el anterior apartado, la creación de NCPE se convirtió en la alternativa para muchos campesinos, siendo una medida mediante la cual se dotaba de tierras a los solicitantes en lugares distintos a los de origen, incluso en otros estados del país. En la década de los 60 éste se convirtió en el principal mecanismo para resolver

¹¹ Se descubrieron mantos petrolíferos en el norte del estado, en los municipios de Reforma, Estación Juárez y Pichucalco; también en Trinitaria, Las Margaritas, Los Altos y en la selva Lacandona.

¹² La Angostura, Chicoasén, Malpaso, Peñitas, cuya existencia implicó la afectación de grandes extensiones de tierra dedicadas a la agricultura.

¹³ Chiapas se convirtió en uno de los tres estados con mayor producción ganadera.

solicitudes de tierras¹⁴, distribuyéndose los territorios de los estados del sureste que contaban con muy baja densidad de población; sin embargo esto ocasionó otros problemas, como aquellos derivados de la adaptación sociocultural y ecológica, pues los nuevos habitantes desconocían el manejo de los recursos que les proporcionaba el nuevo hábitat.

En el caso de la colonización ejidal, el Estado buscó reorientar su propia inversión hacia estas zonas marginadas, otorgándola no sólo para la explotación económica sino también social y organizativa. El objetivo que se persigue colonizando esas regiones es la distribución de tierras baldías o redistribución de tierras en explotación con el fin de utilizar los recursos naturales inexplorados para acelerar el desarrollo económico y social (Nelson, 1977; CIES, 1959). El gobierno usaba como fundamento la necesidad de aumentar las áreas productivas y la propia producción para así resolver los problemas derivados del crecimiento poblacional, entre los que se encontraba la presión demográfica sobre la tierra y la exigencia de una gran cantidad de familias campesinas que por diversas circunstancias se encontraban sin tierras propias donde trabajar para obtener su sustento (Barkin, 1978).

En Chiapas, la selva lacandona en el municipio de Ocosingo ha sido el principal espacio destinado para la colonización, ya sea a través de la migración espontánea o dirigida por el gobierno; esto ha provocado la presencia de miles de campesinos provenientes de distintas regiones del país, que pertenecen a “diferentes culturas, diferentes lenguas, distintas experiencias según los lugares de origen” (Pohlenz, 1985:72, citado en Leyva y Ascencio, 1996:19). Es así como se han gestado en este territorio procesos sociales muy complejos y particulares de sus propias condiciones sociohistóricas, por lo cual es considerada por Leyva y Ascencio como una unidad socionatural heterogénea.

Sin embargo, el gobierno federal decretó en 1978 la existencia de la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules, con fines ecológicos conservacionistas, la cual comprende una superficie de 331 200 hectáreas (<http://www.conanp.gob.mx/transparencia/doc/juridico/decretos/RB/Montes-Azules12ene78.pdf>); esta decisión afectó a miles de campesinos que se habían establecido en la región y que fueron amenazados con ser desalojados. Este tipo de

¹⁴ De 1965 a 1976 se crearon casi el 70% de los NCPE.

medidas contribuyeron a incrementar la violencia y vulnerabilidad de aquellos que buscaban desesperadamente una alternativa territorial para establecerse y continuar con sus formas tradicionales de reproducción.

A pesar de existir la posibilidad del reparto agrario a través de la dotación, no siempre ha existido la voluntad política para ejecutar estas disposiciones; esta situación encuentra su respaldo en la ley, ya que ésta no establece plazo para el otorgamiento de la posesión de la tierra una vez que ha sido publicada la resolución presidencial¹⁵. Frente a la ineficacia del gobierno, las invasiones de tierras se dieron con frecuencia generándose enfrentamientos entre los dueños de la tierra y los campesinos, sin olvidar que aquéllos contaban con la fuerza de los guardias blancas y defendían sus intereses a través de actos sumamente violentos¹⁶, auspiciados por el ejército, quienes también intervenían a favor de los dueños del capital .

A partir de estos enfrentamientos el gobierno definió su posición, considerando las invasiones como actos al margen de la ley que serían castigados, encontrando justificación legal a su posicionamiento a favor de los dueños de la tierra. Durante el sexenio del presidente López Portillo se anunció el fin del reparto agrario en el estado debido a que las tierras susceptibles de ser repartidas se habían agotado. Las medidas adoptadas por el presidente se referirían en lo sucesivo a incrementar la producción de las tierras ya repartidas, imputándoles a los ejidatarios ineficiencia por no lograr mayor productividad con sus recursos, en lugar de plantear la existencia de un problema estructural en la distribución de la tierra.

De 1979 a 1982 el gobernador Juan Sábines implementó diversas acciones administrativas que tenían como objetivo resolver decretos presidenciales que no habían sido implementados; sin embargo, su principal política agraria consistió en que el gobierno decidió comprar tierras a los dueños de grandes extensiones y venderlas a los campesinos solicitantes. Como se aprecia, aun en estos momentos, cuando los enfrentamientos estaban siendo muy violentos y se requería de acciones eficientes del gobierno, prefirieron invertir recursos del estado para comprar tierras en lugar de afectar a los dueños de las grandes extensiones. Los

¹⁵ En Chiapas en 1984 existían 59 resoluciones presidenciales sin ser ejecutadas, además se tiene el registro de resoluciones que tardaron casi 70 años en ejecutarse (Reyes, 1992:100).

¹⁶ Como el destrozo e incendio de viviendas campesinas, encarcelamientos, poblaciones que viven bajo el cerco militar, llegando hasta la masacre.

campesinos recibieron créditos para poder acceder a estas tierras, así como también fueron beneficiarios de programas asistenciales que planteaban alternativas en el ámbito productivo¹⁷; sin embargo, los beneficiarios sólo fueron los agremiados a la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el resto fueron marginados. Esta situación provocó la conformación de diversas organizaciones campesinas, como la Organización de Comuneros ‘Emiliano Zapata’ (OCEZ), la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la Unión de Uniones, CNPA, UNTA, CCI.

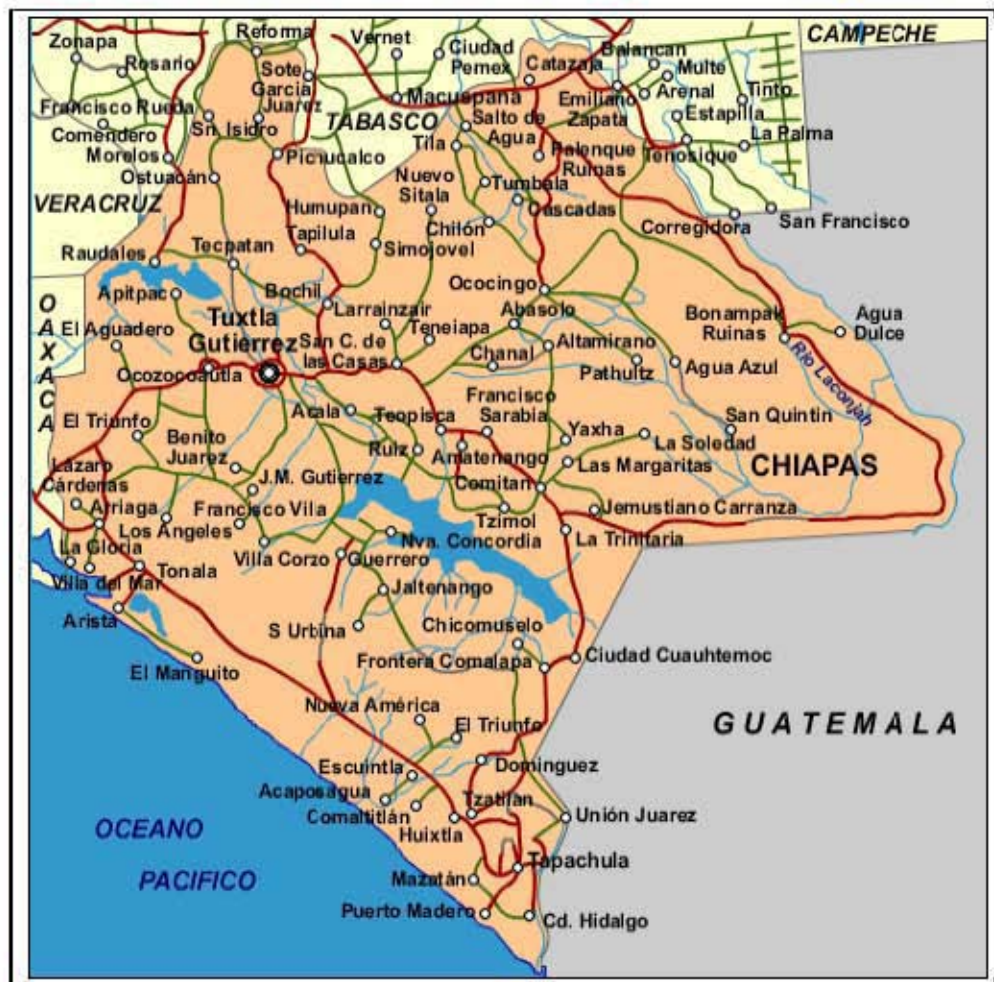
En 1984 el gobernador Absalón Castellanos planteó el Plan de Rehabilitación Agraria, el cual pretendía continuar con la compra de tierra pero para convertirla en terrenos ejidales. Los grupos beneficiados serían principalmente miembros de la CIOAC y de la OCEZ, ya que sus agremiados se encontraban en las zonas con más alto nivel de conflicto por la falta de tierras; sin embargo, los miembros de la CNC se opusieron fuertemente, generándose nuevas invasiones de tierras por integrantes de esta organización, e incluso enfrentamientos entre miembros de esta organización y de las independientes que se encontraban ubicados ya en sus nuevas tierras recién dotadas. Finalmente los principales beneficiados fueron campesinos no pertenecientes a ninguna organización. La forma como el gobierno llevó a cabo la distribución de tierras, agravó en lugar de solucionar el conflicto social, pues provocó enfrentamientos entre las diversas organizaciones que se encontraban en disputa.

A pesar de las leyes aprobadas a lo largo de las décadas, las condiciones de vida de los campesinos chiapanecos no cambió mucho, pues no existió la intención de resolver el problema agrario de manera estructural, es decir, afectando el acaparamiento que existía de la tierra. La política de reparto agrario que se efectuó a través de los años tuvo como objetivo la conservación de las propiedades privadas y la expansión de miles de campesinos sobre terrenos nacionales, los cuales eran de baja calidad y se encontraban fuera de la ruta de los servicios públicos que hubieran podido proporcionar mejores condiciones de vida. Lentamente se fueron transformando las rígidas relaciones de producción entre patrones y campesinos, pues aun se encontraban peones acasillados, mozos o baldíos en la década de los 60; poco a poco los campesinos fueron adquiriendo conciencia de su papel dentro de este proceso y se fueron

¹⁷ Se les hizo entrega de semillas de alta calidad, fertilizantes e insecticidas; se les facilitó el acceso a tractores, yuntas de bueyes y mulas, así como también a bombas y desgranadoras; les entregaron seguros de vida.

organizando hasta llegar a tomar la justicia por su propia mano a través de la invasión de tierras. La zona del norte de Chiapas -dentro de la cual se encuentra la zona ch'ol- también padeció las injusticias provocadas por la enorme desigualdad social; esto ha sido explorado por José Alejos en sus trabajos *Mosojäntel, etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas* (1994) y *Ch'ol/ kaxlan* (1999). En el contexto del reparto agrario, esta región tuvo dos momentos de clímax: el primero en 1936, cuando surgió una oleada de toma de tierras en toda la región ch'ol, y el segundo de 1974 a 1979, periodo en que se dieron más de 16 desalojos de campesinos mediados por el exceso de violencia ejercida por pistoleros, cuerpos de seguridad y soldados (García de León, 1979).

MAPA 1. Municipios de Chiapas



www.mundoaldia.com/mexico/mapas/chiapas.gif

En este contexto de enfrentamiento, violencia y reparto de tierras nacionales, se encuentra el tiempo en que algunos ch'oles habitantes del norte de Chiapas decidieron migrar a Calakmul en búsqueda de mejores condiciones de vida. En una primera aproximación puede resultar sorprendente o incomprensible que miles de campesinos procedentes de esta región montañosa, sumamente fértil y templada, hubieran decidido trasladarse a Calakmul, zona de selva a cientos de kilómetros de distancia, sin yacimientos superficiales de agua potable y sumamente calurosa. Sin embargo, los protagonistas de esta historia perfectamente recuerdan hoy el exceso de violencia de que fueron víctimas en aquellos años, cuando existía un enfrentamiento directo y cruel incluso entre los mismos compañeros de comunidad, divididos entonces por la imperiosa necesidad de luchar para conservar el pequeño espacio de tierra que esperaban heredar a sus hijos.

La historia que se narrará a continuación surge precisamente a partir de estos violentos acontecimientos; sin embargo, el punto de partida no se encuentra en la salida de estos campesinos de sus lugares de origen, sino en el momento de llegada a la tierra prometida; es justamente entonces cuando se comienza a gestar un nuevo espacio social, sumamente cercano al anterior pero al mismo tiempo diferenciado, con la llegada a cuentagotas, familia por familia, incorporándose sin tacha al tejido social que retrotrae dolorosamente las reminiscencias del pasado; asimismo, es también a partir de ellas que resulta posible construir un espacio de sobrevivencia y continuidad con su cultura ancestral. El trabajo no pretendió profundizar en las experiencias de vida previas a la migración, es por ello que siempre me mantuve respetuosa de los recuerdos que, al respecto, los carmelitas quisieron regalarme. Sin embargo, el mundo carmelita se encuentra poblado de Chiapas en cada uno de sus rincones, todas las narraciones inevitablemente comienzan o terminan ahí, todos sus caminos llevan a Chiapas.

2.2 Calakmul, Campeche.

Se ha establecido ya un amplio contexto que permite comprender cómo surgieron los movimientos migratorios en Chiapas a partir de las condiciones de injusticia y desigualdad de que fueron víctimas los campesinos; y en particular ha sido abordado el proceso de colonización del trópico mexicano en los últimos años. Al incluir estos elementos se ha establecido el marco que ubica la problemática de que da cuenta nuestra investigación. A continuación se presenta la

historia contemporánea de la región de estudio: la Península de Yucatán en general, y el municipio de Calakmul en particular; para ello se describirán las características de los últimos movimientos poblacionales, los cuales permiten comprender y ubicar los procesos sociales que nos interesan; asimismo, se describe el panorama geográfico de la región.

El área que corresponde a la Península de Yucatán forma parte de la zona de influencia que tuvieron los mayas desde la antigüedad; sin embargo, la región se ha ido transformando en la medida en que nuevos procesos sociales han tenido lugar. Esta parte de México tiene una historia que en gran medida sólo se explica a partir de las migraciones, las cuales se pueden identificar claramente desde mediados del siglo pasado con los desplazamientos generados por la guerra de castas. Esta guerra provocó un intenso movimiento migratorio a ambos lados de la actual frontera de México con Guatemala y Belice, por lo cual algunos de los actuales habitantes de dichos países descienden de la población maya que buscó refugio en las tierras al otro lado de la frontera. Desde mediados del siglo XVIII, esta región adquirió relevancia nacional, ya que se inició la explotación de los valiosos recursos naturales que en ella se encuentran, como maderas preciosas, especies exóticas de animales, o la extracción del chicle, elemento que fue el motor de una importante industria (Vadillo, 1999). Siempre existieron, desde la guerra de castas, establecimientos humanos ubicados en esta región fronteriza, la cual incluye el sur de los estados de Campeche y de Quintana Roo en la parte mexicana; estos asentamientos se pueden sistematizar en tres grandes oleadas migratorias:

PRIMERA. La explotación de maderas preciosas y de chicle se inició en nuestro país durante el siglo XIX, principalmente en los bosques tropicales de los estados del sureste. Fue a mediados del siglo cuando tuvo lugar el auge de la explotación maderera y chiclera, pues comenzaron de forma sistemática las concesiones forestales otorgadas a compañías extranjeras o nacionales para la explotación de la selva. Las zonas productoras más importantes eran: el estado de Campeche –aportando 52% de la producción nacional- y el estado de Quintana Roo –productor de 44%- (Heuer, 1945). La industria chiclera atrajo gran cantidad de personas que llegaron a trabajar como jornaleros provenientes de estados aledaños, con lo cual se inició la explotación a gran escala del árbol del chicozapote; al terminar la temporada anual, estos migrantes estacionales regresaban por unos meses a su lugar de origen o a los pequeños pueblos que se encontraban establecidos en la región.

MAPA 2. Municipios de Campeche



(http://www.campeche.gob.mx/Campeche/Estado/Mapa/Mapa_geo.php).

El tipo de poblamiento que se estableció entonces consistía en una central maderera o chiclera ubicada cerca de la frontera, la que fungía como centro receptor de provisiones, madera y chicle, y desde ella se abastecía a los chicleros; los hombres se internaban en la selva donde se establecían los campamentos, cada uno compuesto por quince o veinte trabajadores, quienes cambiaban de lugar a medida que se agotaba la producción. Un aspecto importante que sucede en la actividad chiclera, es que ésta integra rápidamente a la mujer al proceso productivo como un trabajador más, ya que se convierte en parte valiosa y reconocida en la estructura del trabajo chiclero a través de sus actividades como cocineras de las centrales y hatos (Ponce, 1997).

Las condiciones de trabajo en la selva eran infrahumanas: jornada de trabajo excesivamente larga y alimentación pobre. Los accidentes laborales eran muy comunes, así como también las enfermedades propias de la miseria (tuberculosis, paludismo, anemia e infecciones intestinales), las cuales eran alimentadas por las condiciones climáticas. También gran parte de los trabajadores desarrollaron alcoholismo y sufrieron enfermedades venéreas

producto de las condiciones en las que vivían: ocho meses en la selva, aislados totalmente de todo, con nulas posibilidades de higiene. Sin embargo, la montaña también significó para los trabajadores libertad y aventura, aspectos que sirvieron como atracción para iniciarse en dicha actividad (Heuer, 1945).

Hasta 1940, la economía de estos estados descansó en la actividad extractiva, primero fue el palo de tinte, posteriormente el chicle acompañado de las maderas preciosas. En la década de los 40 el número de trabajadores oscilaba entre ocho y diez mil, o sea más de 10% de la población del estado trabajaba y vivía directamente de la chiclería. Esta actividad representó una economía de enclave, típicamente caracterizada por la estrategia de explotación del trópico húmedo que desarrollaron los países de esa región a partir del siglo XIX; como en todos los casos, sólo se trataba de bonanzas económicas pasajeras producidas en la medida en que las riquezas naturales representan fuentes de materia prima para procesos industriales ubicados fuera de nuestras fronteras, principalmente en países desarrollados -el principal beneficiario de esta industria era Estados Unidos- (Chenaut, 1997). A pesar de la importancia de esta actividad a nivel nacional, las ganancias fueron mínimas para los trabajadores, la industria no logró impulsar el desarrollo regional ni elevó la calidad de vida de los pobladores, por lo que una gran parte regresó a su lugar de origen, aunque no todos actuaron así, ya que algunos de ellos permanecieron siendo los precursores de la colonización de la selva campechana, como lo veremos a continuación.

SEGUNDA. Esta segunda oleada de migración surgió a partir del otorgamiento de tierras ejidales, por lo cual campesinos sin tierra, muchos de ellos indígenas de diferente origen étnico, llegaron de distintos puntos del país -principalmente de distintas regiones de Campeche, Yucatán y Veracruz-, lo cual ayudó a consolidar el poblamiento de esta región. El proceso comenzó aproximadamente en 1928, durando hasta la década de los 70, aunque la mayoría de las solicitudes de dotación ejidal en la región se tramitaron entre 1928 y 1940. La dotación de tierras constituyó el primer paso para anclar a los campesinos a la tierra, ampliando la frontera agrícola y dinamizando las estructuras de funcionamiento de las poblaciones asentadas en esta región; sin embargo, no todas las personas que solicitaron tierra recibieron la dotación en ese periodo, sino que tuvieron que esperar varios años para que eso sucediera (op. Cit.).

Como se mencionó, la actividad chiclera existía con fuerza todavía a mediados del siglo XX, lo cual indica que el poblamiento trashumante que la caracteriza coexistía paralelamente con los primeros intentos colonizadores de la selva campechana, a pesar de que ambas formas de existencia puedan resultar antagónicas. Sin embargo, dado que la colonización de estas tierras se dio lentamente, lo mismo que la decadencia de la industria chiclera, algunos de los individuos que se habían dedicado durante años a extraer chicle tuvieron la oportunidad de elegir arraigarse a la tierra en la que habían transitado, solicitando al gobierno que les dotara con territorio para formar su propio ejido (Ponce, op. Cit.).

TERCERA. La colonización estipulada en la Ley correspondiente del año 1962, tenía por objeto crear una agricultura moderna y mecanizada a través de los Nuevos Centros de Población Ejidal. Es por esto que en los años sesenta se incrementaron las vías de comunicación en el sur y sureste del país; asimismo, se impulsaron planes regionales de desarrollo poniendo mayor interés en ciertos cultivos comerciales regionales y en la ganadería. En los setenta, la migración a esta zona aumentó notoriamente; el volumen de población atraída fue entonces mucho más del doble que toda la que llegó al lugar entre 1928 y 1970 (Nolasco, Molina y Bravo; 1990).

Desde que se implementaron estos programas de desarrollo, esta zona se convirtió, con el transcurso de los años, en lugar de recepción de campesinos que no tenían oportunidades de obtener tierras en el centro y norte del país, o en las mismas áreas pobres que limitan el trópico. Lamentablemente, no todas las tierras ubicadas en el sureste del país son aptas para la agricultura, por lo cual la demanda de la población sin tierra no queda satisfecha (Szekely y Restrepo, 1988).

Como se explicó anteriormente, Campeche fue uno de los sitios elegidos por el gobierno para fomentar la producción agropecuaria, el objetivo era promover establecimientos permanentes; esto se realizó a partir de la distribución de la tierra en ejidos en diversas regiones del estado, entre ellas, el actual municipio de Calakmul. El proceso fue largo, ya que cientos de campesinos llegaron de manera espontánea a la región y tardaron mucho tiempo en recibir legalmente la dotación de la tierra que habían estado trabajando. Cabe mencionar que la existencia de este municipio es muy reciente, pues fue el 31 de diciembre de 1996 cuando se

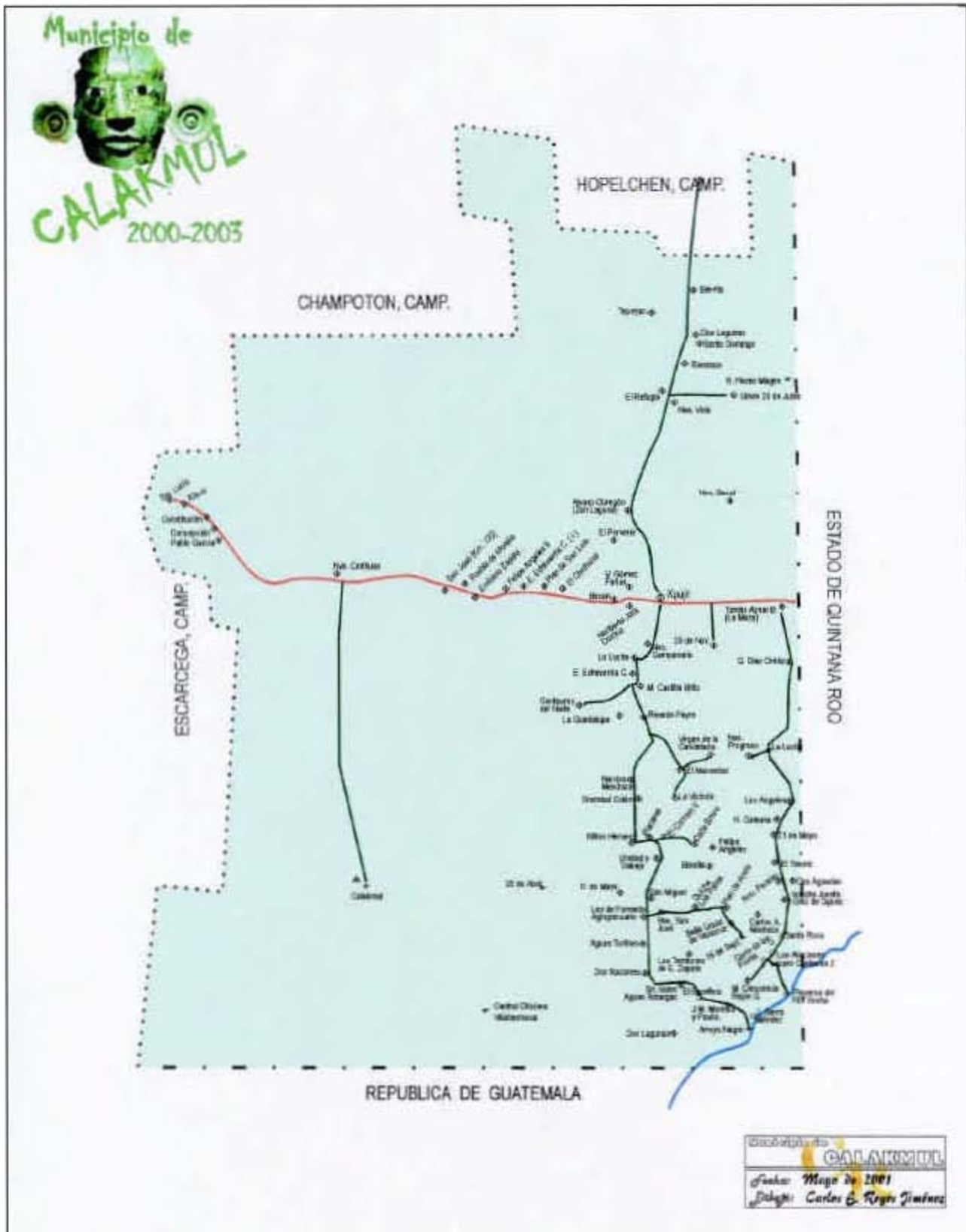
creó como una respuesta a la necesidad de la región de obtener capacidad de autogestión y administración; el territorio elegido incluyó 48 localidades que formaban parte del municipio de Champotón y 66 de Hopelchén. La cabecera municipal es Xpujil (SEMARNAP, 2000).

Campesinos de diversos estados de la República Mexicana, pero especialmente de Michoacán, Durango, Coahuila, Tabasco, Chiapas, Veracruz y Oaxaca, migraron hacia este municipio del estado de Campeche. En la década de los setenta, indígenas y campesinos del centro y norte del país que no habían podido ser ubicados en los márgenes del río Candelaria y en los terrenos de los municipios de Carmen, Champotón y Campeche, fueron asentados en el municipio de Hopelchén, actual municipio de Calakmul. El segundo proceso migratorio se dio en los costados de la carretera federal Escárcega-Chetumal y al sur de la región de Xpujil. En los ochenta, los problemas de la tierra en Chiapas, Veracruz y Puebla¹⁸, propiciaron la llegada masiva de campesinos al sur de Campeche; en esta ocasión se asentaron cerca de la frontera con Guatemala y Belice, y en los límites con Quintana Roo. En los noventa, como resultado de los desplazamientos de indígenas de los altos de Chiapas y de Ocosingo, se establecieron al sur del municipio de Hopelchén, hoy Calakmul. En 1990 se tiene el registro de la llegada de 900 migrantes por año; esta tasa es bastante alta si se toma en cuenta que escasea el agua, que no todos los suelos son aptos para la agricultura, que hacen falta caminos, servicios médicos y educativos más eficientes (Gobierno del Estado de Campeche, 1997).

Los primeros asentamientos que se formaron fueron los ubicados en el norte de Calakmul, a principios de la década de los setenta; la zona sur, por su parte, fue colonizada a finales de los setenta y principios de los ochenta. Dado que ahí se encuentran las comunidades más recientes, han sido las últimas en recibir los servicios básicos como agua entubada, luz eléctrica y teléfono, aunque hay algunas que todavía no reciben esos beneficios. Sin embargo, todas las comunidades cuentan con promotores comunitarios de salud y escuela primaria, aunque muy pocas cuentan con telesecundaria.

¹⁸ Los principales problemas que se han identificado incluyen el deterioro ecológico de los territorios que habitan los campesinos por escasez, mala calidad y presión demográfica sobre la tierra, caciquismo, expoliación, conflictos políticos y sociales o falta de acceso a una tecnología apropiada. (Simmons, Díaz-Briquets y Laquian; 1978).

MAPA 3. Municipio de Calakmul



En la actualidad coexisten en Calakmul aproximadamente 25 mil personas que colonizaron la región en los últimos 30 años. Algunas llegaron bajo programas de reubicamiento financiados por el gobierno; otras escucharon de la disponibilidad de tierras nacionales por medio de los rumores y de la comunicación informal, salieron del lugar donde vivían en ese momento en búsqueda de dicha oportunidad, y permanecieron en ellas hasta que su situación fue legalizada en la forma de ejidos. Estos individuos están organizados en 183 comunidades; sus habitantes provienen de 23 estados de país y hablan más de 17 lenguas diferentes; algunos de ellos cuentan con una ruta migratoria que incluye la permanencia en distintos lugares antes de decidir establecerse en Calakmul. Dadas las dificultades, muchos de los colonos originales decidieron migrar a otro sitio; sin embargo, muchas personas han decidido mantenerse ahí, asimismo continúa llegando gente (SEMARNAP, op. Cit.).

El sureste de Campeche no es sólo una frontera agrícola, también es una zona de amortiguamiento para la Reserva de la Biosfera de Calakmul. La Reserva fue creada por decreto presidencial el 23 de mayo de 1989, dentro del Sistema Nacional de Áreas Naturales de Reserva de la Biosfera. Su superficie consta de 16,805.98 km², los cuales abarcan dos zonas núcleo y una de amortiguamiento. Las zonas núcleo son superficies no alteradas, que alojan especies de flora y fauna que requieren protección especial, por lo cual las únicas actividades permitidas son la preservación y la educación ecológica. Por su parte, la zona de amortiguamiento está dedicada a actividades productivas, educativas y recreativas, así como de investigación aplicada y de capacitación. La superficie total de la Reserva está compuesta por terrenos ejidales, terrenos baldíos y nacionales (Gobierno del Estado de Campeche, op. Cit.).

Descripción Geográfica

El Municipio Libre de Calakmul tiene una demarcación territorial comprendida entre los paralelos 19° 12' 00" de latitud norte y 17° 48' 39" de latitud sur, y los meridianos 89° 09' 04" de longitud este y 90° 29' 05" de longitud oeste, abarcando una superficie de 16 805.80 km². Colinda en su parte norte con los municipios de Champotón y Hopelchén, de los cuales se desmembró; al sur con la República de Guatemala; al sureste con el país de Belice, al este con el estado de Quintana Roo y al oeste con los municipios de Carmen y Escárcega (Gobierno del Estado de Campeche, 1999).

- Flora.

Calakmul alberga zonas en gran parte cubiertas por selvas altas y medianas con baja densidad de población. La selva es en su mayoría bosque siempre verde, los árboles más grandes miden de 25 a 35 metros; los árboles que pierden su follaje en la temporada de sequía son del 25 al 50%. También cuentan con especies que miden de 15 a 25 metros y algunas pequeñas que miden menos de 15 metros de altura; de ambas pierden su follaje en la época de secas del 25 al 75% de las especies. A continuación presento la distribución de estos árboles en la región.

BOSQUE USO DE LA TIERRA	PROPORCIÓN DE LA TIERRA EN CAMPECHE	PROPORCIÓN DE LA TIERRA EN CALAKMUL
Bosque siempre verde	1%	6%
Bosque medio	49%	20%
Bosque pequeño	9%	10%
Acahual	22%	43%
Campos agrícolas, cuerpos de agua, pastizales, poblados, etc.	17.4%	21%

Fuente: Haenn, 1999.

Estos bosques ofrecen numerosas especies útiles, entre las maderables encontramos el guayacán, la caoba, cedro, palo de tinte, mora y coroz; algunas especies son industriales, como chicozapote y hule; también hay especies forrajeras como ramón, y especies frutales como zapote negro, nance, mamey, ciricote, xanixté y guaya (Gobierno del Estado de Campeche, 1997).

- Fauna.

Contiene especies consideradas endémicas, amenazadas o en peligro de extinción, tales como ocelote, jaguar, jaguarundi, tigrillo, monos aullador y araña, hocofaisán, pavo ocelado, loro mejillas amarillas, tejón, serpiente de cascabel, nauyaca, armadillo, tepescuintle¹⁹, tsereque²⁰,

¹⁹ Animal de 60 cm. de largo y 30 cm. de ancho, de cuerpo abultado, color café con franjas blanquecinas a lo largo de su cuerpo; su cabeza tiene la forma de la tusa de orejas cortas, sus patas son tan bajas que parece arrastrar el abdomen en el suelo. Perteneció al orden de los roedores, se alimenta de frutas y de cereales que hurta de las milpas; es muy solicitado por su abundante y deliciosa carne. Habita entre cuevas o huecos grandes de árboles, es inofensivo (Pacheco, 1958).

²⁰ Nombre vulgar que en el sureste de México se da a una variedad del agutí, también llamado guaqueque, uco, agutí mexicano o tuza real. Es de color pardo oscuro con pintas blancas muy menudas (Barrera Vázquez, op. Cit.).

jabalí o puerco de monte, venado, entre otros (Ibidem).

-Agua.

El municipio está ubicado en un bosque tropical con marcados periodos de sequía, los cuales suceden cada cuatro años, frecuentemente causando problemas de alimentación. Además de esos periodos, cada temporada anual tiene su propio periodo de sequía, que dura tres meses. Tiene suelos porosos que absorben rápidamente el agua de la superficie; esto, aunado a las precipitaciones tan impredecibles, ha provocado graves problemas a la población que ha intentado establecerse ahí, ya que suelen carecer de agua la mayor parte del año. La única fuente de este vital líquido son concentraciones de agua o aguadas que se forman durante la temporada de lluvias; las más pequeñas se van secando gradualmente hasta desaparecer en su mayoría, las aguadas más grandes llegan a contener pescado.

Los primeros habitantes de la región tuvieron que obtener este recurso básicamente en la aguadas, las cuales servían lo mismo para que tomaran agua los animales, que para cocinar o para el aseo personal; también recogían el agua de lluvia durante la temporada. Esto nos muestra lo difícil que resultó la vida en esos tiempos y por qué muchas familias decidieron abandonar el lugar por la escasez del vital líquido (Stafford y Crespi, 1996). En la actualidad, algunas comunidades tienen aljibes que recogen el agua de las lluvias, lo cual les permite disponer de agua durante todo el año. Durante la temporada de secas son los camiones cargados con pipas de agua quienes proporcionan el agua a los ejidos. Aunado a esto, la mayoría de las familias cuenta con un tanque que les permite captar el agua de la lluvia.

- Suelo.

Aproximadamente el 60% de la tierra de Campeche es clasificada como selva, sólo 330 000 de sus 385 millones de hectáreas son consideradas productivas por las autoridades estatales. Los suelos de la región son generalmente delgados y pobres para el cultivo agrícola. De acuerdo con el sistema de clasificación maya utilizado a lo largo de la Península, el tipo predominante de suelo en esta región es *Tzek'el y lu'um*. El *ya'ax-hom* contiene una capa superficial de humus, lo cual lo hace adecuado para la agricultura. Por otro lado, tanto el *ak'alche*, *saskab* y el yeso son considerados por los campesinos suelos pobres para la agricultura, ya que sus propiedades no

permiten a las raíces desarrollarse adecuadamente. El siguiente cuadro expresa la información con mayor claridad.

TERMINOLOGÍA MAYA	CARACTERÍSTICAS	TIPOS DE VEGETACIÓN CULTIVOS
Tzek'el	Tiene fragmentos de piedras calizas, gran cantidad de materia orgánica, drenaje muy eficiente y baja productividad	Caoba, cedro, chicozapote, maíz, frijol, cítricos
Pus lu'um	Drenaje eficiente, baja productividad	Caoba, cedro, chicozapote, pastizales, cítricos, maíz
Kan kab	Suelo fecundo, profundo, buen drenaje	Vegetales, maíz, caña de azúcar, árboles frutales
Ya'ax hom	Suelo fértil con una capa gruesa de humus, drenaje moderadamente bueno	Maíz, frijol, chile, pastizal
Ak'alche	Drenaje deficiente, inundaciones temporales y baja productividad	Arroz, pastizal, caña de azúcar
Saskab	Suelo amargo, quebradizo, con grandes cantidades de carbonato de calcio	Ninguno; puede utilizarse para la construcción
Yeso	Yeso	Ninguno

Fuente: Haenn, 1998.

- Clima.

El clima es subhúmedo, con una temperatura anual promedio de 25°C. Diciembre y febrero son los meses más fríos con temperaturas aproximadas de 2°C y con menos precipitación pluvial, sin embargo una capa de niebla cubre el área muy temprano en las mañanas. Abril, mayo y junio son los meses más cálidos del año, con temperaturas de hasta e 41°C; en estos meses comienza usualmente la lluvia, sin embargo llueve de manera impredecible: se tienen datos de graves condiciones de sequía así como de inundaciones ocasionadas por huracanes (Ibidem).

Vida Cotidiana

- Recursos económicos.

El municipio está habitado por familias de campesinos que trabajan directamente la tierra

utilizando sus propios medios de producción con el fin de satisfacer directamente sus necesidades básicas. En algunas ocasiones los campesinos deben vender parte de su cosecha, su fuerza de trabajo, o ambas cosas con el objeto de adquirir ciertas mercancías. Se organizan en unidades pequeñas de producción donde predominan las relaciones no salariales; sin embargo, esto no sucede así para la producción del chile jalapeño, principal cultivo dedicado a la comercialización. Sus posibilidades de acumulación son limitadas o nulas, y su fin principal es asegurar la sobrevivencia. Desde hace algunos años la migración permanente o estacional se ha convertido en una fuente importante de recursos económicos; la mayoría de las familias cuenta con alguno de sus miembros que ha inmigrado a alguna ciudad cercana (Xpuhil, Villahermosa, Chetumal, Cancún, Mérida), o a Estados Unidos, donde existe una tendencia migratoria hacia Alabama.

- Vivienda.

Las casas eran en un principio mayoritariamente de madera con techos de guano (palma encontrada en la región); sin embargo, con el transcurso del tiempo y en la medida que el gobierno ha apoyado económicamente la zona, aquellos materiales han sido sustituidos gradualmente por techos de lámina. Algunas casas tienen piso de cemento, otras sólo tienen tierra alisada; algunas viviendas constan de una construcción independiente destinada para la cocina y otra de habitación; otras casas son construcciones únicas donde se alberga tanto la cocina como la habitación. Las viviendas varían de acuerdo a la capacidad económica, el uso y el origen étnico de los habitantes. Entre los familiares de migrantes a Estados Unidos es posible encontrar casas de ‘material’ o cemento. Como no se cuenta con suministro de gas, la calefacción se obtiene por medio de leña, la cual se consigue en la propia milpa o en espacios convenidos por la comunidad; los habitantes de la región se surten de este recurso, por lo general, varias veces a la semana, aunque algunas familias cuentan con capacidad de almacenaje. Recientemente algunas familias han comprado estufas de gas, por lo cual tienen que comprar el tanque de dicho combustible en alguna ciudad cercana.

- Forma de cultivo.

Las comunidades que viven en esta región de Campeche se dedican básicamente a la agricultura, de la cual obtienen el sustento para su vida cotidiana. La técnica de cultivo utilizada en la parcela es la de roza-tumba-quema, que consiste en hacer un claro en el bosque para luego

quemar la vegetación; antes de que inicien las lluvias se siembran las semillas en surcos poco profundos hechos con palos puntiagudos, llamados coas. Cuando sólo se siembra maíz, la tierra pierde su fertilidad rápidamente, por lo cual se utiliza la práctica de intercalar sus cultivos, la cual prueba su eficiencia para proteger al suelo de la pérdida de nutrientes y prolongar su vida útil. Con esto se logra también restringir el espacio robado a la selva (Acevedo, 1990).

El número de hectáreas para constituir la parcela que les fueron otorgadas en dotación a cada ejidatario es entre 20 y 50 aproximadamente. Además, cada núcleo de población debía contener una parcela para la escuela, otra para la unidad agrícola industrial para la mujer, y un espacio para la zona urbana (Registro Agrario Nacional, 1974). La mayoría de las parcelas están ubicadas a varios kilómetros de los poblados, el rango de distancia puede ser menor a un kilómetro o llegar a exceder los diez. Los medios de transporte con que cuentan para llegar a las parcelas son el caballo, la bicicleta o el acceso a pie. El tiempo que tardan en llegar puede ser de unos minutos a varias horas, por lo cual algunos campesinos deciden pernoctar en las parcelas para seguir trabajando al día siguiente.

Los principales cultivos de la región son el maíz –que se utiliza para autoconsumo–, y el chile jalapeño –que se comercializa en la región–. Algunos campesinos tienen diversificados los cultivos en sus parcelas, algunos de los cuales son: maíz tornamil, tomate, frijol, yuca, camote, macal²¹, calabaza, chihua, ibes²², xpelón²³, chihua²⁴, guaya²⁵, cultivos de cobertura, sandía, papaya, melón y arroz. Además, se siembran cultivos en los alrededores de la vivienda (solar) de los que se sirven para la alimentación o la curación de enfermedades comunes; entre estas especies encontramos principalmente frutales como guaya, plátano, cítricos, yerbamora, papaloquelite, cilantro, entre otros.

²¹ Planta de tubérculos o tallos comestibles. Puede tratarse de un bejuco (*Dioscorea bulbifera* L) o de una hierba de hojas grandes (*Xanthosoma malanga* L.) (Kay, 1979).

²² Variedad de frijol (*Phaseolus lunatus*). Nombre común de una leguminosa cultivada en el sureste del país (Barrera Vázquez, 1980).

²³ Leguminosa de frutos comestibles parecida al frijol, se cultiva en los campos de la Península de Yucatán y del sueste de México; su nombre científico es *Vigna unguiculata* (Barrera Vázquez, op. Cit.).

²⁴ Tipo de calabaza de semilla grande (*Cucurbita argyrosperma* L) (Barrera Vázquez, op. Cit.).

²⁵ Árbol desde 20 cm. y hasta 20 m. Sus frutos son bayas de 1.5 a 2.5 cm. de largo, globosas, terminadas en punta aguda, verde amarillentas; contienen una semilla de 1 cm. de largo, ovoide, cubierta por un arillo carnoso amarillento de olor y sabor dulce. Especie restringida a la vertiente del Golfo de Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Pennington, T. D. y Sarukhan, J. 1998).

- Animales.

La gran mayoría de los habitantes se dedica también a la cría de animales de traspatio, principalmente pollos, aunque también encontramos pavos, conejos y patos. Estos animales son utilizados como alimento y ocasionalmente para la venta. Algunas personas cuentan también con ganado vacuno, porcino y caprino, el cual es utilizado a manera de ahorro, ya que suele ser vendido y aprovechado el dinero para solventar alguna necesidad económica.

- Medios de comunicación y transporte.

Su infraestructura de apoyo se centra en dos ejes carreteros centrales y una red de caminos rurales, los cuales son utilizados por camionetas de transporte público o ‘combis’ que pertenecen a algún individuo de cada comunidad. El servicio comienza por muy temprano por las mañanas, aproximadamente a las 5am salen las combis de cada comunidad, llegando a la cabecera municipal –Xpuhil- a las seis o seis y media, o a Chetumal entre 7 y 8; el retorno comienza desde las 10 de la mañana y aproximadamente hasta las dos, cuando regresa la última combi, o por las tardes cuando vuelven de Chetumal. Asimismo existe un sitio de taxis que ofrece servicio a todos los ejidos del municipio, cobrando precios altos si consideramos los escasos ingresos de los pobladores. Algunos de los habitantes de las comunidades tienen su propio vehículo, el cual suele ser utilizado también para dar fletes cuando se requiera. En cuanto a los caminos, éstos suelen estar en malas condiciones debido a la alta precipitación pluvial y al deficiente saneamiento de los mismos. También se cuenta con una aeropista ubicada en la localidad de Xpujil. El servicio postal se presta a través de dos sucursales localizadas en Xpujil y Centenario. En la región opera una radiodifusora concesionada al INI (Gobierno del Estado de Campeche, 1999). La distancia de las comunidades a las ciudades más próximas puede ser relativamente corta o incluso tomar más de una hora; esto depende de qué tan lejana esté, de los medios de transporte con que se cuente, y de las condiciones en que se encuentren los caminos, dado que en época de lluvias suelen quedar devastados, pues se inundan y quedan con enormes baches.

-Salud.

No todas las comunidades cuentan con una clínica, sin embargo las que sí la tienen dan servicio a las comunidades aledañas. También existen brigadas integradas por personal médico de la Secretaría de Salud que recorren las comunidades frecuentemente. En caso de algún

problema mayor se cuenta con algunas ambulancias que trasladan a los enfermos hasta Xpujil, y de no contarse ahí con los recursos necesarios se traslada hasta los hospitales de Chetumal. Por otro lado, en algunas comunidades se encuentra muy arraigado el uso de la medicina tradicional, principalmente en las comunidades que tienen integrantes indígenas, quienes conservan la consulta de curanderos, hierbateros o parteras.

- Educación.

Todas las comunidades tienen escuela primaria, pocas cuentan con telesecundaria y muy contadas tienen bachilleros. Por lo general los jóvenes tienen que trasladarse a las comunidades que cuenten con mayor nivel educativo; en algunos casos se trasladan diariamente y en otros es temporal, ya que se quedan a vivir en dichos lugares mientras dura el periodo escolar. Otra forma de recibir instrucción es mudándose a los internados que se encuentran en comunidades cercanas más no inmediatas, sin embargo suelen ser más costosos.

A pesar de que el sur del municipio cuenta con un elevado porcentaje de habitantes hablantes de la lengua ch'ol, la educación no se encuentra enfocada hacia esta población; por el contrario, dado que Campeche es una zona de habla maya yucateco, los maestros enseñan esta lengua a los estudiantes en una materia como parte del programa de educación bilingüe, y el resto del curriculum se enseña en español, pasando por alto las características particulares de la zona; esto provoca que la educación de los indígenas sea sumamente deficiente, ya que los niños aprenden el ch'ol como primera lengua y se ven forzados sumamente temprano a aprender el español pero en condiciones adversas. En el nivel de secundaria y bachillerato, se mezclan los alumnos de todos los orígenes culturales, ya que son unas cuantas comunidades las que cuentan con este servicio, además de que la educación siempre se da en español.

III. ELEMENTOS FUNDACIONALES DEL EJIDO ECII

Las primeras personas que llegaron al nuevo territorio provenían de distintas experiencias migratorias, aunque en su totalidad hablaban la lengua ch'ol y en su origen habían sido habitantes de diversas comunidades del norte de Chiapas²⁶. Se trataba de varios núcleos familiares que se habían conocido entre sí a lo largo de su infructuoso peregrinar por distintas regiones en el sureste del país -principalmente en los estados de Chiapas y de Campeche²⁷- donde, a través de conversaciones entre los mismos campesinos sin tierra habían conocido de la posibilidad de ser dotados con terrenos nacionales para formar un ejido. Entre ellos había un líder llamado Ricardo, quien decidió acudir a la Reforma Agraria para preguntar por una alternativa viable y real de asentamiento, pues ya lo habían intentado en ocasiones anteriores y no habían encontrado un lugar donde pudieran establecerse para el largo plazo. Le informaron que había terreno por Ixcán Río²⁸, los interesados tomaron algunas de sus más caras pertenencias, y decididos se dirigieron hacia los nuevos territorios.

Accedieron al interior de la selva a través de un camino creado por empresas dedicadas a la extracción de maderas preciosas y de chicle, a bordo de un camión maderero que se introduciría hasta el fondo del territorio virgen, llegando hasta el borde de la frontera con Guatemala. En su camino hacia el sur no encontraron otros poblados, sólo existía entonces un asentamiento en Zoh Laguna -lugar convertido en central maderera y chiclera-, y una pequeña tienda donde se localiza actualmente Xpuhil, la cabecera municipal de Calakmul. Fueron seis familias las que llegaron el 19 de mayo de 1972 a un territorio de selva virgen que hoy es conocido como el ejido de San Miguel. Se establecieron junto a una pequeña laguna que se había formado durante el tiempo de lluvias, comenzaron a tumbar el monte para hacer sus milpas y para construir pequeñas casas donde vivir, vieron que era buena la tierra pues producía maíz en abundancia y la lluvia era suficiente. Sin embargo, a la vuelta de pocos años comenzaron a sufrir la carencia de agua pues la laguna comenzó a secarse, a contaminarse, y a ser insuficiente para el consumo²⁹. Los trámites para legalizar el territorio como propio iban en marcha; fue entonces

²⁶ Ubicadas desde Tila hasta Salto de Agua.

²⁷ En Campeche en los municipios de Escárcega, Candelaria y Tenabo; en Chiapas la zona de la Selva Lacandona, Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas.

²⁸ En el actual municipio de Calakmul, cerca de la frontera con Guatemala, ver mapa 3.

²⁹ El territorio de la península de Yucatán se caracteriza por tener suelo poroso que impide la formación de

cuando un licenciado de la Reforma Agraria le comentó a don Ricardo:

“ya me decía un licenciado, me dice: oye, ven pa’ ca. Mira, no seas tonto, me dice, allá en la central chiclera -porque a esto le dicen Central Chiclera o Central Placeres-, ahí hay un arroyo, ¿por qué no vas a verlo?, anda vélo, allá puedes ir a asentarte ahí, ahí puedes vivir; ahí donde estás, dice, no hay agua, no hay agua, y ¿dónde van a agarrar agua?. Pues eso es cierto, le digo, pero ahí hay una lagunita ahí, le digo, ahí vamos a agarrar agua. Pero no les va a alcanzar. Bueno, hicimos caso de venir y ya lo vimos que sí, aquí tenía un poquito de agua el arroyo, ya vinimos. Entonces les digo, el que me quiera acompañar, vamos, el que no me quiera acompañar que dios lo bendiga, quédese a seguir chambeando como hemos hecho todo, así que yo de mi parte no les obligo, y tampoco no les puedo aconsejar, ustedes saben lo que hacen. Ai se quedaron los Velasco, se quedaron todos ahí. Ahora, nosotros nos venimos la mayoría pa’ cá; éramos esa vez como 20 ó 22 personas, ya nos jalamos para acá”.

Fue así como en 1977 llegaron los primeros habitantes a lo que hoy es conocido como el ejido de El Carmen II o Las Carmelas. Los nuevos colonos tuvieron que construir el nuevo lugar de asentamiento: las primeras casas, las primeras milpas, los primeros caminos internos en la comunidad y hacia sus trabajaderos, las primeras calles; todo ello haciendo uso de sus propias fuerzas y del conocimiento ancestral que tenían sobre el uso de los recursos de la naturaleza.

Ricardo- Ya empezamos a abrir las calles, empezamos a abrir los solares, a cortar monte, porque era monte, monte monte; ahorita como lo ve, ya se ve que ya es un pueblo, cuando nosotros venimos ¡no, era! Hay que destroncar, las calles tenían troncos con madera, y allá donde está el plantel de la escuela primaria, troncos de madera que sacamos, pero con pico y hacha, así escarbado que lo sacamos

(...)

No había carro, no había nada, todo era monte, aquí era por decir, puro caminar y caminar y caminar, todo el tiempo, la gente que se vinieron, caminando, no había Cristóbal Colón, no había Narciso Mendoza, no había Ricardo Payró, no había Castilla Brito, no había Carrizal, no había La Lucha, no había Campanario³⁰, todo esto era solitario, todo, todo”.

yacimientos de agua en su superficie, por lo que la mayoría de ésta se localiza en el subsuelo. En general cuenta con pocos ríos de bajo caudal y con pequeñas lagunas o aguadas que se forman temporalmente durante la época de lluvias, mismas que son utilizadas para el consumo humano; se secan lentamente y al mismo tiempo se ven contaminadas por los animales y por el uso cotidiano, siendo fuente importante de enfermedades.

³⁰ Nombres de ejidos del sur de Calakmul, en el camino de Xpuhil hacia ECII.

Este proceso fue de particular complejidad para las mujeres³¹, pues muchas de ellas se vieron obligadas a desarraigarse de su núcleo familiar (padres y hermanos) para seguir a sus esposos, aunque algunas de ellas no lo hubieran preferido. En el nuevo territorio se sentían perdidas, tristes, solas, fuera del orden social que había configurado sus vidas hasta ese momento; mientras los hombres tumbaban el monte y levantaban las milpas deslumbrados por la belleza de la imponente montaña virgen, las mujeres permanecían en sus casas, temerosas del entorno desconocido y amenazante, cuidando a los pequeños, echando de menos los recursos indispensables para sobrevivir y para reproducir las actividades cotidianas propias de su género, como agua para lavar y cocinar, plantas alimenticias conocidas, así como los espacios y la organización social que les permitiera visualizarse como parte de este proceso organizativo.

Elodia- ya me había arrepentido ya que llegué acá, ni modo, porque se veía horrible (ríe), estaba oscuro y puro monte. No había luz, pegaba de gritos de noche. ¡Dios mío! A mí me daba miedo, de que estaba feísimo el monte, eran unos palones gruesísimos y oscuros que se veían aquí. Me sentía como que si estaba yo perdida de la gente. Yo no me acostumbraba, no me daban ganas ni de comer, no me sentía yo bien, sentía yo todo muy feo... casi no había gente... no hay nada, puro hambre da, no hay nada de hierba, no hay nada. No se siente bien, se siente triste, dejando a su mamá lejos, y viene uno lejos... estuve triste como un año, casi no me iba yo a hallar. Me daba miedo pa' ir porque era pura montaña, y la luz, entra la noche y está oscuro”.

Ochoa (2005) encuentra que las mujeres de los ejidos Dos Lagunas Sur y Los Ángeles consideran los dos primeros años como los más difíciles en términos de adaptación, ya que es durante ese tiempo que se construye el orden social que exorciza el caos que parece imperar en el primer momento. Gradualmente se van delimitando los espacios dentro de los cuales cada persona puede encontrar su pleno sentido social e individual, me refiero a la construcción de la escuela, la iglesia, los espacios comunitarios de reunión, así como también a la confianza progresiva en el entorno natural y social, que se va gestando entre los habitantes a partir de la convivencia.

Sin lugar a dudas ambos géneros –masculino y femenino- tuvieron un papel fundamental

³¹ Una de las limitaciones de este trabajo se encuentra en la falta de mayor presencia femenina en las voces incorporadas para la reconstrucción de la historia, esto se debe principalmente a que muchas de las mujeres mayores del ejido son monolingües, sin embargo su presencia ha sido sumamente importante en la construcción de este texto.

en el arduo proceso que se derivó de la colonización de estas tierras, sin su participación complementaria no hubieran podido conseguir hacer realidad sus expectativas proyectadas hacia el futuro. Con el transcurrir del tiempo lograron ubicarse en el nuevo territorio en todos los sentidos a partir del conocimiento gradual de las condiciones reales de su entorno y al ubicar ambos sus posibilidades reales de transformación de dicho espacio social, ubicando el lugar que ocupan dentro del proceso familiar y colectivo, y acrecentando su sentimiento de pertenencia a las nuevas condiciones de vida. Como veremos a continuación, en los primeros años se llevaron a cabo procesos que tuvieron como objetivo ordenar simbólicamente el espacio, *fundarlo*, transformarlo de caos en cosmos a través de un entramado de relaciones sociosimbólicas establecidas con diversos actores presentes y actuantes.

La región estaba siendo explotada por diversas empresas -extranjeras en su mayoría- debido a su inmensa riqueza cifrada en los recursos naturales que resguardaba, consistentes en maderas preciosas -cedro y caoba principalmente-, xate -palma de la que se extrae tinte-, pimienta y chicle -extraído del árbol del chicozapote-. Esto generó la presencia temporal de jornaleros, quienes se establecían en campamentos itinerantes al interior de la selva. ECII se estableció a unos metros de una importante central chiclera conocida como Placeres, en la cual había intenso movimiento de manera continua; la cercanía provocó que ambos grupos se conocieran e interactuaran, además de que tenían que compartir el agua de un pequeño río que los separaba territorialmente. Paralelamente a esta actividad extractiva, los habitantes temporales llevaban a cabo el saqueo de ofrendas en innumerables ruinas arqueológicas distribuidas a lo largo de tan vasto territorio.

Asimismo, sabedores de los requisitos establecidos por la Reforma Agraria para obtener la dotación de terrenos propios para el cultivo, los recién llegados *carmelitas* tuvieron que encontrar personas que, como ellos, estuvieran también interesadas en emprender ese proyecto en común para poder conformar el ejido. No fue una tarea difícil del todo, pues en esos tiempos había un excedente importante de campesinos sin tierra en la mayoría de los estados de la República, en búsqueda de una oportunidad semejante. Gradualmente, el territorio que comunica con la última frontera del país hacia el sureste, con los países de Guatemala y de Belice, se fue poblando por grupos familiares que conocieron en ese momento de la historia de la posibilidad de recibir tierras nacionales en dotación, para constituir ejidos. Es así como todos los

asentamientos de la región han compartido esas circunstancias históricas de fundación, en la medida en que todos ellos son campesinos que eligieron, bajo ciertas circunstancias específicas, abandonar sus vidas en los sitios donde se encontraban para trasladarse a un lugar inhóspito donde se hallaron súbitamente abandonados a su suerte. Ahí debieron encabezar luchas de diversa índole con el fin de re-crearse en el nuevo territorio, de lograr sobrevivir a través de la reproducción de su actividad productiva fundamental: la agricultura. Los asentamientos que constituyen este municipio tienen la característica de conformar el espacio que divide la frontera entre México y los países de Guatemala y Belice, mediados por una amplia extensión de selva que separa de facto ambos territorios.

3.1 Entre ch'oles y kaxlanes.

A partir de estos elementos queda planteado el escenario en el cual los protagonistas de esta historia –los ch'oles del ejido El Carmen II- comenzaron a reconstruir su identidad, en el nuevo territorio³². Es menester en este momento recuperar dos conceptos fundamentales, construidos históricamente en el transcurso de las relaciones interétnicas. Me refiero a los que incorpora la dicotomía *wiñik/ kaxlán*, surgida entre los grupos mayas con la cual hacen referencia a la diversidad cultural. La palabra *kaxlan* es utilizada para nombrar al *otro* generalizado, al extranjero, todo aquel distinto del *wiñik* –palabra maya que en estricto sentido significa hombre, con la que denominan un modo de ser y de estar en el mundo que les es propio-. Con estos términos nombran la diferencia entre dos cosmovisiones que han estado en interacción conflictiva durante siglos, y a través de ella se han ido construyendo las nociones que tienen tanto de sí mismos –*wiñik*- como de los otros –*kaxlanes*-; me refiero a la ‘occidental’ –dominante- y a la ‘indígena’ –subalterna-. Históricamente, la palabra *kaxlan* se remitió en principio a las personas que tenían al castellano como lengua materna, es decir, los españoles del

³² La noción de territorio es considerada como el espacio apropiado y valorizado con carácter simbólico-expresivo o instrumental- funcional, por los grupos humanos mediante la representación y el trabajo, lo cual implica una relación de uso, pero también como espacio de sedimentación simbólico- cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas, o como soporte de identidades individuales y colectivas (Giménez, 1996). El territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan, pues es objeto de “operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales proyectan sus concepciones del mundo” (Giménez, 1994). A pesar de que no se dedica algún capítulo exclusivamente al tema de la relación con el territorio, éste queda subsumido a lo largo de todo el trabajo, pues precisamente a través del diálogo que establecen con lo sagrado, con Chiapas y con el mundo *kaxlan* es que se han ido apropiando simbólicamente del territorio de Calakmul, pues todo esto implica la puesta en escena de la cultura *ch'ol* en el nuevo espacio territorial, sujeta al devenir histórico.

periodo colonial; sin embargo, ese término se ha ido modificando a través del tiempo con el fin de incorporar distintas alteridades que han aparecido a lo largo de la historia y que siguen constituyendo al grupo opresor, tal es el caso de ladinos, mestizos, alemanes, estadounidenses, de tal forma que la categoría kaxlan remite a una gran diversidad sociocultural (Alejos, 1999).

Es importante mencionar que se trata de una omnipresencia del kaxlan en el mundo wiñik; es decir, aunque no siempre se hallan presentes físicamente en los intercambios, simbólicamente son un referente fundamental a partir del cual se constituyen, pues su mundo está sujeto en muchos ámbitos y sentidos al orden impuesto por aquéllos. Lo que resalta es el contraste entre ambos, a veces manifiesto en el wiñik como deseo de aproximación, como rechazo absoluto o ambos a la vez. En efecto, sus mundos están constituidos bajo órdenes muy distintos; sin embargo, en los espacios donde ambos grupos se encuentran, existe un intercambio muy activo de múltiples recursos tanto físicos como simbólicos, en los cuales los kaxlanes imponen condiciones que los favorecen.

En la medida en que se logra concebir a la alteridad, se logra también concebir a la mismidad, pues la primera existe en relación con la segunda, y viceversa. Al caracterizar al otro necesariamente estoy haciendo referencia a mí mismo, ya que es a partir de mí que logro construirlo, a partir de la manera como ambas entidades interactúan; sin embargo, el diálogo no se da únicamente entre actores sociales, sino más profundamente entre significados configurados históricamente, es decir, ubicados en relaciones espacio-tiempo determinadas, utilizados por actores particulares. No se existe únicamente a través de la imagen que una entidad tiene de sí misma, hace falta un juego de espejo que le devuelva su imagen vista por otro para saber cómo es para él; la mirada del otro da sentido de realidad, de existencia. Los despliegues del yo colectivo *–nosotros–* son mirados por la alteridad con quien se relaciona *–también caracterizada colectivamente–*, la cual le da cierto sentido a las acciones que mira en aquél, a la visión que el ‘nosotros’ tiene de sí, de su lugar y objetivo en el orden del cosmos, de su autoimagen; la alteridad lo retroalimenta y lo constituye, ya que todos aquellos despliegues se construyen volcados hacia la alteridad, en un diálogo con ella, no en un solipsismo.

En el caso específico de esta relación planteada desde la perspectiva de los ch’oles de ECII, la interacción entre ambas entidades es muy conflictiva y sumamente compleja, pues ha

sido constituida históricamente –como se verá a lo largo del texto- a través de diversos y recientes encuentros cara a cara, así como también a partir de nociones relativamente estables que se transmiten a través de las generaciones. Para entender la complejidad de esta construcción es menester remitirnos a lo expuesto en el segundo capítulo, donde se plantean las relaciones conflictivas que han existido entre los indígenas y el resto de los actores sociales constituidos como alteridades a lo largo de la historia desde la conquista. En lo sucesivo no se debe perder de vista que cuando los ch'oles hablan sobre los kaxlanes se refieren implícitamente a una inmensa carga histórica de despojo e injusticia, pues son una amenaza que se ha hecho efectiva constantemente en la medida en que los han despojado impunemente de sus tierras, los han explotado hasta el extremo de lo inhumano para incrementar sus ganancias, los han rebajado al no otorgarles derecho alguno por considerarlos iguales a los animales, les han pagado míseramente por sus productos; en resumen, una historia agónica de expoliación en la cual los indígenas aun conservan su dignidad y su espíritu de lucha, pero sobre todo conservan su memoria histórica, la cual les otorga la conciencia de su identidad frente al otro, del lugar que ocupan dentro de la relación con dicha alteridad –los kaxlanes en toda su diversidad-.

Lo que sobresale en este análisis es que a partir de la construcción que tienen los ch'oles sobre los kaxlanes como *otro*, es que decidieron dejarlos fuera de su territorio en su asentamiento en Calakmul. En particular, en algunas circunstancias el kaxlan se construye por contraste u oposición, es decir, constituye el ‘no yo’ del wiñik; en otras, la relación es de atracción, deseo de aproximarse a esa cultura, de parecerse o incluso de formar parte de ella; ambas formas de interacción han estado presentes de distinta manera entre los diversos miembros de la comunidad de ECII y a través de su historia, llegando a plantearse serias contradicciones tanto al interior de los individuos como del colectivo que conforman. Este intercambio con la cultura dominante genera corrientes de fuerzas centrípetas y centrífugas (Bajtín, 1986) que plantean la dinámica al interior de la comunidad –entre los miembros que la constituyen-, así como el diálogo que se establece con el exterior –con toda la diversidad y amplitud que incorpora la categoría kaxlan-. El primer tipo de fuerzas tiende hacia la conservación unificada de la tradición heredada por los ancestros, sólo cabe una interpretación del mundo, esta posición es personificada principalmente por las autoridades del ejido-; por otro lado, la segunda corriente plantea la incorporación de la diversidad en un mismo espacio social, es decir, es posible que coexistan distintas posiciones relativas a los kaxlanes entre distintos grupos familiares e individuos, algunas más próximas y

otras más lejanas en torno a distintos ámbitos de la vida social.

Luego de este breve planteamiento retomo el particular proceso de fundación de ECII. Gradualmente surgió una primera noción del *nosotros* en el ejido, a través del diálogo que se fue estableciendo con quienes ya habitaban ese espacio cuando los protagonistas de esta historia llegaron –me refiero a los jornaleros dedicados a la industria extractiva-, y con quienes arribaron prácticamente de manera simultánea –otros campesinos también en búsqueda de tierra propia-, ambos grupos conformaban la categoría de los kaxlanes. De los primeros se distinguían en aspectos fundamentales, uno de ellos era el motivo que cada uno tenía para estar viviendo en esos parajes.

Ricardo- ...porque aquí tuvieron un saqueo de madera; y después el chicle, luego también el xate, es unas hojitas, palmitas así; y entonces esta gente se dedicaban a chiclear, se dedicaban a sacar resina de chicle

G- ¿y usted estaba con ellos?

R- no, nosotros no estábamos, porque nosotros no sabíamos cómo trabajar, nosotros lo único que nosotros veníamos era a labrar la tierra, a trabajar, a cortar monte para sembrar maíz, para cultivar chile, calabaza, chihua, todo eso, todo ese tipo, frijol... y cuando nosotros llegamos aquí habían gentes que se dedicaban a sacar chicle, inclusive aquí donde estamos todavía, aquí en esta parte que está aquí, en esa caserona ahí era la casa de los chicleros, llegaban... nosotros cuando empezamos a verlo, a conocer ahí llegaba malamente como unas 9, 10 mil personas, a sacar chicle. Bueno, algunos a sacar chicle, algunos a sacar muñequitos de las ruinas, escarbaban y sacaba, saqueaban aquí, sí, aquí todo, por decir así, la que se ve unas tierras así como tipo ruina o algo que vean, ahí están escarbándole y se lo están llevando... y el chicle igual, lo mismo, como eran pura montaña³³, no había gente campesinado, era pura montaña, montaña montaña, no como ahorita que ya se ha venido tomando mucha, mucho terreno, mucha montaña por el problema que pues, de que teníamos que trabajar, teníamos que vivir en esa forma, ¿sí? Buscar la vida por medio de eso, alimentarse por medio de eso.”

Los jornaleros trabajaban por un salario que les permitía conseguir los bienes mínimos para sobrevivir, su estancia en la selva era temporal pues su residencia permanente –y la de sus

³³ Cuando hablan de montaña se refieren a un territorio virgen o que no había sido explotado. La península de Yucatán casi no cuenta con elevaciones, sin embargo dado que los ch'oles provienen de un entorno de montaña en Chiapas, ésta constituye su referencia y por eso así lo nombran.

familias- estaba generalmente en ciudades cercanas; el idioma que hablaban era el castellano; su entorno natural era visto como mercancía, como objeto susceptible de ser devastado, luego comercializado y consumido por personas ajenas. La contraparte tenía como lengua materna el ch'ol -con escaso conocimiento del español-; eran campesinos, personas que se alimentan con los frutos que les ofrece la tierra a partir del arduo trabajo cotidiano; habían arribado a la espera de hacerse acreedores a títulos de propiedad que los fincaran en ese sitio de manera permanente para poder seguir reproduciendo su tradicional modo de vida; para ellos, todo a su alrededor está vivo y tiene un nombre, está habitado por entidades animadas con las cuales se relacionan a partir del principio de reciprocidad, -no de explotación-.

Pronto los chicleros retomaron la categoría 'indio' o 'chajul' para nombrar a los recién llegados. Con este nombre hacían referencia a las relaciones históricamente desiguales entre los herederos de la tradición prehispánica maya y los otros grupos sociales que se fueron generando desde la llegada de los españoles –criollos, mestizos, ladinos...-. Uno de los elementos más fundamentales presente en esta interacción, es la lengua³⁴; ella es el recurso a través del cual se llevan a cabo los intercambios simbólicos entre ambos grupos, y en este caso es el español el que se impone, pues pertenece al grupo dominante. Los ch'oles se ven obligados a aprender esta lengua con relativa prontitud para no estar en desventaja, ya que los dueños del dinero y los que tienen el control sobre los intercambios son kaxlanes hablantes del español. La diferencia entre lenguas propicia los malos entendidos entre los grupos, pues cada uno de ellos concibe al otro a partir de significados construidos históricamente desde el lugar que ocupa en la sociedad respecto al otro, a partir de estereotipos relativamente fijos que impiden acercamientos más equitativos con la alteridad, que provocan diálogos de sordos.

Efraín- aquí cuando llegamos aquí en Campeche nos decían los chajules, que no sé qué, sí. Nos decían los que estaban aquí, por ejemplo los chicleros, nos decían chajules porque no hablamos el español, yo al menos aquí cuando llegué pues estaba pequeño, no entendía yo el español

G- pero ¿a ustedes les gustaba que les dijeran chajules?

E- no, pues no, muchas veces como que molesta, ¿pero qué más? No le hacíamos caso también, no le entendíamos tampoco

G- ¿qué significa chajules?

³⁴ Este tema será retomado en diversas ocasiones posteriormente, debido a su importancia crucial.

E- pues como que se burlaban de nosotros, nos hacían menos a nosotros, nos decían cosas pues, y como no sabemos explicarnos, pues lo tomábamos a mal, nos molestábamos, pero qué más, no quedaba otra, aguantarnos, soportar, sí (...) sí, porque estamos cerca de un campamento chiclero, y nosotros íbamos por allá y como hablamos el ch'ol, pues como que no les gustaba porque piensan que los estamos insultando, que estamos hablando cosas, ya nos decían indios y chajules. Ya los que hablan en español o los que piensan que son los más que saben, se burlan de uno.”

(Ex catequista, líder de una iglesia Pentecostés).

Rápidamente decreció la fuerza de la industria extractiva del chicle y los jornaleros dejaron gradualmente la selva. Los ch'oles miran ese tiempo en retrospectiva y se dan cuenta de que se perdieron de una fuente importante de recursos económicos a la que pudieron haber accedido por contigüidad; sin embargo, en ese tiempo les resultaba completamente ajena, pues ni conocían la técnica para la extracción de chicle, ni tampoco el castellano para comunicarse de manera eficiente, además de que entonces no resultaba tan importante –como en el presente- el uso del dinero como medio para el intercambio de bienes; como comenta el primer informante, ellos llegaron ahí *sólo* para trabajar la tierra y por el momento no pensaban en otra cosa.

Por otro lado, la relación que establecieron con el segundo grupo –los campesinos mestizos- también amenazaba con basarse en la desigualdad. A pesar de que todos los colonos son sociedades agrícolas, existen diferencias culturales fundamentales que los anclan en distintas visiones del mundo las cuales provocan enfrentamientos. Sabedores de la presencia de campesinos *kaxlanes* o mestizos sin tierra en la zona que potencialmente podrían llegar a establecerse en su mismo territorio, optaron por volver a sus lugares de origen en el norte de Chiapas para comunicar la buena nueva a otros desposeídos como ellos, interesados también en cambiar de región geográfica con el fin de conservar su tradición y su cultura. Fue así como poco a poco llegaron a ECII otras familias ch'oles que decidieron establecerse y contribuir a la construcción de la comunidad.

Los ch'oles más viejos cuentan que muy de recién llegados apareció una familia de *kaxlanes* veracruzanos que se estableció en el mismo territorio de los ch'oles carmelitas, pero pronto surgieron problemas porque los nuevos pobladores no querían participar en las actividades que la mayoría había decidido y que eran necesarias para la construcción del ejido;

esto llegó al límite cuando la colectividad decidió que aquellos debían irse y buscar acomodo en un sitio más acorde, pues no formaban parte de *la gente*³⁵. Fue una decisión que tendía hacia la conservación de su autonomía el aceptar únicamente la incorporación de ch'oles como ejidatarios de la comunidad. Su posición fue clara y muy firme al respecto, contraria a numerosas comunidades de la región que son mixtas pues incorporan habitantes de diferentes orígenes culturales. Los principales grupos kaxlanes que se establecieron en la zona son veracruzanos, tabasqueños y chiapanecos –obviamente teniendo al español como única lengua–; asimismo se encuentran también mezclados grupos de tzeltales y tzotziles –además de los ch'oles, quienes son el grupo cultural más numeroso en la zona sur del municipio de Calakmul–.

La relación ch'ol/ kaxlan estuvo presente en el tiempo fundacional del ejido; los nuevos habitantes hicieron todo lo posible para crear un espacio propio, en el cual se renovaran los compromisos sociales considerados legítimos por su colectividad, donde todos fueran partícipes y compartieran los valores en los que se sustentaría el desarrollo de su propio devenir. Los ch'oles sabían de antemano –a partir de sus experiencias personales y del conocimiento heredado de su historia como grupo– que la presencia de kaxlanes en su territorio constituía una amenaza para sus proyectos, dado el enfrentamiento que ha habido históricamente entre ambos grupos.

G- ¿y quiénes son los kaxlanes?

Ernesto- pues los kaxlanes así como usted, esos kaxlanes de xiñolá, porque ya sabe que no habla ch'ol, es xiñolá. Eso no sabe nada, no sabe ch'ol, y tampoco no sabe trabajar en el monte, no sabe actuar en la milpa y todo, vive allá en el pueblo, en el ciudad (...) El kaxlan no sabe ch'ol, no sabe nada, por eso es kaxlan, que no sabe trabajar en el campo, no sabe trabajar en la milpa, se va un rato en el campo y encuentra culebras, y se va así, ya se pone nervioso, ya se pierde, ¡ah!, ya se puede caer porque es de día la culebra, ése es kaxlan³⁶

(...)

G- ¿y aquí de dónde son?

E- ¿de acá? Son puro *chiapaneco*³⁷, son puros... aquí no hay que un kaxlan, no hay kaxlan, somos

³⁵ Forma como autodenominan su colectividad ch'ol, es el 'nosotros' wiñik, con el que nombran un conjunto de características culturales comunes que los identifican como una entidad; ellos son 'la gente'

³⁶ El informante plantea la mirada recíproca de aquella que ha construido el kaxlan sobre el wiñik: lo que priva es la ignorancia y la descalificación de aquéllos sobre éstos hacia todas sus manifestaciones culturales a través de asfixiantes y muy antiguos sistemas de dominación, el informante sólo les responde en el mismo tono, burlándose de las que considera limitaciones de los kaxlanes, pero fortalezas de su propio grupo.

³⁷ Esta categoría será explicada más adelante. Por lo pronto basta mencionar que el interlocutor incluye en ella

puros choleros³⁸

G- ¿y nunca vivió aquí un kaxlan?

E- no, porque kaxlan más cabrón, se aplasta al pobre, al pobre indígena³⁹. Se aplasta porque están en la ley, en cambio aquí no se le permite el kaxlan. Es que tiene otras leyes el kaxlan, no se permite, y si habla más que los que están viviendo acá, sí se aplasta, porque no se permite la gente, simplemente, sí, mejor kaxlan que busca un lugar donde vivan puros kaxlañob, así está

G- me dijeron que aquí vivieron unos veracruzanos

E- ah, no se permite de los Veracruz, no, es que no es igual como el pobre indígena, ésa es la cultura. Aquí no se le permite

G- ¿han venido aquí?

E- no, no, es que no quiere servicio, no quiere cooperación, no quiere fajina, sí, se aplasta y él quiere, quiere mandar como general, él que va a ser como rey, ¿te imaginas? Quiere vivir, pero aquí no se le permite, se acomoda y lo mismo da, están así como (Cristóbal) Colón y Polo Norte, ya ves en Narciso (Mendoza)⁴⁰ son puro tabasqueño, un grupo de tabasqueños están ahí, pero aquí no. En Colón un grupo es kaxlan, no hay choleros ahí, no hay tzotzil, no hay choleros, puros kaxlanes.

G- ¿y cómo se llevan los ch'oles y los kaxlanes, se llevan mal o llevan bien?

E- bueno, pero necesitan que lo comprende uno, y son igual porque si no, ni piensan... que dicen 'ah, viene el chajul', dicen, 'ah, viene el pinche chajul que no sabe nada', ya empiezan a decir, como dice... a mí me está dando una vergüenza⁴¹ porque ya me está diciendo chajul, como ése es kaxlan, por eso no se permite así.

G- ¿quiénes les dicen chajul, los tabasqueños, los veracruzanos?

E- chajul también los tabasqueños, veracruzanos, porque los tabasqueños no hablan ch'ol, no

únicamente a los grupos provenientes de Chiapas que no hablan español como lengua materna (no kaxlanes) y que actualmente habitan Calakmul, como es el caso de ch'oles, tzeltales y tzotziles.

³⁸ Así se autonombran los ch'oles que habitan en Calakmul, ubicados en distintos ejidos.

³⁹ No utilizo la categoría 'indígena' como una denominación del *nosotros* carmelita porque es un término que proviene del castellano -en particular de las instituciones gubernamentales-. Se trata de una palabra surgida entre los kaxlanes, una atribución hecha desde 'fuera' con la que no suelen sentirse identificados, a pesar de conocerla perfectamente y saber que es la manera como los *otros* se refieren a *ellos*. Considero que en este caso es utilizada por el informante porque su interlocutora (yo) pertenece al grupo kaxlan y puede comprender perfectamente el sentido de dicho término. Asimismo, considero que el enunciado "pobre indígena" remite a un discurso retomado por los ch'oles cuando se relacionan con las instituciones -con quienes sostienen un intercambio monetario-; la noción de pobreza no proviene de su propio contexto de relaciones al interior de la comunidad, no es así como se han construido a sí mismos, como pobres '*para sí*'; se trata de un discurso utilizado frente a las instituciones para obtener recursos de ellas o para expresar la desigualdad de condiciones a las que están sometidos. Sin embargo, este tema es retomado en el sexto capítulo.

⁴⁰ Ejidos cercanos conformados por mestizos veracruzanos o tabasqueños, hablantes de español.

⁴¹ La vergüenza es una enfermedad social identificada entre los ch'oles, que sólo puede ser curada por un médico tradicional. Para ampliar la información al respecto, remitirse al trabajo realizado por Imberton, 2002.

hablan nada. Ahí se habla ya puro español, de castilla se habla allá

(...)

G- entonces el kaxlan se aprovecha

E- ah, sí, se aprovecha más kaxlan, sí, aquí no se le permite al kaxlan porque kaxlan no gusta fajina, no gusta cooperación, no gusta la asamblea, no, porque se molesta, si son kaxlanes aquí no se le permite

G- ¿y qué significa chajul?

E- ah porque así como cholero nos estaban diciendo, sí, no está bueno. Es el pendiente que hay acá, para que vayas parejo, viviendo, trabajando tranquilos, porque aquí siempre hay fajina, hay todo, hay limpiar su solar y que no se molesta si cumplen. Hay unos que no cumplen, se quiere engañar al comisario, se quiere engañar al municipal, al consejo, eso no está bueno, no es para que quiera vivir, no, el que vive allá en el pueblo mejor que se vaya ahí, aquí se cumple.

(Médico tradicional).

Don Ernesto explica con claridad las razones que tienen los ch'oles para no permitir la entrada de kaxlanes a su espacio más íntimo. El punto de partida es la manera como son concebidos por su contraparte (yo para otro): los ch'oles están concientes de que son considerados ignorantes, inferiores, objeto de burla y de abuso, esto debido al desconocimiento que tienen de los códigos en que está cifrada la cultura del grupo dominante y a su diferencia por ser *otro* grupo cultural. Es por esto mismo que los ch'oles hacen alusión con tanta vehemencia al tema de la lengua; en apariencia para poder comprender a los kaxlanes y relacionarse equitativamente con ellos bastaría con tener cierto conocimiento funcional del español –que muchos de ellos tienen-; sin embargo, la realidad es que esto es insuficiente, pues las palabras que se intercambian entre ambos grupos -en español, naturalmente- bajo una supuesta comprensión semejante por ambas partes, no desencadenan en los resultados esperados pues no tienen correspondencia en las acciones prometidas, siempre hay un sentido oculto para los ch'oles en el momento de la interacción, lo cual tiene una correspondencia en la explotación de que son objeto, a través de intercambios desiguales.

Nuestro interlocutor nos explica que cada interacción entre miembros de ambos grupos está mediada por relaciones de poder fundamentadas en la posición diferenciada que cada uno de ellos ocupa dentro del sistema de relaciones sociales, donde cada uno de los grupos implementa

estrategias para aumentar o conservar su capital⁴² al mismo tiempo que pretende “desacreditar la subespecie de capital en la cual descansa la fuerza de sus adversarios y evaluar la especie de capital que ellos poseen en abundancia” (Bourdieu, 1984). Cuando los ch’oles son vistos por los kaxlanes, éstos se encuentran en una posición de superioridad que les permite ubicarse en el centro del universo simbólico y aplicarles a los ch’oles criterios de su cultura, por lo cual desde la perspectiva del kaxlan se encuentran en déficit y son descalificados. Sin embargo, cuando son los ch’oles quienes se ubican en el centro del universo simbólico e imponen su perspectiva para formular los criterios de diferenciación y de categorización del universo social, los kaxlanes no alcanzan a cumplir con los criterios establecidos por la cultura dominada. Como se trata de dos grupos ordenados jerárquicamente principalmente en función del capital económico, los ch’oles siempre salen perdiendo en las interacciones entre ambos, por lo cual prefieren que cada uno de estos grupos culturales se circunscriba a un territorio que le permita desarrollar su sociedad dentro de sus propios límites y valores, evitando así ser sometidos dentro del ámbito más privado y sagrado.

Dado que los ch’oles constituyen el grupo dominado y los kaxlanes el dominante, los significados que surgen dentro de las interacciones entre ambos, a partir de los discursos y de las prácticas, terminan por no coincidir. En una interacción cara a cara es posible que ch’oles y kaxlanes lleguen a un acuerdo, sin embargo con el paso del tiempo los ch’oles terminarán dándose cuenta de que han sido engañados, de que las palabras pronunciadas carecían de valor pues los kaxlanes no cumplen con lo que prometen, pues no consideran a los ch’oles dignos de ello, además de que se aprovechan de su falta de recursos económicos y simbólicos para defenderse. Lo que está en el fondo es el etnocentrismo de una cultura, que legitima sus valores y conocimientos a costa de la descalificación de todo lo que disienta de ella. Lo que se ha podido apreciar de las sociedades occidentales es su incapacidad para dialogar con la diferencia, imponiendo modos de ser y de estar en el mundo que resultan incompatibles con la otredad – todo resulta incompatible cuando se trata de una imposición-.

Don Ernesto nos hace ver también que, así como su grupo es descalificado por los kaxlanes por ignorar ciertos aspectos de su cultura, los ch’oles pueden hacer lo mismo

⁴² En este caso se trata de los recursos reconocidos como más valiosos por cada una de las culturas, para los ch’oles sería el conocimiento de los procesos agrícolas, su lengua, sus creencias religiosas o su organización comunitaria.

ubicándose en el centro de la mirada y considerar a aquéllos como ignorantes en áreas donde los ch'oles son expertos. Dependiendo de quién sea el que mira y dónde esté ubicado dentro del campo de relaciones de poder que determinan los intercambios sociales, siempre que se dirija hacia la alteridad encontrará elementos que el otro desconoce sobre sí mismo o que pueden ser considerados como carencias por el observador, pero a su vez habrá otros aspectos en los que la alteridad lo exceda –naturalmente, por eso se trata de una alteridad, porque hay diferencias fundamentales entre ambos producto de distintos procesos históricos-; sin embargo, en este caso la diferencia se encuentra significada como desigualdad porque el observador kaxlan se encuentra en una posición privilegiada dentro de la jerarquía social, lo cual provoca que el capital que posee –económico y simbólico- le permita categorizar el mundo social impunemente, asignándole una posición de dominación a quienes son culturalmente diferentes.

Dentro de esta dinámica, don Ernesto pone en relevancia como contraparte los valores y prácticas más importantes que fundamentan su comunidad, y que presume no encontrar entre los kaxlanes -de ahí también excluirlos de su espacio más privado-: el trabajo comunitario (fajina) y la cooperación, elementos que les permitieron construir el ejido pues en ellos se basa su funcionamiento y organización; por haber sido constituido a partir de un proceso de colonización, los habitantes han tenido que construirlo prácticamente todo, de ahí la importancia de que todas las personas, sin excepción, participen por igual en el trabajo, de esa actitud deriva también la noción de igualdad entre todos los miembros del ejido, y la noción de comunidad. El punto de partida es la igualdad entre todos los miembros, mismos derechos y obligaciones, misma importancia para la construcción del todo comunitario; el bienestar de cada uno depende del bienestar común.

Los fragmentos introducidos hasta este momento nos permiten configurar una aproximación a la arquitectónica de la identidad que funcionaba en ese tiempo para los ch'oles en su relación con los kaxlanes –y que no ha cambiado mucho, lamentablemente-. Los ch'oles carmelitas han planteado rasgos de sí –el nosotros carmelita- que marcan la frontera donde comienza la existencia de la alteridad: saben trabajar el campo, son valientes frente a las culebras –las conocen y saben cómo lidiar con ellas-, son muy trabajadores; tienen como valores privilegiados la unidad, la reciprocidad y lo colectivo, lo cual se resume en la frase ‘ser parejos’, es decir, *todos* trabajan y contribuyen en la misma medida a la construcción de la entidad social

que conforman, nadie puede quedar excluido porque todos son igualmente importantes –desde el lugar que cada uno ocupa-; cuentan con normas e instituciones propias –la asamblea, las autoridades ejidales y municipales elegidas y reconocidas por todos- que regulan las interacciones internas y que tienden hacia la resolución de los conflictos y el reestablecimiento del equilibrio comunitario, esto se lleva a cabo a través de interacciones cara a cara entre los interesados, reuniones de diversa índole en las que se discute hasta que se llega a un acuerdo – asambleas-, todo se realiza a la luz del espacio público.

Por otra parte, los kaxlanes son concebidos directamente a través de la relación que mantienen con los ch'oles: viven en las ciudades donde no se sabe trabajar la tierra, son ricos pues se aprovechan del trabajo del *pobre indígena*, a quien explotan; son también flojos y aprovechados, pues no quieren trabajar como se debe para la construcción del ejido como era menester hace unas décadas; no saben trabajar la tierra ni hacerla producir, tampoco pueden lidiar con los problemas que les presenta el entorno inmediato; son tramposos y engañan pues dicen una cosa y hacen otra; conocen sus propias instituciones que los favorecen por encima del derecho de los ch'oles. Si los kaxlanes vivieran en el mismo territorio, automáticamente romperían el equilibrio de la igualdad que procuran mantener pues se consideran superiores a los ch'oles, *los aplastarían* porque se basan en otros principios, en otras leyes; siempre *quieren mandar como general, como rey*, quieren compartir el mismo espacio mas no respetar la palabra de la mayoría si ésta se conforma por *chajules*, pues los consideran inferiores por principio. Esto queda sintetizado en palabras de don Pedro, autoridad religiosa de ECII: “*Así somos nosotros, como somos ch'oles, tiene que discutimos nosotros, mismos ch'oleros; no hay igual como kaxlan. Kaxlan habla como quiere, pero no es igual como nosotros.*”

Queda entonces manifiesto un aspecto de la dinámica bajo la cual se funda ECII. Los ch'oles son concientes de la construcción que hacen los kaxlanes sobre ellos -yo para otro-, así como de la forma en que éstos les devuelven la mirada -otro para mí-, hallándose una relación recíproca a partir de la cual constituyen el tercer elemento del prisma -yo para mí-. Los tres elementos son indisolubles, dialogan y se modifican entre sí en flujo constante. El ejido ECII quedó entonces organizado bajo una nueva dicotomía: adentro/ afuera, regulada por fronteras porosas, ya que existe intercambio entre ambos espacios a través del cual se recrean. El adentro se constituye en primera instancia por un territorio propio en su totalidad, habitado sólo por *ellos*,

regido por normas, valores y dinámicas legítimos para todos sus habitantes, a través de los cuales se reconocen y se construyen como una entidad que busca ser autónoma en la medida de lo posible, a la que defenderán a través de su devenir como grupo. ‘Afuera’ quedan expuestos al mundo de la desigualdad, del abuso, pues se trata del espacio social donde privan los intereses económicos del grupo dominante que busca mantener su hegemonía a costa del sometimiento y denigración del *otro*; los ch’oles saben que cuando salen a trabajar a las ciudades quedan suspendidos muchos de los elementos en los que fundamentan la noción que tienen de sí mismos, pues no son reconocidos o valorados por la alteridad.

Esta primera concepción de los ch’oles sobre el kaxlan resulta de una construcción del *otro generalizado*, producto de la historia y de la experiencia acumulada hasta el momento de la fundación del ejido; sin embargo, también ha sido susceptible de cambios en función de nuevos elementos que se han ido acumulando en la interacción a lo largo del tiempo. En efecto, en la medida en que se tiene contacto más directo y estrecho con los *otros* es que se logran establecer de manera más precisa las fronteras que los separan, así como las diferencias y las semejanzas que generan nuevas categorías. Poco a poco los ch’oles entraron en contacto con los campesinos kaxlanes y se dieron cuenta de que había algunos elementos compartidos entre ambos, los cuales los aglutinaban en una misma categoría: todos ellos son *campesinos habitantes de Calakmul*, lo cual los convierte en *compañeros*, pues padecen por igual algunos de los maleficios y beneficios de esa experiencia. Asimismo, surgieron nuevas categorías en la medida en que nuevas alteridades kaxlanes se han introducido gradualmente en la dinámica regional; me refiero principalmente a las instituciones gubernamentales, quienes brillaron por su ausencia en los primeros años de colonización a pesar de haber sido esta instancia la que instigó a los campesinos a movilizarse a dichos territorios, dejándolos sin apoyos al grado de que los primeros atisbos de servicios públicos aparecieron años más tarde. Estos temas tendrán su propio desarrollo dentro de este trabajo principalmente en el sexto capítulo.

3.2 Consolidación de la unidad comunitaria.

La construcción de la identidad en los primeros años del ejido estuvo marcada simultáneamente por otros factores y alteridades que también se hallaban presentes, ya que aquel era el tiempo en que se establecerían las primeras negociaciones y alianzas que marcarían los primeros límites o

fronteras; asimismo era menester activar una organización comunitaria que les permitiera acceder a los objetivos impuestos a corto plazo

Primero que nada he de mencionar que muchos de los grupos familiares ch'oles recién llegados provenían de diferentes comunidades⁴³ ubicadas en una amplia zona del norte de Chiapas que va del municipio de Tila al de Salto de Agua, lo cual provocó que estuvieran presentes los dos dialectos del ch'ol: el tileco y el tumbalteco⁴⁴. Es posible que entre miembros de estas mismas comunidades -cuando vivían en Chiapas- se hubieran suscitado violentas pugnas en la lucha por tierras para el cultivo debido a su escasez; sin embargo, la entidad social que se estaba fundando en Calakmul se impuso como objetivo borrar las diferencias que pudieron existir en el pasado de los recién llegados, adoptando nuevos referentes que pudieran incorporarlos a todos por igual conformando una unidad. Fue así como rápidamente construyeron la casa que albergaría a la iglesia católica, y eligieron a la nueva santa patrona con quien se identificarían en lo sucesivo: la Virgen del Carmen, mismo nombre que adquirió el ejido, al cual añadieron el número II pues era de su conocimiento que en Campeche existía ya una Carmen que los precedía, la patrona de Ciudad del Carmen, quedando instituida la fiesta del ejido para el 16 de julio.

G- ¿y no tienen diferente costumbre porque sean de diferente municipio?

David- No, una vez que ya somos un grupo que estamos en la católica, pues ahí donde se hace unos costumbres y tradiciones, aunque por más primero es diferente, pero ya uniendo nuevamente ya se une uno solo, ahí ya no va a distinguir cómo es, ni cómo era el otro, no, ya eso es lo que nosotros tenemos aquí (...) Nosotros estamos una sola idioma, y ya, tranquilos.

(Catequista y comisario ejidal).

Asimismo se hicieron de imágenes que correspondieran a los cultos que serían renovados en el nuevo espacio. Pronto se organizaron y decidieron volver varios hombres adultos a

⁴³ Pohol, Tila, Panwitz, Pulentiel, Känixtié, Campanario, Salto de Agua, Limar, entre otras.

⁴⁴ La mayoría de los habitantes de ECII provienen de la región donde se habla el tileco, son muy pocos los que hablaban la variante tumbalteca, es por esto que en el transcurso de los años los tumbaltecos han aprendido a hablar la otra variante; sin embargo, al interactuar principalmente al interior de sus propios núcleos familiares, utilizan con frecuencia algunos elementos de su dialecto original. Los habitantes de las comunidades más cercanas a ECII hablan ch'ol tumbalteco (Niños Héroes y San Miguel), en las relaciones que existen entre los habitantes de estas comunidades resalta el hecho de que a pesar de las diferencias, es posible lograr el entendimiento: los tilecos conocen las palabras que utilizan los tumbalecos para referirse a ciertas cosas, y viceversa.

Pulentiel a la iglesia católica que sabían abandonada, pues sus antiguos devotos se habían cambiado a religiones protestantes y los símbolos ahí resguardados carecían de sentido para ellos en lo sucesivo. De ahí extrajeron la imagen del Señor de Tila⁴⁵ y una de la Virgen de Guadalupe, las cuales fueron trasladadas a la iglesia de ECII. Con la presencia de estas imágenes pudieron empezar a realizar las fiestas en el nuevo territorio, pronto este ejido pasó a un primer plano entre las comunidades ch'oles de la región precisamente porque en ese espacio era posible continuar con la celebración de algunas de las fiestas más importantes debido a que contaban con la imagen correspondiente. Considero que la presencia de estas imágenes que simbolizan lo sagrado resulta fundamental, ya que aglutinan un conjunto de símbolos que se actualizan en la medida en que son aprehensibles físicamente por los devotos en el nuevo territorio, fundándolo a través de un nuevo culto actualizado que cuenta con la venia de sus deidades; lo que está implícito es el restablecimiento de una relación con cada una de las entidades sagradas en el espacio social en proceso de construcción, la posibilidad de ser beneficiarios de sus poderes gracias a la correspondencia recíproca que provoca el restablecimiento del equilibrio cósmico.

En la ciudad de Campeche consiguieron una imagen bendecida de la Virgen del Carmen. Por otro lado, la Santa Cruz fue elaborada por los ancianos de la comunidad a partir de madera de cedro, *ch'ujtie'* o árbol sagrado, la cual tardó en ser bendecida por uno de los escasos sacerdotes que en los primeros tiempos pasaron por ahí; una cruz fue colocada en el altar de la iglesia, otra a unos metros de la entrada del templo, otra más a la orilla del río. También algunos de los recién llegados tenían sus propias imágenes, las cuales residían en los altares de sus casas, sin embargo su existencia era de conocimiento de todos y podían acudir a ellas para pedir auxilio en circunstancias problemáticas. Destaca la presencia de la imagen de San Miguel en el altar familiar del curandero don Ernesto y de don Ramiro, uno de los ancianos de la comunidad, siendo este último el encargado de organizar la celebración de este santo el 29 de septiembre teniendo como punto de partida su solar para el comienzo de la procesión.

En un primer momento también instauraron el sistema de mayordomías de manera similar a Chiapas. Eran cuatro los santos resguardados por los mayordomos mayores y menores,

⁴⁵ El Señor de Tila es una de las deidades principales para la cultura ch'ol, la fiesta principal se lleva a cabo el 15 de enero en Tila y congrega en dicha ciudad numerosos peregrinos que llegan de diversos estados de La República, como Tabasco, Chiapas, Veracruz y Campeche. Al Señor se le hacen ofrendas y se le piden dones y bienestar para la comunidad.

quienes organizaban sus respectivas fiestas: el Señor de Tila, el 15 de enero (Macyuná y Meyukyuná); San José, el 12 de agosto (Patikyuná); la Virgen de la Asunción, el 8 de diciembre (Maconsión); la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre (Macñalupá y Meyuklupá).

Como parte de su organización comunitaria también reinstalaron la institución conformada por *los viejitos* o *tatuchob*, quienes son personas de edad avanzada⁴⁶ consideradas modelos ejemplares de su sociedad, pues representan y sintetizan los valores y conductas ideales, legitimados por su cultura. Son los conocedores y depositarios de la tradición heredada por sus anteriores, generada en el principio de los tiempos, cuando fueron dictadas las normas que deberían seguir las generaciones subsecuentes para poder continuar la vida en el mundo; a través sus rituales activan los principios cósmicos que mantienen en equilibrio al universo ch'ol. En sí mismos poseen un principio vital, de eficacia simbólica –de poder-, pues son los intermediarios entre los hombres y los seres sagrados a través de sus acciones rituales, aglutinando el conocimiento y el poder que tiene el pueblo ch'ol para establecer comunicación con ellos.

Cuando comenzó la vida en ECII, estos ancianos eran respetados como autoridades principales; la vida y la reproducción de ésta estaban marcadas principalmente por la renovación del orden de los ciclos de la naturaleza, esto se refiere fundamentalmente a que cada año hubiera lluvia suficiente que permitiera la regeneración de los frutos de la tierra; cabe recordar que dada la escasez de yacimientos de agua limpia, como ríos y lagunas, se volvían dependientes en grado sumo del agua que la lluvia les pudiera proveer, además de que su sociedad era agrícola de autoconsumo, dependiente por completo de la agricultura de temporal. Para los ch'oles, estos ciclos están vinculados directamente con sus propias acciones; esto es, ellos mantienen activamente el orden del cosmos a través de sus acciones cotidianas, mediados por los rituales encabezados por los *tatuchob*. Como he mencionado antes, para los habitantes de este lugar el entorno está vivo, pues se encuentra habitado por los dueños o *yum*⁴⁷, quienes controlan el manejo que darán a sus recursos. Así encontramos al *yum ja'* o dueño del agua, *yum lum* o dueño de la tierra, *yum witz* o dueño de los cerros, de la montaña o de las ruinas (arqueológicas), *yum okol* o dueño del lodo, *yum ik* o dueño del viento, *yum ch'en* o dueño de la cueva. Es con

⁴⁶ En este ejido los *tatuchob* sólo son hombres, sin embargo en la comunidad vecina de San José existe una mujer que ocupa dicho cargo, por lo cual se sabe que no es exclusivo del género masculino.

⁴⁷ La palabra *yum* tiene diversos significados, como abuelo o dueño.

todos ellos con quienes los ch'oles tienen que negociar continuamente.

Desde que llegaron a ECII, los ch'oles sabían que el espacio circundante estaba habitado de antemano, no solamente por los chicleros, sino también por los *dueños* que desde el origen han existido en la naturaleza. Pronto comenzaron a explorar su medio ambiente, y en su vida cotidiana sucedieron eventos que claramente les marcaban sus fronteras frente a la presencia de los *yum*, quienes se suelen manifestar a través de duendes con formas humanas o con la fuerza de su poder. Los *dueños* manifestaban su presencia a través de situaciones que los ch'oles no podían controlar, imponiéndoles fuertes límites en el uso de los recursos de la naturaleza. Los ch'oles eran recién llegados, desconocidos para los antiguos dueños, por lo que debían pedir permiso y darse a conocer a través de sus acciones.

Fue entonces cuando los tatucho comenzaron a sacralizar dicho espacio, a través de rituales con los que inauguraban los procesos de reciprocidad con los dueños: oferta de dones producidos por el trabajo de *la gente* –caldo, pozol, trago, tortilla, incienso y velas, además de las oraciones-. Estos procedimientos simbolizaban la fundación del ejido ya que trazaron el límite entre el espacio sagrado y el profano, entre el cosmos ordenado por la presencia de lo sagrado y el caos previo a su llegada; lo sagrado irrumpe en el espacio y le otorga otra dimensión a la experiencia humana, ya que la conecta con el sentido trascendente presente en la divinidad (Eliade, 1998). Las divinidades a su vez responden aceptando los regalos y dan la bienvenida a los recién llegados, otorgándoles los dones que tan celosamente guardan.

David- Esa vez cuando llegamos aquí, cuando llegamos aquí, la primera vez salimos a la montaña, salimos a montar, y fuimos en la cacería, ahí [nos] perdimos abajo en la montaña, pero no están lejos, metimos en la montaña había en un callejón, estábamos yendo por otro callejón, entró un... está cerca donde entramos. Ahí [nos] perdimos, namás dimos vuelta, y vuelta y vuelta, como a esta hora estamos todavía. ¿Sabes a qué hora entramos? A las 9 de la mañana, como a esta hora estamos todavía. Salimos a las 6 de la tarde, ya está entrando la noche. Pero como empezó a llover cuando estábamos en la montaña, el trueno, todo, ¡pa! La suerte es que pensé que ya íbamos a morir allá, somos 3, 4 parece, ahí pasamos, donde pasaste mismo, ahí siempre ves tus huellas, ¿sí? Ahí siempre lo vimos otra vuelta del rastro donde pasamos, debe ser el zapato, ahí siempre pasa otra vuelta, ¿pero cómo estamos?, ¿dónde vamos a salir? Has de cuenta que ya está

más lejos. Fíjate que entramos desde la mañana, creo que ya ahorita vamos a llegar hasta Quiché Las Pailas⁴⁸, dije yo, y todavía estamos aquí. Pero ya quiere llorar uno, yo creo, dicen que es algo que viene atrás de nosotros también eso, mj, sí, es cierto. Ahí entramos de noche ya llegamos a las 7 de la noche acá en la casa, ya está prendida la luz ya, sí

G- pero ¿es una persona o qué es lo que está atrás?

D- no, es el dueño también, el dueño como no está acostumbrado a ver la gente, es la primera vez que estamos entrando a la montaña, sí, todavía no conoce gente, sí

G- ah, hace que se pierdan ustedes

D- ajá, así es

G- ¿y después se acostumbró?

D- hasta que acostumbró, ahorita nunca hemos perdido, ya no, gracias a dios ahorita ya no. Anterior sí varias gentes que dormían en la montaña, que durmieron, hasta los chicleros que van donde están los chicles, más lejos. Allí duermen sobre el palo también, sí, porque no hay donde salir, pero no está muy lejos donde está, hay está el mismo cerca el camino (ríe). Ya ves, hasta que nos pusimos a pensar, senté un rato, ¿pero cómo estoy?, ¿dónde estoy así? Seguramente los demás ya están pensando ya, ya vamos a morir aquí, ya quedó porque van a comer tigre, ni perro tenemos, nada, aquí vamos a quedar, dicen. Hasta que pusimos a pensar, no sé cómo vino la idea, ¿sabes qué, dónde se ocultó el sol?, dice el otro. Aquí se ocultó, salió acá, se ocultó acá, entonces vamos a cortar esta montaña, vamos por acá, dice. Fuimos, si no está lejos donde estamos, está cerca el callejón, tiene como esa calle que pasa atrás de la iglesia, sí, está cerca donde estamos, pero cuando sentimos cuando estamos ahí andando, andando, has de cuenta que ya más lejos estás, pero no, está cerca el camino, sí. Así está antes, es el wuluk ok⁴⁹, es peligroso también ése, sí, porque una vez cuando llegamos, también hasta en la carretera nos perdimos también, nosotros veníamos a pie hasta Xpuhil hasta acá, como no había carretera como ahorita pavimentada, había pura terracería, y vinimos a pie, namás descansamos un rato allá por delante de Narciso, no había gente todavía, la pura montaña. Sentamos a descansar un rato allá, has de cuenta que dormimos un rato allá, sí, cuando levantamos otra vuelta caminando, como que nos fuimos pa atrás otra vuelta, en lugar de que estamos yendo por acá. Sí, ahí caminamos como un kilómetro ya, y ya estamos llegando otra vuelta por Polo Norte, entonces ya nos dimos cuenta, pero qué cosa, [nos]

⁴⁸ Nombre de un ejido vecino, ver mapa 3.

⁴⁹ Literalmente 'pies al revés', se refiere a experiencias que solían tener los recién llegados cuando caminaban al interior de la selva y frecuentemente se perdían porque se desorientaban y no encontraban el camino de vuelta; los ch'oles consideran que estos eventos eran provocados por los dueños de la montaña, quienes jugaban con ellos porque se sentían acosados por los nuevos habitantes a quienes desconocían; sin embargo los ch'oles sabían de antemano cómo tranquilizarlos e interactuar con ellos: a través de ofrendas y de rezos en los que les dejaban constancia del tipo de personas que eran, esto es, personas respetuosas de la tradición, capaces de relacionarse activamente, a través del principio de reciprocidad.

estamos perdiendo aquí. Ya volvimos a venir otra vuelta acá a este rumbo, sí, así pasamos anterior. Sí, de veras hay mucho duende aquí en el mundo, hay que tener mucho cuidado (ríe), sí, no hay que ser como quiera, está un poco durito

G- pero luego los dueños ya se tranquilizan

D- yo creo que sí, porque también hay muchos, hay ofrecí las velas también, hacemos fiesta ya, por eso ya, porque cada vez siempre que hacen la fiesta donde prenden las velas tienen que echar un poquito de lembal⁵⁰ también, por eso ya se está tranquilizando también

G- y me decía que eso era porque nadie había vivido aquí, ¿no?

D- por eso, por eso que se, eh, muy molesto que llegó a ver la gente, ¿de dónde vino esa gente?, se molesta. Sí, por eso así está”.

El tiempo para refrendar estas negociaciones queda establecido durante las fiestas, siendo la del Señor de Tila -15 de enero- y La Santa Cruz –primeros días de mayo- las principales del tiempo de secas; sin embargo, también pueden ser realizadas luego de algún evento particular acontecido a alguien de la comunidad, como lo narrado por don David en los fragmentos anteriores. Estas celebraciones⁵¹ se llevaban a cabo dentro de los límites territoriales de la nueva comunidad, teniendo como espacios privilegiados la iglesia, las cruces –ubicadas a unos metros de la entrada de la iglesia y junto al arroyo- y las calles entre los solares para la realización de procesiones.

Sin embargo, su espacio sagrado no se restringía únicamente a ECII, cuentan que fue desde las primeras celebraciones en Calakmul cuando los ancianos principales comenzaron a viajar a Tila unos cuantos días antes de la fiesta, llevando ofrendas producidas con recursos del sitio de su nuevo asentamiento, con el fin de *meter promesas* en dicho lugar, es decir, ofrendar estos elementos junto con rezos para pedir bendiciones al Señor de Tila: lluvia suficiente que les prodigara los frutos necesarios para sobrevivir, así como salud para personas y animales. Las

⁵⁰ Trago. La tierra es de las principales alteridades sagradas, para corresponder a sus dones y para mantenerla contenta le ofrecen trago porque dicen que también le gusta, igual que a los hombres.

⁵¹ El calendario festivo de la comunidad es el siguiente:

El Señor de Tila, 15 de enero; la Virgen de la Candelaria*, 2 de febrero; San José*, 19 de marzo; Semana Santa, La Santa Cruz, 3 de mayo; Corpus Cristi; Virgen del Carmen, 16 de julio; Acción de Gracias por la cosecha del maíz, agosto o septiembre -dependiendo del tiempo de cosecha de elotes-; San Miguel, 29 de septiembre; Todos Santos, 1° de noviembre; Fieles Difuntos, 2 de noviembre; Asunción de la Virgen María, 8 de diciembre; Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre; Nacimiento del Niño Jesús, 24 de diciembre.

Las fiestas marcadas con * son realizadas en las comunidades vecinas que llevan esos nombres pues tienen en dichos santos a sus patronos –La Virgencita de la Candelaria y San José-, siendo ellas las encargadas de la organización, invitando siempre a participar a gente y autoridades religiosas de ECII.

ofrendas eran hechas frente al altar al interior de la iglesia, en la cruz ubicada cerca de la entrada principal, y en la cueva de San Antonio, localizada en la cima del monte sagrado. Posteriormente volvían al ejido con velas que habían sido bendecidas en aquel lugar, con las que encabezaban la fiesta en ECII, haciendo las mismas peticiones nuevamente.

Por medio de estos rituales lograban establecer comunicación con las potencias activas que ellos ubicaban directamente en Tila -su lugar de origen y de referencia-, y se aseguraban de que a pesar de haberse alejado físicamente, ellos podían construir un puente que conectara simbólicamente aquel pasado con su presente y aquel espacio con el actual, siendo ellos los hilos conductores del vínculo a través de la reproducción de las mismas acciones y creencias, sólo que debieron ser actualizadas acorde con las nuevas circunstancias. Fue de esta manera como los ch'oles volvieron a fundar el mundo y el territorio en Calakmul, bajo los principios tradicionales y conservando las mismas relaciones con el entorno, es por ello que pudieron establecer un orden cósmico semejante al que encontraban en Chiapas, sólo que reconocían esta vez las implicaciones que tenían los cambios espacio-temporales. Ellos consideraban que la distancia tal vez podría afectar su relación con algunas de las fuerzas sagradas, ya que su eficacia estaba enraizada directamente con el territorio del norte de Chiapas; es por ello que tuvieron que tomar otras medidas, como acudir continuamente de manera ritual a esos sitios para mantener sus principios de reciprocidad, y confirmar la comunicación entre ellos, para actualizar la comunión.

Existían también otras autoridades que se establecieron también en la dinámica del nuevo territorio: los curanderos -*tsäk* o *xwujt*-, que en ese entonces eran aproximadamente 3 ó 4. Ellos también fungen como intermediarios con la presencia de lo sagrado -personificado en los yum-, con quienes se comunican con el fin de restablecer el equilibrio en el cuerpo de los enfermos y recuperar la salud. Son consideradas personas con mucho poder, ya que éste les ha sido otorgado desde el nacimiento a costa de pruebas muy duras que tienen que enfrentar a lo largo de sus vidas -como enfermedades, la muerte de familiares, pérdida de bienes o la continua desconfianza de sus vecinos con quienes pueden llegar incluso a enfrentamientos violentos-, además de que su poder puede ser utilizado tanto para hacer el bien como el mal; se cree que tienen *wäy* o animal compañero, en el cual pueden llegar a convertirse y del cual emana parte de

su poder⁵².

Además de estas autoridades tradicionales se encontraban algunos catequistas, algunos de ellos habían sido formados en Chiapas mientras que otros comenzaron a descubrir su vocación en ECII. En los albores de la vida en comunidad, ECII recibió visitas esporádicas de algunos sacerdotes de la iglesia católica que contribuyeron a consolidar el culto *católico*⁵³ entre los habitantes, además de despertar el interés en algunos jóvenes para convertirse en líderes de su comunidad por formar parte del grupo de catequistas. Su labor consistía en reproducir algunos elementos de las misas católicas –reuniones periódicas en la iglesia donde se llevaban a cabo lecturas de la Biblia, junto con un análisis de la misma a través de un sermón enfocado en la reflexión de la conducta de la comunidad-, supliendo de esa manera la reiterada ausencia de los sacerdotes católicos.

3.3 Autoridades civiles.

Junto con las autoridades religiosas se conformaron ciertas autoridades civiles. El artículo 132 de la Ley Federal de la Reforma Agraria, dentro del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, dictaba las normas para la organización civil de los ejidos o Nuevos centros de población ejidal (NCPE), a través del establecimiento de tres canales: la asamblea general de ejidatarios, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia –teniendo como líder al comisario municipal-.

⁵² En este momento se proporcionan elementos que permitan comprender el tipo de situaciones que se presentaron para los nuevos habitantes en los primeros tiempos en Calakmul, y el tipo de recursos simbólicos e institucionales con que contaban entonces; sin embargo, en el quinto capítulo (Relación con lo sagrado) se proporcionará más información que permitirá la comprensión más amplia de la relación que se lleva a cabo entre sus deidades-fuerzas de la naturaleza y los ch'oles, mediadas por sus instituciones, ya dentro del planteamiento del devenir de su sociedad en más de 3 décadas de asentamiento en este sitio.

⁵³ Pongo entre comillas esta palabra porque los ch'oles la utilizan para autodenominarse y son reconocidos como tales por la iglesia católica, ya que aparentemente cumplen con los criterios fundamentales establecidos por dicha institución: tienen una iglesia donde se reúnen para la realización del culto, reconocen en los sacerdotes la autoridad para dirigir una misa y dar los sacramentos –con los que cumplen hasta cierto punto-, creen en Dios y en la Virgen de Guadalupe como madre de éste. Sin embargo, su religiosidad se remite en gran parte a creencias formuladas dentro de otra cosmovisión –no la occidental de la que deriva la religión católica-, por lo cual queda planteada dentro de los límites del sincretismo religioso, como se podrá apreciar a lo largo de este trabajo. La iglesia católica como institución, a través de los sacerdotes que han llegado a la parroquia de Xpuhil, prácticamente no se ha interesado en conocer las creencias religiosas de los ch'oles; en general existe una relación de respeto, con límites implícitos que no son transgredidos por ninguno y que permiten cierta armonía, pues cada grupo tiene cierto ámbito de acción que no suele interferir con el otro.

La asamblea general está constituida por todos los ejidatarios que cuenten con derechos vigentes. Este órgano además de elegir y remover a los miembros del comisariado ejidal y del consejo de vigilancia, puede autorizar, modificar o rectificar las determinaciones del comisariado ejidal y dictar los acuerdos relativos a la forma en que se deben disfrutar los bienes ejidales; es también el núcleo básico de la democracia ejidal, ya que en ella se discuten los asuntos y se toman las decisiones relativas a la marcha del ejido. En teoría debe reunirse una vez al mes y las decisiones deben tomarse por mayoría de votos. En ECII se reúne cada 3 meses; la toma de decisiones es a través de la discusión conjunta de todos los temas de interés que incumben a los miembros del ejido, llegando a un consenso que los involucra a todos.

El comisariado ejidal y el consejo de vigilancia están constituidos cada uno por tres miembros que desempeñan los cargos de presidente, secretario y tesorero, propietarios y suplentes; duran tres años en el cargo y pueden ser reelectos. Estos seis individuos son propuestos por los mismos ejidatarios, siendo elegido como comisario -ejidal o municipal- quien obtiene más votos, luego el secretario y finalmente el tesorero. Los candidatos son propuestos por la gente a partir de cualidades que observan entre los habitantes y que consideran como positivas para la organización del ejido; los resultados son inapelables, aunque en ocasiones los elegidos no hubieran querido participar en el cargo, deben hacerlo pues siempre se respeta la voluntad de la comunidad. Cuando termina el periodo de gestión de un grupo de autoridades, ellos mismos tienen que encargarse de realizar una gran fiesta con la que ponen fin a su encargo, asimilando de esta manera los cargos civiles a los cargos religiosos, pues así mismo eran organizados los cambios de mayordomos.

A pesar de tratarse en este caso de instituciones generadas a partir de la constitución de los ejidos, sus formas no resultan ajenas a la forma de organización tradicional ch'ol, ya que las autoridades siguen siendo legítimas al ser elegidas por los miembros de la comunidad basándose en acuerdos comunes respetados por todos, y obedeciendo a su mandato; los ejidatarios saben que pueden destituir del cargo a las autoridades en cualquier momento si descubren que no trabajan como es debido. Por otro lado, ser elegidos como autoridades les proporciona prestigio, ya que son reconocidos por su misma gente como personas que respetan los valores más apreciados y que sintetizan el sentir de la comunidad, a pesar de las implicaciones negativas que

esto puede traer implicadas, como la pérdida de tiempo para trabajar en *lo suyo*, el trabajo en sus propias milpas.

De acuerdo con los objetivos impuestos al ejido por las autoridades de la Reforma Agraria, algunas de las funciones que realiza el comisariado ejidal, son las siguientes:

a) Representar al núcleo de población ante las autoridades administrativas y judiciales, con las facultades de un mandatario general;

b) Recibir las tierras, los bienes y la documentación correspondiente a la constitución del ejido;

c) Respetar y hacer que se respeten estrictamente los derechos de los ejidatarios, manteniendo a los interesados en la posesión de las tierras y en el uso de las aguas que les correspondan;

d) Informar a las autoridades correspondientes de cualquier intento de invasión o despojo de terrenos ejidales o comunales por parte de particulares;

e) Administrar los bienes ejidales;

f) Vigilar que las explotaciones individuales y colectivas se ajusten a la ley;

g) Cumplir y hacer cumplir, dentro de sus atribuciones, los acuerdos que dicten las asambleas generales y las autoridades agrarias;

h) Defender los intereses ejidales realizando todas las actividades necesarias para ello, dentro de la ley;

i) Ayudar en la realización de los trabajos sociales y de comunidad que organice el Estado en beneficio de los núcleos de población (Restrepo y Eckstein, 1975).

Por su parte, el consejo de vigilancia incluye también 5 policías o vigilantes del orden de la comunidad, encargados de cumplir los mandatos del comisario municipal. El objetivo de este órgano es cuidar que haya respeto entre los habitantes del ejido, imponiendo multas a quienes transgreden las normas de convivencia. Este órgano se encarga de organizar y garantizar el cumplimiento del trabajo colectivo o fajina que da mantenimiento a las zonas comunes del ejido, así como de administrar los recursos económicos que se obtienen a partir de las multas.

3.4 El diálogo con el presente.

Es importante no perder de vista que los testimonios ofrecidos en este documento han sido recabados en el tiempo presente (2005-2006), a pesar de que nos hablan también sobre el pasado. En el caso de los argumentos y temas que han sido incorporados en este capítulo, corresponden a los eventos que simbólicamente fundaron y construyeron la nueva comunidad, según la memoria de quienes conversaron conmigo al respecto. Quienes me han ayudado a construir el relato son jefes y jefas de familia que cuando llegaron a ECII habían pasado un importante periodo de sus vidas en Chiapas y por lo tanto conocían y participaban activamente de las actividades organizativas propias de su cultura, ellos constituyen el grupo que a través del tiempo ha conformado las autoridades del ejido, tanto civiles como religiosas –Tatuchob, comisarios, curandero, catequistas, líderes de religiones no católicas-.

En próximos capítulos se abordarán aspectos sobre el devenir de este ejido, inserto en la historia y en la transformación. Por el momento es importante mencionar que la comunidad ha sufrido en distintos momentos crisis de alejamiento de la tradición, generándose diversos grupos; ya no se conserva aquella unidad ideal que a todos incorporaba, que estaba en la raíz y por encima de todo, lo cual ha trastocado algunos elementos de la dinámica intracomunitaria; actualmente existe una división por motivos religiosos –católicos y protestantes-, además de la división que provocan los cambios que se observan entre los más jóvenes quienes son seducidos por el canto de sirena de la sociedad occidental, introducido en parte desde la televisión, la escuela y la cercanía de las ciudades. En este contexto estos individuos hablan hoy sobre su cultura, planteándome los argumentos con los que sus antepasados lograron trascender el tiempo y dar continuidad a un modo propio de ser y de estar, a su cultura ch’ol.

Para construir este capítulo eché mano de los discursos de aquéllos que contribuyeron a la fundación del ejido, sin importar el grupo a que pertenecen en la actualidad, por lo tanto cada uno recuperó el pasado desde un lugar distinto y haciendo énfasis en distintos elementos. Sin embargo, las versiones no diferían sustancialmente unas de otras, aun así tuve que dejar fuera las voces de algunos y algunas más que contaban la historia desde su propia perspectiva; fue a partir de este mosaico que pude reconstruir la historia.

Como se ha dado constancia, en los primeros tiempos toda la población de ECII era católica, eso implicaba que todos creían en las mismas instituciones religiosas, en los mismos principios de ordenamiento del mundo, y tenían como base los mismos valores. Todos asistían a las fiestas en honor de sus entidades sagradas, las cuales implicaban uno de los principales recursos con que reciprocaban a las deidades-fuerzas de la naturaleza por los beneficios recibidos, o constituían una petición cuando las cosas no iban bien. La unidad en la colectividad, en sí misma, era una de sus mayores fortalezas y constituía la principal ofrenda a sus deidades, pues esto implicaba equilibrio entre sus miembros, valor supremo para la existencia y la reproducción de su cultura. Nunca fue fácil la vida en Calakmul, ni siquiera en los inicios, o tal vez sería pertinente decir ‘mucho menos en los inicios’, esto es posible deducirlo por las terribles condiciones en que tuvieron que instalarse en la selva prácticamente virgen, luego de una ruptura con el ecosistema de Chiapas y con su propia historia; han quedado registrado en su memoria algunos momentos críticos de sequía en los que los asoló la enfermedad y murieron personas y animales. Sin embargo, en el momento en que fue realizada esta investigación, encontré en palabras de varias personas un relato maravilloso sobre aquellos primeros tiempos, como una época dorada en la que se ensalzan los logros obtenidos por el trabajo conjunto de la comunidad, considerada como un todo:

Pedro- Pues cuando vine, nunca se seca el agua, siempre todo tiene agua, que si tiempo de secas, pero llovía mucho también, nos alcanza la lluvia, todo se llueve, por ai en mayo y abril se llueve, pero como somos parejos todavía...

(...)

antes venimos acá, como la gente aquí a veces hacemos la fiesta, cualquier fiesta del 12 de diciembre, bueno, cualquier fiesta lo hacemos. Nos alcanza la lluvia, todo llueve, cada año, cada año, cada año, hasta cuando venimos, no compramos maíz, todo el año teníamos maíz, todo el año teníamos, hasta el frijol, hasta chile, hasta la calabaza, chihua que tenemos, nunca compramos frijol, nunca compramos maíz, todo el año que tenemos, y tenemos mucho, todo cosechamos, hasta tenemos un troje así, un troje de tres brazadas, y está lleno del maíz. (...) Poco antes pues, como somos parejos todavía, antes, parejos, llovía mucho todavía, así como ayer, antier, todos meses llueve, llueve todo, hasta llena todo el aguada, un charco ahí en la milpa, ahí ahorita nomás quedó, está lleno ahí en la milpa, ya no necesita agua, bueno ahí tomamos agua en la milpa, tiene mucho agua, todo como antes pues, como somos parejos todavía... Todos somos católicos, hasta ya no podíamos meter en la iglesia, todo se llena, todo lleno, como somos

católicos cuando vivimos en Chiapas, pues venimos a juntarnos otros hasta acá, hicimos la iglesia, hicimos la iglesia, hacemos la fiesta, 12 de diciembre, en navidad, el 24. Cualquier fiesta, el día del Carmen el 16 de julio, compramos Virgen del Carmen, hacemos la fiesta (...) Cuando venimos no, estamos tranquilos gracias a dios, todo llueve, hasta el arroyo se crece muchísimo, hasta el monte, ahorita no se puede ver, pues hasta que se llene mucho, cada año, cada año, cada año, cada año era.

(Tatuch y presidente de la iglesia).

Naturalmente existen distintas lecturas sobre la historia de este ejido que en el transcurso de este trabajo se irán aclarando. Me interesa destacar particularmente en qué contexto se sitúan las distintas voces para entender los objetivos que persiguen con sus acciones y sus discursos. En el caso recién mencionado, quienes tienen una visión idealizada de la fundación de Calakmul constituyen el núcleo duro de la corriente centrípeta que tiende hacia la conservación de una construcción unificada sobre el cosmos. Lo que quieren decirnos es que en el aura de los tiempos en Calakmul, la vida de los habitantes de ECII estaba completa y tenía sentido a pesar de las adversidades, porque el sentido reside en la vida en comunidad; para los ch'oles tradicionales lo que está en juego siempre es la totalidad –que incluye lo mismo el pasado primordial que el porvenir, o a todos los miembros del ejido-, pues ellos no conciben la supervivencia cultural de individuos, aquí la idea de persona es indisociable del grupo, y el bienestar de la comunidad se encuentra por encima de la individual.

Otro punto que quiero retomar antes de dar por concluido este capítulo se refiere al hecho de que la nueva comunidad logró retomar estructura y forma de organización social bajo las cuales se plantea la dinámica de las sociedades ch'oles, renovándola pero replicándola al mismo tiempo; esto es, bajo la lógica de piezas de rompecabezas, los nuevos habitantes se integraron en las posiciones sociales correspondientes acorde a sus características, a pesar de provenir de distintas comunidades y de tener experiencias personales distintas, construyendo un espacio que a todos incluía y pertenecía por igual. Lo que quiero hacer notar con esto es que *los ch'oles de Chiapas* se identificaban entre sí como parte todos ellos de un sistema de organización fundamentado en valores comunes, en el hecho de provenir de cierta región común, de hablar ch'ol –los elementos ya mencionados a través del capítulo-, a pesar de las diferencias que existían entre ellos; en el momento de converger en una nueva experiencia, la organización

social se fue conformando a partir de conocimientos reconocidos y validados intersubjetivamente con que los recién llegados contaban, de esta manera la comunidad se rehizo como un rompecabezas: cada una de las piezas ocupó su lugar, el mismo que hubieran ocupado de haber proseguido idealmente su vida en Chiapas: los ancianos que habían sido Tatucho en Chiapas se incorporaron a dicha institución y fueron reconocidos por los demás, los catequistas se instalaron como tales, los jóvenes y las mujeres prosiguieron con sus vidas ocupando *su* lugar en las relaciones sociales, como en Chiapas, sin cuestionamientos de por medio.

Ha quedado planteado el escenario para dibujar el devenir del ejido, cómo se fueron transformando y complejizando las relaciones en el interior de la comunidad y con el exterior – con las alteridades que se fueron incorporando a través del tiempo-, con las entidades sagradas, con el pasado y con el entorno.

IV. CHIAPAS: ALTERIDAD Y MISMIIDAD; PASADO Y PRESENTE

La identidad de cualquier entidad social es construida únicamente a partir del diálogo continuo con la alteridad, el cual “no se agota en un solo tipo de relación, ni en un solo nivel de realidad social; siempre habrá otras relaciones en otros planos, así como otros grupos no antagónicos, otros aliados, otras entidades; (para la comprensión de la dinámica de la identidad) es indispensable examinar el complejo de interacciones en situaciones concretas, considerando no sólo las relaciones empíricas de un grupo con otro, sino el complejo de relaciones, incluyendo las de los humanos con las divinidades, y los órdenes morales y éticos puestos en juego” (Alejos, 2006: 35), así como también el diálogo entre contenidos ubicados en distintos momentos históricos; el *gran diálogo* en el *gran tiempo*, el diálogo de la historia (Bajtín, 2000).

Para los habitantes de ECII, Chiapas existe como una alteridad con la cual han estado dialogando desde que decidieron distanciarse físicamente por medio de la migración, y así ha permanecido hasta la fecha; en cierto sentido el ejido Las Carmelas se ha logrado integrar como entidad independiente y con características propias a partir de este diálogo continuo, a lo largo del cual se han llevado a cabo tanto procesos de alejamiento como de proximidad en los que a veces se confunden los elementos que pertenecen a cada uno, ya que Chiapas forma parte tanto de la mismidad de ECII, como también constituye una alteridad, dependiendo del contexto en que los actores se ubiquen es posible relacionarse con ella de distinta manera. Hablar de Chiapas como alteridad implica la interacción con otro tiempo y otro espacio construidos simbólicamente a través de la distancia mediada por procesos continuos de transformación; como mismidad existe en tanto sigue siendo un elemento constitutivo de los ch'oles de ECII, pues ellos son su propia historia.

Chiapas se constituye como un referente frente al cual los habitantes de ECII se definen por comparación: bajo cierta óptica, la vida en las comunidades ch'oles del norte de Chiapas excede a la vida en Calakmul; desde otra perspectiva resulta lo contrario, la vida en Chiapas implicaría una continua falta que no serían capaces de satisfacer, de ahí proviene la ruptura. Se abre entonces una brecha entre ambas entidades que provoca sentimientos, significados y relaciones contradictorios, construidos de distinta manera por los diversos integrantes del nuevo ejido –de acuerdo con el lugar que ocupan en el orden comunitario, y mediados también por sus

propias experiencias-; a través del diálogo con estos elementos la vida social del nuevo ejido se ha ido consolidando, siendo retomados algunos valores por encima de otros dependiendo del contexto histórico de que se trate.

Por un lado, Chiapas se plantea como modelo ubicado en relaciones espacio-temporales particulares a las que ya no es posible acceder, por lo que se constituye en un ideal al que tienden continuamente a través de sus acciones intentando que no se les escape del todo⁵⁴; en este sentido Chiapas se mira con angustia y nostalgia porque ahí se encuentran los principios organizativos *originales* o *genuinos*, tanto cósmicos como sociales, en los que se ha sustentado su mundo desde el origen hasta el presente, algunos de los cuales existen únicamente en la memoria de quienes fueron testigo, pues ya no son asequibles en Calakmul. Chiapas no sólo existe como espacio territorial, como tiempo pasado o paralelo a la propia experiencia, sino como entidad que incorpora todos los elementos de una cultura en movimiento, legitimados porque están anclados en el principio de los tiempos, del cual emanan y descienden hasta los habitantes del tiempo presente; en dicha entidad se encuentran todos los fundamentos incuestionables del orden del mundo, sus raíces, el origen del sentido.

En este punto es menester plantear una división analítica de la población que vive en ECII, agrupados en función de la aproximación vivencial que han tenido con la vida en las comunidades de la sierra norte de Chiapas. En un primer acercamiento encontramos una separación entre las personas que nacieron en Chiapas y las que nacieron en Calakmul, siendo éstas las más jóvenes; sin embargo dentro de las primeras, no todas tuvieron el mismo nivel de contacto con esa entidad primordial, sólo unos cuantos llegaron a conocerla a un nivel de experiencia memorable y reconocible como parte de su constitución como sujetos; menos aun encontramos aquéllos que llegaron a desempeñar algún cargo en la organización tradicional de dichas entidades –me refiero a músicos, catequistas, Tatucho o mayordomos-. Este elemento es muy importante porque los integrantes de cada uno de estos grupos han sido formados en distintos contextos y bajo distintas influencias: no es lo mismo nacer y crecer dentro de una sociedad consolidada por redes tejidas antiguamente dentro de una continuidad histórica y

⁵⁴ Chiapas se convierte en inalcanzable porque pertenece a la propia experiencia vivida, transformándose por lo tanto en inaccesible; sin embargo, la vida social en las comunidades de las que formaron parte ha continuado su transformación y ellos tienen conocimiento de esto, actualmente la forma de vida en esos lugares ya no es la misma que los ch'oles carmelitas conocieron en su tiempo, y es por todos sabido.

reconocible por todos sus integrantes, que hacerlo dentro de un contexto de fundación, actualización y defensa continua de la propia cultura para poder desarrollarla de nuevo bajo distintas condiciones, donde algunos de los elementos fundamentales de ésta son dados principalmente a partir de la narración de los mayores, ya que no constituye un elemento de la propia vivencia.

Como se puede apreciar algunos de los referentes han cambiado para las nuevas generaciones, de ahí la trascendencia del quehacer de los mayores en la transmisión de la tradición; ellos están concientes del papel que tienen socialmente para combatir el olvido y la desintegración de su cultura a través de la oralidad, pues a muchos de los jóvenes de ECII no les ha tocado ver directamente el despliegue de algunos elementos importantes de su cultura ya que no se han logrado reproducir en el nuevo territorio. En este caso lo oral le otorga presencia a las prácticas sociales ausentes; sin embargo, la transmisión continua de la cultura a través del recurso hablado tiene la enorme virtud plástica de contener numerosos sentidos y valores que pueden permanecer latentes durante largos periodos de tiempo, pero que se vuelven activos bajo contextos históricos particulares, según sea requerido en su momento. La tradición oral funciona como hilo conductor al interior de una cultura permitiendo a distintas generaciones reconocerse como parte de una continuidad histórica, ya que se comparten significados y valores fundamentales, se reconocen acontecimientos relevantes como propios –aunque hayan sucedido en otro tiempo-, y se pueden instrumentar acciones concretas que tengan sentido para la colectividad.

Pedro- (...) es antiguamente ya nadie lo conoció cómo se formó eso, por eso entonces ya no podemos abandonar, como mi papá también así lo hizo, nosotros también sus hijos, tienen que, no podemos perder. Ya hizo mi papá, ya hizo mi mamá, ya no podemos perder costumbre de mi papá, de mi mamá, vamos a seguir adelante, adelante, cuando tiene uno un hijo también, como en Todos Santos, cuando morimos también, si ya sabes cómo lo haces, ya lo haces bien, si ya no lo conoció pues ni modo, qué le vamos a hacer, tiene que abandonarlo
(...)

Como nosotros lo aprendemos, y es nuestra costumbre, no podemos dejar, tenemos que seguir adelante con los chamacos, que si se conoce, si no conoce, por eso estamos enseñando a los chamacos, que se aprenda, si no aprendió pues ya qué va a hacer

(...)

G- sí, porque si no aprenden los jóvenes, se pierde, ¿no?

P- se pierde, nadie se conoce cómo se está haciendo, qué cosa está haciendo, no lo conocen todavía, si está presente pues ya sabe cómo lo hacen, cómo está, cómo se hace todo

G- para que él lo haga, ¿no?

P- claro, para que él lo haga, cuando ya no vea su abuelo, abuelito también, se puede hacer, porque como ya sabe cómo se hace, ¿no? sí, como ya sabe cómo lo hace, sí.

Don Pedro sabe lo que pasaría si se llegara a romper la cadena de la transmisión oral de los contenidos fundamentales de su cultura: *si ya no lo conoció, tiene que abandonarlo*, las condiciones en que están creciendo las nuevas generaciones ponen en peligro la continuidad de la cultura tradicional; en el peor de los casos se diluiría la potencia y el lugar que tiene la cultura ch'ol en la relación que establece con las alteridades: con la cultura dominante –personificada por los kaxlañob-, el olvido provoca la pérdida de la tradición, con lo cual se pierde terreno frente a la alteridad que degrada, niega y descalifica, es más fácil diluirse y ser avasallados por ésta; con las entidades sagradas implicaría la ruptura del orden cósmico; en el reconocimiento intersubjetivo entre los miembros del ejido se manifiesta a través de la pugna entre las fuerzas centrífugas y las centrípetas -generándose divisiones internas-, o a través del reconocimiento selectivo de elementos culturales como distintivos de lo propio frente a lo ajeno. Por el contrario, la transmisión de la memoria colectiva permite conservar una noción de interioridad *para sí* planteada a través de los intercambios históricos con otras alteridades, lo cual funciona como aprendizaje heredado que posiciona axiológicamente a los integrantes de ese colectivo frente al *otro* y les permite defender los propios intereses.

Debido a lo recién expuesto, desde que se establecieron en el nuevo territorio los recién llegados intentaron reproducir la misma organización que tenían en Chiapas, sin embargo con el tiempo se fueron dando cuenta de que eso era imposible pues en el nuevo sitio encontraron límites que no han podido superar, pese a su ardua lucha. Me refiero a muchos recursos que resultan imposibles de encontrar en Calakmul por muchas razones, en parte porque el ecosistema es distinto, además de que se trata de una región poblada de manera artificial y muy recientemente por diversos grupos culturales en interacción; en resumidas cuentas, las condiciones geoambientales, políticas, económicas e históricas son distintas. Ninguno de estos

elementos es superfluo, por el contrario, todas las diferencias contribuyen para mirar por momentos hacia Chiapas como algo de lo que se alejan y que no podrán recuperar.

4.1 Relación con Calakmul: los recursos que ofrece el nuevo ecosistema.

Comenzaré analizando los recursos que ofrece el nuevo ecosistema. Baste decir que los pueblos con tradición prehispánica han desarrollado su cultura en interacción simbiótica y simbólica con el medio ambiente; es a partir de la observación de los elementos que les ofrece el entorno como estos grupos han podido ordenar y dotar de sentido su mundo. Esto se puede apreciar particularmente en los elementos que incluyen en sus fiestas y rituales, donde incorporan recursos provenientes de la naturaleza (plantas, animales, ciclos de nacimiento-reproducción-muerte, fenómenos atmosféricos, astronómicos o meteorológicos) que han sido significados de acuerdo con las características que observan en ellos, en relación con el propio universo humano. Desafortunadamente el ecosistema de Calakmul es distinto en muchos sentidos del que se encuentra en la sierra norte de Chiapas, esto incluye la variedad de flora y fauna, el clima, las formaciones orográficas, tipo de suelo y precipitación pluvial, y no hay que olvidar que las características del medio ambiente se encuentran reflejadas en la vida social de los grupos humanos.

La falta de agua en la región es uno de los principales aspectos que hacen de Chiapas un lugar añorado e inalcanzable, además de provocar que la organización social actual haya girado en gran medida en torno de este problema tan fundamental. Como es de imaginarse, para una sociedad agraria el agua se encuentra en el centro de su vida, tanto ritual como productiva, pues de este recurso depende la posibilidad de reproducción de la cultura; en el caso de ECII, éste ha sido el principal factor que ha provocado que muchos campesinos decidieran abortar la misión y optaran por volver a sus lugares de origen -a pesar de las contrariedades que eso implicaba- o buscar otras posibilidades de establecimiento, también es la razón de que muchas familias extensas se encuentren fragmentadas entre distintos lugares entre Chiapas y Campeche, pues muchas personas no se resignaron a abandonar los caudales de sus ríos por cubetadas de agua, no siempre muy limpia.

Carlos- Lo trajimos (a mi abuelito), lo fuimos a buscar (a Chiapas), no quiso venir, extrañaba ir a

echarse su baño, porque allá en Chiapas hay río, y aquí no hay, y una vez se puso triste por su baño, porque lo traíamos con cubetas (río) y él no quería bañar así, quería meterse en el río, porque estaba acostumbrado. No, le digo, aquí abuelito te vas a acostumbrar a bañar con cubeta, porque allá, le digo, no, allá está cambiado y le digo, y aquí no, otra clase de vida, le digo. Sí, dice, pero no me acostumbro. ¿No te quedas con nosotros? No, dice. Nomás lo fuimos a traer de Chiapas, que viniera a conocer aquí a quedarse, vino nomás como ocho días, y se fue, no le gustó. Dice 'ya me van a ir a dejar en la casa, porque no me gusta aquí', pues bueno, le dije a mi papá, hay que ir a dejar mi abuelito, dice que no quiere, no lo halla aquí. ¿No le hallas abuelito? No le hallo. Está bueno, pues hay que irlo a dejar en su casa, antes de que se ponga más triste.

(Ex catequista de la comunidad).

El tema del agua también ha intervenido en la elaboración de discursos y prácticas que se han construido para explicar la dinámica interna de la comunidad, así como la dinámica regional, los intercambios con las entidades sagradas y con las instituciones gubernamentales, debido a esto el asunto será retomado posteriormente –en el sexto capítulo- con la debida profundidad, no obstante por el momento se han dado atisbos sobre su importancia en relación con la entidad de Chiapas, en un sentido comparativo.

Aunado a lo anterior, las fiestas y rituales que se han reproducido en el nuevo territorio no lo han podido ser con la misma exactitud de antaño, faltan elementos importantes -algunas flores o palmas, semillas o frutos asociados por sus características con momentos del ciclo ritual; cuevas o montañas sagradas donde se llevaban a cabo ceremonias importantes-; sin embargo, ellos intentan salvar la mayor parte de las diferencias para lograr que las celebraciones continúen manteniendo el sentido principal.

G- ¿qué otra fiesta hacen?

Pedro- Hacen del 29 de septiembre, de San Miguel. De Todos Santos sí hacemos, en el cementerio, cada quien su casa, donde hacen la, la fiesta, cada quien en su casa, adornan la casa, hacemos el pantye'⁵⁵ se llama, lo matan el pavo, gallina, hacen su pantye', ai lo dejan. La cosa es que haya el chorote con cacao, con café, naranja, calabaza, chayote, lo que haya, que tiene, plátano, lo dejan en su pantye', toda la gente, toda la gente si tiene su pantye' ai lo dejan, si tiene carne, calabaza, caña, todo, así se hace la gente. Como allá en Chiapas no necesitamos, todo

⁵⁵ Ofrenda que se prepara en tiempo de K'in Sajtielob o fiesta de Todos Santos los primeros días de noviembre.

tiene la gente, que camote, yuca, macal, chayote, plátano, caña, calabaza, todo lo dejan ahí la gente. Se ve tranquilo allá. Allá en Chiapas como antes tienen bastante gallinas y pavos, como quiera lo matan, como 5 ó 6 pavos, gallinas que haya, con su vela ahí, prenden sus velas, su incienso. Ahorita no es igual acá, pero así se hace, aunque sea poco, pero sí lo hacemos, sí lo hacen.

Además de los recursos del entorno, existen otros elementos importantes que también se han transformado en las fiestas actuales, me refiero en particular a los cuetes y al trago o *lembal* que solían fabricar artesanalmente de manera colectiva con trapiches, ambos han sido prohibidos por las autoridades del municipio. Los primeros han sido abolidos por completo de las fiestas pues no se les encuentra en la cabecera municipal, provocando según sus propias palabras que disminuya la alegría en las celebraciones; el segundo sólo se consigue por medio del intercambio por dinero⁵⁶, enajenándose un poco más de esta manera la independencia productiva y económica.

Pedro- sí, como ya me estuve esos años allá en Chiapas, no, ¡lo hicimos bonito! Hacen la fiesta, todo. Como allá venden mucho los voladores allá, cohetes, como estuvo allá, no es igual como acá. Cuando hay fiesta, ¡nombre! Cómo se pone bonito, pero aquí no, se pone triste (ríe).

El ecosistema del sureste de Campeche plantea ciertos elementos de continuidad con el norte de Chiapas, mientras que la ausencia de algunos otros implica rupturas; es posible encontrar varias especies animales y vegetales en ambos ecosistemas de las cuales se siguieron alimentando desde que se asentaron en el nuevo lugar. En cuanto a animales tenemos el armadillo o *juech*, puerco de monte o *matyechityam*, tepezcuintle conocido en ch'ol como *tielal* o *jalau*, chachalaca o *kel*, o danta. El desconocimiento del nuevo ecosistema les pone de frente la escasez en Calakmul y, por contrapartida, la abundancia de especies comestibles en el antiguo hábitat; se echa de menos principalmente las especies que encontraban en los yacimientos superficiales de agua -ríos principalmente-, como caracoles, variedad de peces y camarones.

En cuanto a los rituales de curación se menciona la escasez de algunos animales

⁵⁶ En el capítulo titulado Mundo ch'ol y mundo kaxlan se analizan las implicaciones de este tipo de intercambio, no reconocido tradicionalmente como propio, sino impuesto por los kaxlanes para poder comerciar productos de manera inequitativa y desventajosa para los ch'oles.

utilizados con estos propósitos -en el nuevo sitio muy difícilmente localizables-, como tortugas y víboras de agua; de las primeras los enfermos ingerían *su sangre*, es decir, una sustancia que obtenían al practicar incisiones en el animal; las segundas eran ingeridas por los pacientes con diversos fines terapéuticos -dolores varios ubicados en la zona del vientre-. Sobre las especies vegetales, algunas de las familias cuyos miembros estaban casados cuando migraron de las comunidades del norte de Chiapas decidieron cargar en el traslado con sus propias especies curativas, algunas de las cuales se encuentran actualmente en sus solares, mientras que otras perecieron pues no lograron adaptarse a las condiciones del nuevo lugar. Quien conserva más variedad de especies es el curandero del ejido, sin embargo existe un flujo importante de intercambio interno de especies medicinales, *ellos* saben quién tiene alguna hierba especial necesaria para sanar algo particular. Los adultos mayores de la comunidad consideran que este conocimiento se ha estado perdiendo en el transcurso de los últimos años, pues dicen que los jóvenes no están muy interesados en aprender y preservarlo, por lo cual los jefes de familia - abuelos todos ellos- son consultados continuamente por las generaciones más jóvenes con el fin de resolver asuntos médicos, ellos son los depositarios de ese conocimiento y lo utilizan en general en beneficio de su propia familia; sólo cuando la enfermedad es más grave es que se consulta a curanderos o médicos más especializados.

Existen otros impedimentos, además de los ya mencionados, que no les permitieron desarrollar su actividad religiosa de la manera como habían estado haciendo. Los ch'oles no pueden reproducir el calendario festivo anual que tenían anteriormente debido a que hoy en día no cuentan con el tejido social necesario y suficiente para ello, me refiero a la organización y participación de la gente, a instituciones tradicionales sólidas y capaces de integrar y dirigir la actividad a nivel regional. En las comunidades de origen de los actuales habitantes de ECII, el centro articulador de la actividad religiosa estaba en el Santuario del Señor de Tila, en la cabecera municipal, ahí existía una organización sustentada en mayordomos mayores y menores encargados de los pormenores para realizar las celebraciones, mucha gente de las comunidades vecinas acudían a las fiestas en la cabecera municipal, además de que era un tiempo propicio para el intercambio de mercancía y para la formación de nuevas parejas. En general toda la gente participaba de las celebraciones y formaba parte de una comunidad que excedía los límites territoriales de sus pequeños asentamientos; gran parte de la comunidad ch'ol era convocada, y a través de las fiestas se reproducían los elementos más importantes de su cosmovisión. Además

de las celebraciones de la cabecera, estaban las pequeñas celebraciones que se realizaban en cada una de las comunidades o colonias, las cuales hallaban eco en todo el sistema organizativo regional y cultural.

Pedro- N'ombre, teniendo la fiesta como antes, llegan los viejitos en el Tila, Chiapas, los más viejitos que llegan allá, llegan hasta Tila, llegan, bajan hasta Tila, entonces les digo a la gente pues, así celebraba el papá antes, le digo, como quiera su Santa Cruz solita, a veces tiene su compañeros, así dos, tres, con eso comandara su fiesta, le digo. Como no piensan nada pues, como no tienen sus cosas, le digo, tiene puerco, tienen gallina, tienen pavos, no piensa cómo se mantiene la gente, lo matan, cualquiera lo puede matar, puede matar pavo o puede matar gallina o puede matar puerco, porque tiene bastante puerco, tiene bastante mi papá. Cuando hicimos esa fiesta, hacemos tres de mayo mi papá antes, antes hacen tres de mayo, pero la fiesta, hasta a (de) Tila viene el principal, hasta viene allá el mayordomo de la Santa Cruz, ahí llega como el tres de mayo, llega harta la gente (con) mi papá, le digo, como ya está grande su maicito entonces hace la fiesta cada año, no se pierde cuándo hace la fiesta, no se olvida. Cuando termina la fiesta, ¡nombre, cómo llegan bendiciones, hasta ya no puede cruzar el río!, todos siguiendo el arroyo, hasta los viejitos también ya no pueden pasar el río, hasta que esperamos que baje un poquito el agua, pues nos atrevemos a cruzar pa ir cada quien pa su casa. No, todo ese día ya no tengo pendiente, porque creo que vamos a seguir adelante, le digo, vamos a enseñar a los chamacos, si aprenden los chamacos, si no lo aprenden sus hijos, si no qué tal que ya morimos aquí, quién va a hacer algo, si ya no conocieron. Pero si nosotros vivimos todavía pues vamos a enseñarles, vamos a ver si conoce, si conoció, si no conoció ni modo, la cosa es que ya le hicimos la lucha nosotros, que ya tiene más pensamiento y todo, le digo, así es el pensamiento de nosotros. (Tatuch y Presidente de la iglesia).

En Calakmul no ha sido posible reproducir el sistema de relaciones que existía en Chiapas; cabe recordar que a pesar de habitar una vasta población ch'ol en el municipio, no existe un territorio exclusivo donde ellos puedan llevar a cabo sus celebraciones sin interferir o ser interferidos por otras creencias y por otras culturas. Definitivamente no existe el mismo tejido social, no existe esa antigua red que comunicaba instituciones, comunidades, familias, prácticas y creencias. En el nuevo lugar se han hecho continuos esfuerzos por articular a los ch'oles de la región a través de diversas iniciativas, sin embargo la mayoría de las comunidades se encuentran limitadas en cuanto a sus propias instituciones locales, ya que no todas cuentan

con Tatucho, curanderos, catequistas o imágenes religiosas, además de que muy pocas cuentan únicamente con población *indígena* chiapaneca y muchas menos son exclusivamente de católicos tradicionales, por lo cual cada uno de los ejidos ha tenido que librar batallas internas en el intento por dar continuidad a la tradición.

G- ¿dónde es la fiesta, aquí?

Pedro- no, allá en el patrón donde venimos, allá en Tila, aquí no hacemos la fiesta, sólo hacemos oración nomás, oración y lectura, así, pero las velas, quemamos velas, así se va haciendo un poco, pedimos bendición, parte trabajo, parte su milpa, parte frijol, que haya, que tengamos, así se va haciendo. Sí hay fiesta donde quiera, a veces quemamos las velas, a veces hacemos oración, hacemos lectura, porque aquí no hay fiesta, en otras partes sí hay, pero acordamos, a veces hacemos, quemamos las velas, ¿no? hacemos oración.

Como mencionaba, las pequeñas comunidades ch'oles de Chiapas estaban articuladas alrededor de la actividad religiosa de la cabecera, ésta funcionaba como un centro rector de suma importancia. En el caso de Calakmul, el centro coordinador se encuentra en la parroquia de Xpuhil, sin embargo ésta no ha llevado a cabo un seguimiento continuo de las diversas comunidades puesto que los sacerdotes son cambiados con frecuencia, además de que no suelen darse cuenta del tipo de población que habita este municipio, me refiero en parte a la diversidad cultural que en sí misma plantea una problemática, y al hecho de que gran parte de los habitantes son *indígenas*, es decir, tienen creencias y prácticas distintas de las que acepta la iglesia católica; por el contrario, la relación que se lleva a cabo entre esta institución y la población ch'ol está mediada por un intercambio muy parecido al que realizan con el resto de los kaxlanes -no hay que olvidar que esta institución es kaxlana por principio-, mediado por el dinero: los sacerdotes cobran por muchos de los servicios que realizan-, las monjas que han llegado de visita venden medallas, imágenes o talco, y actualmente los sacerdotes están realizando una colecta entre los católicos de las comunidades para comprar una camioneta que les permita visitarlos con más regularidad porque dicen que *ahora sí piensan hacerlo*⁵⁷.

⁵⁷ En 2006 llegó un nuevo sacerdote a Xpuhil y comenzó a relacionarse con su comunidad de fieles. Prometió a los habitantes católicos de ECII mayor cercanía y cuidado en su relación, sin embargo dijo que para lograrlo necesitaría la ayuda económica de la población pues requería comprar una camioneta que le permitiera trasladarse por el municipio, la cual costaba \$50 mil y cada comunidad debería contribuir con \$1 500. A fin de cuentas terminó condicionando su presencia en el ejido al intercambio por dinero, recurso muy escaso en estos lugares.

Como ha quedado manifiesto, se percibe la falta de un centro consolidado capaz de ordenar y regular la actividad religiosa particular del nuevo municipio, el cual pudiera otorgar reconocimiento y fuerza a la religiosidad ch'ol, en parte es por ello que no existe arraigo de esta población a un culto elaborado localmente en el que se sientan incluidos. Esto ha provocado que las acciones que tienden hacia la defensa de la religiosidad tradicional en las comunidades se vuelque hacia el fortalecimiento de los Tatuchoob como institución local en primera instancia, pero también como institución regional ch'ol, ya que últimamente se han estado reuniendo los Tatuchoob de todas las comunidades con el fin de idear acciones que vayan a favor de la defensa de la tradición. A fin de cuentas ellos son los líderes que mantienen y renuevan el vínculo con lo sagrado, quienes tienden puentes -a través de sus acciones rituales- entre los lugares sagrados del norte de Chiapas y de Calakmul, en las idas y venidas del Santuario del Señor de Tila a las iglesias de cada uno de los ejidos, puesto que Chiapas es el espacio privilegiado donde tienen más fuerza y eficacia sus acciones, hace falta volver a ese origen-centro, a pesar de que están concientes de que *dios está en todas partes y los escucha*.

David- Eso ya no lo cura el doctor⁵⁸, tampoco el curandero, quizá pero necesita... cuando no tiene lana se muere el enfermo. Porque ése tiene que trabajar, tiene que comprar muchas cositas. Medicina, promesas... no nada más te tiene que tener aquí, tiene que ir hasta allá también, Chiapas, porque allá es el más milagrosa, en el mero patrón. Es mejor ir a Chiapas que aquí, ir allá y terminar acá porque si no, pues no te vas al doctor, no te hace nada. Eso lo hemos visto también.

(Catequista y Comisario ejidal).

Don David habla sobre la eficacia de los rituales mediada por la proximidad espacial del lugar sagrado, en algunos casos se ha optado por rituales que vinculen los dos lugares, que generen o establezcan vínculos entre ambos lo cual garantiza la eficacia en el nuevo territorio también, logra que lo alcance la gracia y potencia del señor de Tila. Sin embargo, no es la única forma de resolver este asunto, el curandero del ejido plantea otra alternativa, tal vez porque él no tiene los recursos para ir a Tila y volver, vinculando ambos sitios en sus rituales curativos.

Pedro- pues no, que extraño patrón, mi señor y virgen, tengo mi patrona, tengo mi imagen y todo,

⁵⁸ Habla del caso de una muchacha que se enfermó gravemente y murió

aquí en mi casa, a la virgen y señor, aquí lo puedes... aquí lo vamos, pide bendición, pa mi trabajo, pa lo que hace falta también animales, todo, aquí, también crece también, todo igual, no está muy lejos dios, no allá, que está allá, no, aquí nosotros mismos que sabe oración, pide bendición... así como usted, tú vienes lejos, tu casa está lejos, y entonces tu papá está lejos, pero tu papá está ayudando a caminar, tu mamá está ayudando a caminar, en espíritu, ¿no? Así está.

Otra de las acciones que han llevado a cabo recientemente es lograr la presencia en Calakmul de un diácono ch'ol procedente de Palenque. En realidad este personaje no llegó a pisar el ejido de ECII ya que la iniciativa provino de otros ejidos, sin embargo los Tatucho acudieron a las reuniones y conversaron con él, quedando sumamente satisfechos y transmitiendo el mensaje al resto de su comunidad, dándole un carácter de acontecimiento relevante. Dicen que le preguntaron su opinión sobre lo que han estado haciendo, eso de *meter promesas* en el Santuario en Tila y hacer lo mismo a la vuelta en los distintos ejidos; que su respuesta fue de aprobación, les dijo que está bien que pidan así, porque hace falta tocar la puerta del Señor para que se de cuenta de lo que nos hace falta y nos lo conceda. Este tipo de acciones manifiesta que lo que sucede en Chiapas tiene cierta autoridad sobre ellos pues reconocen que saben más y les piden ayuda; hasta la fecha continúan espejeando sus acciones con las de la alteridad que ha sido más próxima, de la que se han distanciado muy a su pesar y en la que esperan encontrar respuestas

Naturalmente es cuestionable la visión que tienen actualmente sobre Chiapas respecto a algunos ámbitos; la mayoría de las personas que vivieron allá alguna parte de sus vidas ha llegado a mencionar en algún momento que Chiapas tenía más riqueza, que allá no pasaban hambre, que las fiestas se hacían siempre con abundancia de recursos. Lamentablemente esas afirmaciones no son comprobables lo que impide realizar un estudio comparativo, sin embargo es la misma gente la que suele proporcionar contrapuntos interesantes, ya que también han mencionado las difíciles condiciones que también privaban allá, rememorando momentos específicos de enfermedad y desolación. En términos generales considero que esta forma de interacción se construye a partir de la idealización de lo que ha quedado atrás, y se da de manera natural porque se encuentran involucrados sentimientos contradictorios -como mencioné antes-: por un lado se trata de una ruptura fuerte y dolorosa con algunos de los elementos reconocidos como más propios y que no deseaban modificar, lo cual es significado como pérdida; por otro se

trata de apreciar todo lo que han logrado con el esfuerzo invertido durante poco más de tres décadas, es decir, la ganancia.

4.2 El diálogo con Chiapas en un sentido negativo.

Como había sido esbozado, Chiapas existe también en un sentido negativo para los ch'oles de Calakmul, como una entidad de la que decidieron distanciarse para dejar atrás elementos no satisfactorios y lacerantes para sus vidas como seres enraizados dentro de la visión comunitaria. Como se mencionó en el segundo capítulo, en los años 60 los campesinos de Chiapas vivían en condiciones muy difíciles debido a la desigualdad e injusticia que padecían de parte del gobierno y de los terratenientes; por esos años se había aprobado una Ley que transformaba la dotación de tierras en colectiva exclusivamente –es decir, ejidal-, sin embargo las dotaciones requeridas se dieron a cuenta gotas y principalmente en terrenos lejanos de los lugares de origen. Esta situación provocó la invasión de algunas haciendas con la consecuente respuesta de las guardias blancas y del ejército, además del enfrentamiento entre los mismos campesinos pertenecientes a distintas organizaciones o con intereses encontrados, desatándose oleadas de violencia excesiva.

En este contexto se encontraban los campesinos ch'oles que decidieron migrar a Calakmul. En realidad no se pretendió explorar a profundidad este periodo de su historia, identificar las condiciones precisas que sucedían en sus comunidades de origen y que los llevaron a tomar la decisión de distanciarse con tantos kilómetros de por medio. Sin embargo, lo que he podido reconstruir a partir de sus narraciones me indica que un elemento intolerable de los enfrentamientos era precisamente que se estaban llevando a cabo entre los mismos compañeros, ch'oles que habían compartido el mismo destino durante generaciones y que entonces se veían como enemigos por un pequeño pedazo de tierra. Con el paso del tiempo las extensiones de tierra para el cultivo habían dejado de ser suficientes para la cantidad de población que iba en aumento permanente; el terreno cultivable estaba distribuido como propiedad comunal, lo cual implicaba que pertenecía a todos los comuneros que habitaban alguna colonia; para el cultivo, ellos se habían organizado en grupos familiares, y cada temporada ocupaban todo el terreno que necesitaban o que alcanzaban a sembrar.

El problema sobrevino cuando los límites entre estos grupos comenzaron a tocarse y a

traslaparse, pues se incrementaba el número de habitantes y por lo tanto la necesidad de mayores extensiones de tierra que les permitieran continuar con el modo de vida tradicional, el cual considera que los jóvenes pueden comenzar a sembrar su propia milpa desde que se casan o a partir de la pubertad. Fue así como surgieron grupos que comenzaron a hostigar a los más débiles, instándolos a abandonar las tierras que sus familias habían cultivado durante generaciones. El acoso pronto derivó en violencia: amenazas, prender fuego a casas y a milpas, enfrentamientos, miedo a perder la vida en cualquier cruce de caminos. Quienes fueron agredidos se vieron frente a una paradoja: abandonar el terreno del cual se habían alimentado por generaciones y que les daba sentido como seres sociales, o permanecer en él y defenderlo a costa de poner en peligro sus vidas, a pesar de que se había convertido en un pedazo sumamente pequeño del que no podrían obtener lo necesario para sobrevivir. Como se puede imaginar, la noción de comunidad basada en los valores de la unidad, ser parejos y lo colectivo, había quedado prácticamente abolida dentro de los grupos asentados en estas colonias del norte de Chiapas, pues existía una división interna organizada de manera parcial en grupos: unos que ejercían la violencia y otros que eran víctimas de ésta, unos que se consideraban legítimos usufructuantes de la tierra que había sido comunitaria, otros que eran desterrados de sus derechos y de su actividad tradicional.

G- ¿Y cuándo empezaron los problemas por la tierra?

Pedro- ¿antes? Ahorita porque como, antes pero... allá trabajamos, como la gente está pues como ya no hay donde pueda trabajar, como ya tiene sus hijos en Limar, y está trabajando en el campo, como allá como quiera se puede trabajar, no es igual como acá. Allá no tiene parcela, allá como quiera se va, y si tiene parcela ahí va a trabajar. Como no está ocupado, ahí trabajamos nosotros. Lo que pasa es que se crecen sus hijos del ejidatario, se llega a trabajar allá, llega a quitar, se llega a rozar la milpa. Es como nosotros pues no nos gusta pelear con mis compañeros pues un pedacito de la tierra, mejor no hacemos problema, mejor lo dejamos. Que siguen viviendo, ah, que se queden trabajando, ¿para qué quiere uno un pedacito de tierra? un mecate, tres mecates, ya no puede vivir uno. Por eso a veces hay problemas, mejor porque el problema no me gusta meter en problemas, mejor dejamos así tranquilo, porque vivamos tranquilos, porque estar peleando un pedazo de tierra, ya no sale la cuenta. El tierra también no es nosotros que vamos a tenerlo, por eso le dejo el pedazo, es para que podamos trabajar, ¿por qué vamos a pelear si no es de nosotros la tierra?, namás estamos prestado, ¿para qué vinimos aquí en el mundo, pa qué vinimos aquí en la tierra?, namás para estar prestando un rato, cuando ya morimos mismo vamos a abandonar, lo

dejamos y nadie va a llevar a la tierra. Ya luego quitamos de aquí, voy a quitar, yo no quiero problemas, así dejamos de tener problemas. Hay otros compañeros que ya quiere pelear, ¿por qué vamos a pelear? No, le digo. Éste es mío, éste es mío, éste es mío. No, si éste es tuyo pues agárralo pues, yo no quiero, toma, yo no quiero problemas, yo no quiero pelear por un pedazo de tierra de un mecate, dos mecates, no, no le digo pues, entonces se vinieron a buscar la tierra, por eso nos vinimos aquí en Campeche, sí. Como queremos trabajar pues, como queremos trabajar en el campo, como estamos acostumbrados cuando estamos chamacos, estamos acostumbrados, con mi papá antes ahí trabajábamos, como está chiquito así, ahí me lleva mi papá tempranito, como a las 4 de la mañana, ahí vamos a trabajar. Como antes hay mucho, suficiente tierra antes, como no hay gente todavía, hay pero gente grande, adultos, ¿no? pero ya no vive así como ahorita. Vive uno alláaa, vive uno por alláaa, vive otro alláaa, lejos, así vive la gente antes. Allá trabaja alláa, allá trabaja alláaa, otro trabaja alláa, así trabajamos nosotros. Mi papá antes pues me llevaba a trabajar, mi hermano, mis dos hermanos, somos tres hermanos que están...”

Este testimonio nos plantea un nivel de identidad fundamentada en las relaciones que se producen a partir de la actividad comunitaria tradicional, es decir, la agricultura, con esto se nos muestra que el arraigo y el sentido de esta cultura no está exclusivamente en el vínculo con territorio original, ya que consideran que éste no les pertenece sino que es de los *dueños* o entidades sagradas quienes se los prestan mientras viven sobre la tierra y son capaces de hacerla producir por medio de su trabajo. En ese sentido, los ch’oles han podido distanciarse del vínculo que tenían con *ese* territorio en particular, y apelar entonces a una identidad basada en su carácter de campesinos, en la relación que a través de esta actividad tan primaria y fundamental siguen estableciendo con la tierra en tanto entidad sagrada, independientemente del lugar específico donde se encuentren. En efecto, el cambio resulta violento desde cualquier punto de vista; sin embargo, el anclaje *consigo mismos*, con lo que siguieron reconociendo como propio –que incluye ciertamente el sistema de interacciones a través del cual dialogan con las distintas alteridades y hacia el interior de sí mismos- persistió a un grado tal que pudieron seguir reproduciendo su cultura y se siguieron reconociendo como parte de una misma unidad, no disociada de la vida que reconocían tener en el norte de Chiapas⁵⁹.

⁵⁹ Contrario a lo que sucedió en otras zonas de colonización del mismo Campeche, como en Escárcega y en Nicolás Bravo, que son ciudades o poblados relativamente grandes donde las diferencias culturales se han disuelto y los grupos particulares de cada cultura son prácticamente irreconocibles unos de otros.

De cualquier manera, de haber aceptado continuar bajo las condiciones violentas que imperaban en Chiapas desde entonces, hubieran tenido que renunciar a numerosos valores considerados fundamentales por su cultura; la comunidad en sentido estricto había quedado disuelta de facto, no existían más los principios de cooperación ni de igualdad sino por el contrario, la vida de muchos corría peligro. Una parte importante de aquello que consideraban propio había dejado de estar entre ellos, se había perdido y había que hacer algo para recuperarla.

Desde su partida, Chiapas no se ha dejado de asociar con diversos significados negativos. Los ch'oles de Calakmul sabían que de haber intentado continuar cerca de su territorio ancestral, lo hubieran hecho muy probablemente en condiciones de servidumbre pues hubieran tenido que abandonar sus tierras y migrar a lugares cercanos para contratarse como jornaleros, tal vez hubieran tenido que trabajar para algún patrón *kaxlán* que hubiera procedido a explotarlos, como hasta hace pocas décadas sucedía en el estado, con lo cual hubieran perdido la libertad por la que tanto habían luchado⁶⁰.

Luciano- (...) yo me crecí sin zapatos, sin ropa, nomás dos muditas de ropa namás; ya en ese tiempo nosotros cortábamos café, íbamos a cortar café y nos pagaban a tres pesos al día, a veces íbamos a trabajar todo el día, íbamos a trabajar a limpiar café y a estas horas era temprano para el dueño del cafetal (la entrevista se llevó a cabo casi a la puesta del sol, cerca de las 6 de la tarde); íbamos casi entre oscuro y claro, casi tentando el camino, y regresábamos otra vuelta casi tentando el camino, es de noche, y ganar tres pesos todo el día, no hay descanso, no descansábamos; entonces este, pues no me gustó el hecho ése.

La decisión de migrar hacia Calakmul les abrió la perspectiva de continuar desarrollando su cultura, de encontrar un espacio donde pudieran determinar conjuntamente las normas bajo las cuales querían seguir existiendo, de ejercer su libertad y su autonomía, pues difícilmente hubieran podido encontrar posibilidades semejantes en cualquier otro sitio, no a nivel individual

⁶⁰ Sobre la historia de las relaciones entre campesinos y terratenientes en Chiapas, ver Toledo Tello. 1999. Fincas, poder y cultura en Simojovel. Tesis de maestría en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas; Salazar Peralta. 1988. La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas. México: UNAM. García de León, 1985. Resistencia y Utopía, tomos I y II. México: Era. Ruz, Mario H. 1983. Los hombres legítimos. Una aproximación al grupo Tojolabal. UNAM, Centro de Estudios Mayas; Reyes Ramos, 1992. El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988. México: UNAM. Ruz, Mario H. y Antonio Gómez H. 1992. Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios. México: UNAM y UNACH.

y mucho menos como colectivo organizado; la historia les había dado suficientes lecciones hasta ese momento como para saber por cuál opción tendrían que optar.

G- ¿usted ha trabajado con patrón alguna vez?

Pedro- sí, antes sí, cuando yo estoy chamaco sí. Como yo no me crié en mi tierra en Chiapas, yo me crié aquí en el Tabasco. Yo ya me salí chamaquito todavía, así a chambear de quién sabe cuántos años, me salió, como tengo mi hermano en Tabasco, como no me llevó allá donde vive, nada más me buscó otro mi patrón, ai me dejó allá. Ai me encontró un señor, me llevó allá, en su ranchito, ai me llevó, ai estoy trabajando con él, mi patrón tenía también un rancho, un rancho que es ahí en Zapata, en Palenque, ai vienen, ahí estuvimos cuidando ganado por allá, como estoy chamaco todavía, ai ando con mi patrón, a veces llegamos a esta hora⁶¹ a ver otro potrero, otro ver ganado por allá, tiene como mil ganado por allá, mil ganado tiene el patrón, a veces vamos a vigilar otra vuelta allá, vamos a ver estoy en el corral, ai vamos regresando como a las cinco ó las seis de la tarde, estaba llegando a la casa, pero estaba cansado de montar, yo así estuve

G- ¿y le gustaba?

P- si por eso ya no me gustó, porque se cansa uno mucho

G- y no le pagaban bien

P- no, qué van a pagar bien, nomás te dan tu comida, no daban dinero, ni tierra tampoco. No hay donde pueda trabajar, tiene su terreno el patrón, pero nomás que está metiendo maiz, cuando ya está bueno el maiz, cuando ya está grande el maiz, pero tiene que sembrar zacate en la milpa, tiene que plantar su planta en la milpa, por eso si le dice: aquí usted puede hacer tu milpa, nomás que va a sembrar zacate ahí mismo en la milpa, pa que se hiciera su potrero, pa que se hiciera otra vuelta el potrero. Cuando ya está grande el zacate, mete el ganado, ya así se va creciendo, así se va. Todavía yo no me acostumbré, por eso aquí le dije a mi hijo: creo que no estoy acostumbrado en el rancho, el pueblo, le digo, como tengo mi terreno estoy acostumbrado a trabajar en el campo, bueno, tengo mi trabajo, pero cuando tengo mi patrón no es igual, le digo, si no trabajas bien, no te paga bien, yo conozco, le digo

G- ¿cuánto tiempo estuvo ahí trabajando?

P- ¿en el rancho? ¡Uuhh! tiene años, como 10 años por ai, sí, ai me crecí, cuando llegué allá soy chamaco todavía, ai me crecí yo. Por eso le digo a mi hija, es que no estoy acostumbrado a trabajar así, yo estoy acostumbrado a trabajar en mi terreno, tengo mi terreno, pues, como ahora que me puedo regresar, como ya trabajé un ratito pues, si quiero regresar como a las diez, a las once, pues ya me vengo yo

⁶¹ La conversación se realizó por la tarde, aproximadamente entre las 5 y las 7pm.

G- mj, usted decide, ¿no?

P- cuando estoy en la casa estoy cansado, acostado a descansar, ai estoy, tranquilo, es que estoy acostumbrado en el campo, estoy acostumbrado a salir y si tengo algo en la milpa me voy a traer, allá estoy tranquilo, allá si tengo la milpa, voy a desyerbar, voy a limpiar allá pa que se críen bonito, pa que no se pierdan. Como yo estoy, voy a trabajar solito, como yo como quiero regreso, me voy un rato, si ya estoy cansado ya me voy a regresar, si tiene un patrón, tiene que vigilar su patrón si trabaja o no trabaja no te paga bien.

Los discursos en los que recuerdan a Chiapas en el sentido negativo suelen estar enfocados por contraste hacia la construcción de su presente calakmuleño resaltando el sentido positivo de éste, la intención es hacer notar que las decisiones tomadas tuvieron como objetivo mejorar las condiciones de vida, a pesar de las renunciaciones y del alejamiento que ha implicado de algunos aspectos de la tradición. Estos discursos también cumplen otras funciones, como la de intentar construir una sociedad *nueva* o renovada donde no se encuentren los vicios que provocaron la desintegración de la anterior, es decir, una sociedad que resuelva los problemas internos a través del diálogo y del respeto, que tenga como valor fundamental la búsqueda de tranquilidad para sus habitantes. Este tema ha sido mencionado en diversas ocasiones por las autoridades tanto civiles como religiosas, quienes son las encargadas de amonestar y dar solución a los problemas generados entre los propios habitantes del ejido; esto implica que ellos marcan el sentido de cómo deben ser interpretados ciertos eventos importantes de la comunidad –en este caso elementos de su memoria histórica: su relación con Chiapas-, con fines normativos reconocidos por todos los habitantes y para coadyuvar a la construcción de un reconocimiento de sí mismos en términos no violentos o de mayor armonía, impulsando así acciones que concuerden con esto. En términos generales la gente tiene una percepción de mayor tranquilidad en Calakmul que en Chiapas, en parte considero que se debe a que muchas de las relaciones sociales volvieron a renovarse cuando llegaron al nuevo territorio, en comparación con el desgaste que se había generado por el roce continuo y acumulado tal vez de generaciones entre quienes vivían en los ejidos en desintegración.

Los habitantes de ECII han seguido en contacto con Chiapas a través de distintos medios: la televisión –que apareció poco después de la llegada de la luz en el 2001-, el radio –algunas personas han tenido radio de pilas-, visitas entre familiares de Chiapas a ECII y viceversa,

información que corre de boca en boca a través de las redes sociales aunque no estén relacionados parentalmente. Es así como recuerdan la erupción del volcán Chichonal ocurrida en 1982 o el inicio del movimiento armado del EZLN en 1994, así también han seguido al tanto de la violencia que se ha mantenido en sus comunidades de origen durante décadas en la disputa por el territorio, buena razón ésta para no querer volver y preferir afianzarse en el territorio que eligieron para seguir siendo ch'oles.

A continuación Don Matías narra el problema que hubo en su comunidad de origen en Chiapas, donde hace varios años algunos ejidatarios de su comunidad invadieron terrenos de una comunidad vecina, lo cual desencadenó en hechos violentos que siguen repercutiendo en las relaciones sociales hasta la fecha.

Matías- (en su comunidad en Chiapas) esa gente ya después creían que era de ellos este terreno donde fueron a chapear, a tumbar, pero desgraciadamente no tomaron en cuenta el problema, y ellos no daban cuenta que si era problema o no sé qué, no sé cuánto, y claro que se va encabronando el dueño del terreno de otra comunidad, y ahí empezaron a sacar cuando ya es tiempo de frijol, es tiempo de cosecha de frijol, ya se fueron esa gente (...) y la gente de acá donde están trabajando los que estaban sacando su frijol ahí estaba la gente así, abajo, y cuando empezaron la balacera, ai dejaron medio muerto a algunas gentes, y así empezaron esa gente, y así se fueron, y se fue y se fue y se fue, hasta la fecha, y hasta ahorita no lo quieren dejar. Todo eso familia de nosotros, sus hermanos de mi jefe, ahorita piden tierra allá, y la gente, entre ellos pues, o del partido, que no sé qué, no sé cuándo, de ahí empezó, entre la asamblea general, así. Por ejemplo cuando es domingo y empiezan a hacer su asamblea, una reunión, y ahí empiezan a faltarse del respeto, ahí empiezan el problema, en la misma reunión, empiezan así, y esto y el otro, y nada, pero esa gente que fueron balaceado son de ai de donde nosotros vivimos, y otra comunidad, ahí estaban en su comunidad, se fueron (...) Ya cuando supe que ya se habían balaceado de allá donde salí yo, qué va a ser, por poco a mi jefe también le iba a tocar el plomo, no, y con mis hermanos y todos se fueron a ver el frijolar que estaban ahí, pero desgraciadamente, no les tocó esa mala suerte, no les tocó, y gracias a dios que salieron bien, no les pasó nada. Pero las otras personas que fueron a sacar su cosecha, ellos ya se fueron bien balaceados, no, algunos se murieron, sí, así

(...)

algunos compañeros de nosotros tienen parcela en otra parte y ya no llegan en su parcela ahora

porque por el miedo, porque las otras personas de la misma comunidad van a pensar que están esperando en el camino y los van a balacear, y sí es cierto. Y así hasta la fecha ahorita, hasta la fecha no les quieren dejar eso, esa idea pues, entre ellos se están matando. Sí, hasta la fecha no los quieren ver. Ya tiene como un año, sí, tiene como un año que se fue mi jefe a la fiesta de Todos Santos, allá lo fue a ver, ai lo vio su mamá, sí, los fue a ver, y no, esa gente sigue con el problema, y siguen con el problema, y no puede salir uno, por ejemplo, si nosotros nos vamos a Chiapas, por ejemplo mi jefe que se fue allá, ¿usted cree que salió a visitar otra familia? No, allí donde llegó, ahí está, encerrado, están platicando, están, y no pudo salir, porque si se va, ai lo agarran también, a pedradas, no sé qué, pero la cosa es que sí no puede salir

G- ¿aunque no sea de ahí?

M- sí, aunque no sea de ahí, aunque su hermano vive ahí, no los quieren ver, no los quieren ver, así, ya. No, es un problema que tienen ellos, son problemas, no como acá. Acá, como te digo, gracias a dios aquí está la gente más o menos tranquila, aunque vayas en otra comunidad, no nos dicen nada, pero en cambio allá, no. Si llegas en otra comunidad, capaz que te dejan ahí muerto, o no sales de ahí, sí, ahí te dan lo mero bueno

G- ¿usted ha regresado?

M- no, yo no, hasta la fecha no

G- ¿no ha querido regresar, o por qué no ha ido?

M- pues por el mismo problema que tienen ellos, pues todavía quiero seguir acá un rato en este mundo, porque si va uno allá, qué tal que le toca la mala suerte, ¿qué va a buscar uno? La muerte, más vale no ir allá, y estar mejor acá tranquilo con la familia de uno.

(Animador, católico).

Como se puede apreciar en la mayoría de los testimonios los contextos se ligan uno con otro, es decir, comienzan hablando sobre su vida en Chiapas y terminan hablando sobre su vida en Calakmul o viceversa; hablar de un sitio implica necesariamente hablar del otro, definen uno con respecto del otro, por contraste o por comparación; por lo general la gente mayor está dialogando constantemente con Chiapas, lo que sucede en un lugar tiene una correspondencia en el otro espacio, es en esta interacción como se logran concebir a sí mismos: en un sentido son de Calakmul y en otro de Chiapas, así como también se distancian por momentos de ambas entidades, en ciertos aspectos no las sienten tan propias.

4.3 Ser *Chiapaneco*.

Existe otra categoría que ha surgido en el nuevo espacio social, que se ha manifestado en numerosas interacciones, que incorpora diversas problemáticas que ha vivido la comunidad desde su fundación, y que alude a la relación de que trata este capítulo, me refiero a la denominación de *chiapanecos*; en esta palabra se sintetiza el diálogo que han establecido con diversas entidades ubicadas en distintos contextos, a través de los cuales han ido construyendo la noción del *nosotros*.

Uno de los usos de la categoría ‘chiapaneco’, cuando es utilizada para nombrar al *nosotros*, integra a todas las personas que tienen su origen histórico en Chiapas y que no tienen como lengua materna al español, es decir, alude a un *nosotros* que incorpora a los tzeltales, tzotziles y ch’oles que viven actualmente en Calakmul⁶²; esta autodenominación reconoce en estos tres grupos elementos culturales compartidos provenientes de un contexto previo al actual, los cuales les permiten fincar una noción de unidad; se trata de un pasado referido a experiencias, prácticas y significados que son sintetizados en una palabra que pasa por alto las diferencias y enfatiza las semejanzas, que unifica. El establecimiento de esta categoría plantea la frontera que delimita lo propio de lo ajeno, el *nosotros* y el *otro*; en este contexto la alteridad con la que se dialoga quedaría conformada por los kaxlanes que viven en el mismo municipio y que forman parte de otro grupo cultural⁶³.

En este contexto, el término *chiapaneco* tiene una correspondencia con el *wiñik* –hombre–, ya que es la palabra a través de la cual se reconocen por igual todos los mayas, independientemente de las diferencias culturales que puedan existir entre los distintos grupos. Sin embargo, esta categoría también plantea una ruptura con el pasado, ya que se trata de una categoría que no existía anteriormente, que sólo cobró sentido cuando se vieron en la necesidad de nombrar una realidad nueva y distinta. Lo *chiapaneco* alude a la defensa que las culturas tradicionales y originarias de Chiapas han estado haciendo en el nuevo municipio, donde su

⁶² Los tzeltales y tzotziles conforman una de las minorías en la región. En el ejido ECII, además de la mayoría ch’ol, habitan dos familias tzotziles que tienen derechos ejidales y que llegaron hace 15 años aproximadamente.

⁶³ Existen seguramente muchos elementos que caracterizan a cada uno de los grupos culturales mencionados y que les permiten a sus miembros reconocerse como afines; sin embargo existen también elementos culturales compartidos entre los tres, que permiten cierto nivel de entendimiento y que pueden plantear cierta unidad cultural cuando la alteridad se encuentra más lejana que las proximidades planteadas entre ellos.

cultura se ha visto acosada y en peligro por la presencia de la sociedad dominante, personificada por los kaxlanes; a partir de los elementos culturales compartidos retoman como bandera el origen común –Chiapas- y plantean una unidad incluyente, mayor y más fuerte a la vista del *otro*, de esta manera se aseguran de ser tomados en cuenta en la toma de decisiones, se convierten en una presencia que no puede ser ignorada por los grupos en el poder.

Sin embargo, algunos de los kaxlanes retoman a su vez la categoría ser chiapaneco en un sentido despectivo, aludiendo a los rasgos que consideran negativos en este grupo social en un intento claro de descalificación y exclusión. Escuché de algunas autoridades de Campeche habitantes de la cabecera municipal hablar de Calakmul como del ‘segundo Chiapas’, aparentemente reconociendo la numerosa presencia de los habitantes provenientes de esa región y aceptando la diversidad cultural, sin embargo cuando comenté esto con la gente del ejido ECII, don Efraín respondió lo siguiente:

G- dicen que Calakmul es el segundo Chiapas

Efraín- lo que pasaba que en esos años cuando se hablaba mucho de los guerrilleros de Chiapas, en ese tiempo cuando empezaron a salir los del ejército zapatista, y también se divulgó toda la región de Calakmul como segundo Chiapas, no nada más El Carmen, que porque la gente era mala, cuando empezamos a pedir al municipio que nos trajeran agua, hicimos bajar al gobernador hasta acá cuando cerramos la carretera (la que une Escárcega con Chetumal), en eso se basaban las autoridades para decir que segundo Chiapas.

G- eso decían las autoridades sobre ustedes

E- ajá, que segundo Chiapas, porque no nos dejábamos. Y la verdad nosotros no íbamos porque quisiéramos tener problemas con las autoridades, sino porque no se nos cumplía lo que nosotros necesitábamos, lo hacíamos mucho más por los chamacos

Don Efraín se manifiesta conciente de la visión que los *otros* kaxlanes tienen sobre los *ch'oles* (yo para otro). Para esto, primero se refiere al enfrentamiento que han llevado a cabo con las autoridades gubernamentales –en todos los niveles- a lo largo de varias décadas con el fin de que les instalen los servicios indispensables para sobrevivir, principalmente el agua. Hasta la fecha no han instalado tuberías en los ejidos que corresponden a Campeche, sin embargo los de Quintana Roo ya cuentan con ella. Resulta curioso que las autoridades gubernamentales llamen *segundo Chiapas* a Calakmul planteando su carácter violento, en clara relación con la violencia

que se suscitó en el estado chiapaneco a partir de 1994; llama la atención que el nombre sólo haga alusión a uno de los estados de origen de los habitantes ‘revoltosos’, ya que las diversas movilizaciones que se han llevado a cabo en la región han sido promovidas en gran medida por la población mestiza avecindada también. En general las movilizaciones con fines políticos no son el método que los ch’oles reconocen como propio para intentar resolver sus problemas, pues si bien han participado activamente en ellas a lo largo de los años, recientemente ha surgido un movimiento exclusivamente religioso y exclusivamente ch’ol que tiene como objetivo lograr la unidad regional y la petición de agua, sólo que está siendo dirigida hacia sus entidades sagradas y está siendo comandada por los Tatucho⁶⁴. Con estas acciones se sienten más cómodos pues las sienten como propias; las demás son producto de la influencia de los mestizos vecinos, con quienes han llegado a conformar una unidad incluyente sólo en algunos momentos.

Asimismo cabe recordar que los ch’oles en Calakmul han puesto una distancia respecto de Chiapas precisamente por su carácter violento recordando siempre que ellos optaron por la tranquilidad cuando decidieron migrar de sus lugares de origen, es decir, no se reconocen a sí mismos a través de lo que los kaxlanes les han imputado con fines políticos y de control de los recursos del municipio. Esto lo han podido comparar incluso con los propios integrantes del EZLN, quienes han llegado a diversos ejidos, entre ellos ECII, y han dialogado acerca de sus formas de enfrentamiento y de reclamo de sus derechos al gobierno, siendo notoriamente distintas.

David- nosotros estamos solicitando (agua al gobierno), hacemos la lucha. A veces namás presionamos y no hacemos bronca. No hacemos bronca como allá en Chiapas, hacemos presión, o sea que hacemos plantón nada más, o presionamos el gobierno, a veces les pedimos agua, pero no la dan, nosotros bajamos (a la cabecera municipal), nada de armas, nada más, nada más son políticamente así de que palabra. No, allá no, aquí no queremos que palabra nada más, dicen (los zapatistas), lo que queremos nosotros es sangre, no cumplen pues de una vez tronamos todo. Aquí no queremos. No, allá sí está duro, dicen. Por eso estoy viendo de todos los gobiernos ahorita, cuál es el que está cumpliendo
(Catequista y Comisario ejidal).

⁶⁴ Este tema será tratado en los siguientes dos capítulos con mayor profundidad.

Existe un tercer significado de esta categoría –*ser chiapaneco*- cuando es utilizada por un tercer grupo, me refiero a jóvenes ch’oles que nacieron ya en el estado de Campeche y que en algún periodo de sus vidas han vivido fuera de su comunidad para trabajar como asalariados. Estas personas han encontrado problemas al volver a su comunidad de origen porque luego de vivir fuera han cambiado algunas de sus formas de pensamiento y de acción, ahora más cercanas a las del kaxlan, al grado de que ya no encajan del todo con la tradición cultural ch’ol. Las diferencias suelen ser sutiles y se manifiestan en la interacción cotidiana, donde ha habido enfrentamientos verbales que tienen como objetivo establecer los límites de acción de este nuevo grupo, pues el objetivo general del ejido ECII sigue siendo *ser parejos*, es decir, eliminar en la medida de lo posible los elementos que generen diferencias entre los habitantes de este territorio⁶⁵.

Como una respuesta a estos mecanismos de control a través de la exclusión de la que están siendo objeto por una parte de la comunidad, los jóvenes se deslindan de los *chiapanecos* autonombrándose *campechanos*, atribuyéndole a aquéllos características como ser conflictivos, envidiosos –“no pueden ver que tengas algo porque empiezan a hablar de uno”-, que *hacen maldad*⁶⁶, que son incapaces de terminar lo que se proponen porque dejan las cosas a la mitad, la ausencia de profesionistas como médicos o maestros, o la violencia que ejercen sobre las mujeres. Estas críticas están insertas en el marco ideológico promovido por los kaxlanes, es decir, estos jóvenes ch’oles critican a su sociedad desde el marco que les proporciona la alteridad, se vuelven *otros* y miran hacia su propia cultura como extraños, en parte como defensa por la descalificación que sufren y en parte porque se han transformado en personas distintas –en *otros*-, esto a pesar de que quisieran seguir formando parte de su misma comunidad ch’ol, sin embargo se han distanciado de ella irremediabilmente en algunos aspectos. Con estos argumentos estos jóvenes hacen eco de las voces que descalifican a los chiapanecos aludiendo a aspectos considerados negativos desde la perspectiva de la sociedad dominante.

⁶⁵ Este es un tema que será analizado debidamente en el sexto capítulo dentro del apartado sobre la dinámica intracomunitaria, ya que es un problema que se plantea dentro de la tensión entre las corrientes centrífugas y centrípetas en un mismo espacio social.

⁶⁶ Con *hacer maldad* se refieren a las acciones que realizan algunas personas para hacer daño a otras, ya sea a través de sus propios poderes o porque le pagan a otros que tienen esos poderes para que los usen en contra de quienes desean dañar.

A continuación resumo los principales elementos de lo que ha sido recién expuesto. El significado de la categoría *ser chiapaneco* es construido de distinta manera por distintos grupos sociales, ubicado cada uno de ellos en un eje axiológico distinto y en un sistema distinto de relaciones yo-otro, esto implica la presencia de la multiacentualidad del signo mencionada por Voloshinov (1992)⁶⁷. Para los ch'oles tradicionales de ECII el *ser chiapaneco* tiene un significado positivo, pues reivindica elementos de su identidad que vinculan su pasado con su presente -Chiapas y Calakmul-, legitimando todo el proceso reconstructivo de su identidad; sin embargo, esa misma categoría ha sido utilizada por las autoridades municipales para caracterizar a los ch'oles en un sentido negativo con el fin de descalificar sus legítimas demandas sociales; finalmente, algunos jóvenes ch'oles también retoman esa categoría en un sentido negativo, distanciándose de su propio origen chiapaneco al nombrar así lo que les parece criticable de su sociedad. A través de esta dinámica lo que está en juego es el establecimiento de las fronteras identitarias, lo que se reconoce como propio o como ajeno, la construcción del *nosotros* y de lo *otro*, ya que en la medida en que hablo del otro hablo de mí, y viceversa.

Las categorías que nombran la identidad de los grupos son constituidas por distintos contenidos dependiendo del actor que las utilice, pues cada uno de ellos se encuentra ubicado en un contexto distinto desde el cual dialoga con la historia y con las distintas alteridades. Estas categorías aluden a distintos valores, objetivos y significados, y nombran fronteras que marcan límites entre lo que constituye al 'nosotros' –lo que reconocemos como propio y nos identifica- y a las alteridades.

⁶⁷ “(...) varias clases (sociales) diferentes usan la misma lengua. Como resultado, en cada signo ideológico se intersectan acentos con distinta orientación. El signo se convierte en la arena de la lucha de clases” (op. Cit.:36). “Los contextos en que puede usarse cada palabra a menudo contrastan entre sí (...) se encuentran en un estado de tensión, o de incesante interacción y conflicto. El problema de la multiacentualidad debe asociarse estrechamente con el de la multiplicidad de significados” (op. Cit.:101). Voloshinov se refiere al uso que se hace del lenguaje en las distintas clases sociales, sin embargo esto mismo puede reflejarse entre grupos que tengan enfrentamientos ideológicos, como es el caso que se analiza en este apartado.

V. RELACIÓN CON LO SAGRADO

Hasta el momento ha quedado establecido el contexto aproximado en que se realizó la fundación de la comunidad, así como la relación que se ha ido estableciendo con la entidad chiapaneca como elemento del pasado y constituyente del presente. Con estos elementos queda planteada la apertura hacia el devenir, hacia el desarrollo y continuidad histórica de los acontecimientos que han constituido la vida social de ECII. Hasta ahora ha sido esbozado en algunos puntos del trabajo el tema de la religiosidad, dando apenas atisbos que permiten comprender lo que ha venido sucediendo; sin embargo, en este capítulo se desarrollará con mayor amplitud y profundidad, ya que es uno de los elementos fundamentales a partir del cual los habitantes del ejido construyen su identidad. Como mencioné en el tercer capítulo, en un primer momento los habitantes recién llegados se propusieron continuar con el mismo sistema de organización social que existía en Chiapas, es decir, reproducir las mismas instituciones –mayordomías, tatuchob, xwujt, catequistas-, transmitir las mismas creencias, ordenarse en una red de familias donde cada individuo ocupara el lugar que le correspondía de acuerdo con su edad y su género. Esto se fue logrando con más solidez en la medida en que fueron llegando mayor cantidad de habitantes que se establecieron de manera permanente en el ejido.

De acuerdo con los testimonios recabados, durante un tiempo se logró reproducir el sistema de cargos, sin embargo llegó un momento de quiebre en que la gente ya no quiso continuar, dejaron de estar interesados. No queda claro si esto está relacionado directamente con la llegada de pastores protestantes procedentes de Estados Unidos a ECII hace aproximadamente 20 años quienes empezaron a ver sus logros con la conversión de la primera familia a la religión Pentecostés, cuyo jefe es el señor Luciano, quien pertenece a una de las familias religiosas más tradicionales del ejido, y había sido previamente catequista de la religión católica. Muy pronto otras personas estuvieron interesadas en la nueva religión; sin embargo, he de hacer notar un rasgo característico: en ese periodo de tiempo, por lo menos cinco personas que estaban siendo formadas como catequistas de la religión católica se convirtieron al culto protestante, transformándose con el tiempo en líderes de sus respectivas iglesias.

Como planteaba anteriormente, resulta complicada la reconstrucción histórica de ciertos eventos de la comunidad, y éste es uno de ellos. A través de los testimonios recabados, me ha

resultado complicado encontrar una línea que me permita comprender por qué fueron precisamente los catequistas católicos de la comunidad los primeros en convertirse a las nuevas religiones, esto llamó mi atención porque en la actualidad el catequista tiene un lugar preponderante al coadyuvar en la salvaguarda de la tradición junto con los *tatuchob*, con quienes tiene una relación armónica donde ambos se complementan en sus funciones, no se contradicen ni se disputan un lugar de poder; esta visión armónica no permite el planteamiento de posibles fricciones o divisiones internas de ese tipo, además de que el tema nunca fue abordado en las conversaciones con los distintos informantes. Sin embargo en la medida en que me he acercado a otra bibliografía (Lisbona et al, 2005), me he dado cuenta de que la reciente labor de la iglesia católica en comunidades indígenas a través de la teología de la liberación, con el fin de lograr el acercamiento y la apropiación de sus postulados en esta población a través de la formación de catequistas originarios de las propias comunidades, ha provocado enfrentamientos internos entre grupos en la disputa por el poder: los nuevos intermediarios con dios se disputan un lugar con las instituciones tradicionales.

El cuestionamiento que hace Lisbona (op cit:271) para lograr la comprensión de los conflictos religiosos intracomunitarios implica “no sólo identificar la fuerza que la religión mayoritaria tiene como eje organizador del sistema de poder y control social, y de las identidades comunitarias, sino también reconocer las dimensiones esenciales del cambio social y los factores que le inhiben o potencializan. Los cambios registrados en las instituciones económicas, sociales y políticas, el grado de apertura para la movilidad social, el peso que juega el status social adquirido con respecto al status social conferido, el grado de conflicto que tolera el sistema, resultan dimensiones esenciales para el análisis del fenómeno religioso y sus conflictos latentes y manifiestos”. Debido a las características de estas comunidades es muy fácil caer en la tentación de considerarlas como estáticas o por lo menos muy resistentes al cambio, sin embargo esto suele ser pensado en comparación con las sociedades occidentales inmersas en la modernidad, donde los significados cambian a gran velocidad; si se miran con detenimiento, es posible apreciar la tensión de fuerzas que gradualmente promueve el cambio social, como es el caso que aquí se intenta explicar.

En la actualidad es posible apreciar hasta cierto punto una complementariedad entre las autoridades civiles y religiosas, ya que ellas pertenecen al grupo orientado hacia la conservación

de la tradición opuesto a otro que no persigue esos objetivos; sin embargo, es posible que en otro momento hayan existido disputas internas entre lo que pretendía ser un grupo homogéneo que incluía a todos los miembros de la comunidad, con reglas claras sobre los mecanismos de consecución del poder, dejando estrechos márgenes dentro de su propia estructura para la posibilidad de cierta movilidad social a individuos que no cumplieran con los requisitos. La desmedida rigidez de la estructura social local pudo haber provocado la fuga de algunos de sus potenciales dirigentes hacia nuevas instituciones donde pudieran ejercer cierta cuota de poder, entonces ubicados ya en un lugar radicalmente distinto ya que habían roto con el orden único y tradicional imperante hasta ese momento. Esto podría explicar hasta cierto punto que algunos de los miembros de la comunidad se hayan permitido romper el orden hegemónico imperante, transgredir la norma que hasta entonces había sido considerada como incuestionable, dividir la comunidad en grupos, plantear la coexistencia con la *diferencia*, elemento tan amenazante para la posibilidad de reproducción del orden social.

La presencia de nuevas instituciones con nuevos líderes habría sido posible únicamente por la presencia del *mundo kaxlan* -a través de los pastores de origen estadounidense-, el cual logró así penetrar la estructura y el orden social tradicional existente hasta ese momento, trastocándolo, incorporando elementos que hasta ese momento no habían tenido cabida. La sociedad ch'ol basada en la tradición plantea un reconocimiento de las personas basándose en el conocimiento intersubjetivo que llegan a tener unos de otros sobre sus acciones a través del tiempo, a tal grado que los ancianos que han tenido un desempeño muy consistente conforme a los valores establecidos por su cultura, son considerados modelos ejemplares y su palabra sumamente reconocida; desde la visión tradicional ch'ol, la gente mayor tiene un lugar privilegiado frente a los demás del que carecen los jóvenes, y sólo lograrán adquirirlo en la medida en que transcurra su tiempo de vida y aprendan a conducirse conforme a los valores fundamentales de su cultura. Como se puede imaginar, con el advenimiento de las religiones protestantes dicho orden se alteró considerablemente, ya que entonces era posible convertirse en líder de una iglesia basándose en los criterios establecidos por una institución externa, no reconocida por el resto de la comunidad. Esto introdujo muchas complicaciones a la dinámica social.

Como ha quedado establecido, desde un principio asumimos que la vida social de este

ejido se encontraba en movimiento continuo, no obstante se pueden ubicar momentos más álgidos que por su importancia desencadenan transformaciones que cambian la faz de la comunidad; la división religiosa es uno de estos eventos, si no es que el principal. Se le otorga a este asunto tan vital importancia debido a que la perspectiva religiosa es uno de los pilares que ordena la vida de este ejido. En tanto alteridades, las nuevas religiones pusieron en cuestionamiento el sentido del cosmos ch'ol al plantear otros universos de sentido posibles. Lisboa (op. Cit.:271) plantea que con esta problemática “el conflicto se coloca en el espacio intracomunitario: el conflicto entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ se desplaza a un conflicto ‘entre nosotros’”; sin embargo, considero que en este caso se llega a provocar una ruptura interna profunda al grado de que el ‘nosotros’ ch'ol se fragmenta y es posible identificar alteridades en confrontación⁶⁸.

5.1 Pensamiento religioso católico-tradicional ch'ol⁶⁹

A continuación se expondrá la concepción religiosa de los católicos tradicionales, lo cual tiene como objetivo permitirnos comprender la construcción de su identidad en su relación dinámica con lo sagrado (yo-otro), para ello es menester integrar los productos de las miradas hacia el afuera –yo para otro y otro para mí- y hacia el interior –yo para mí, o el reconocimiento intersubjetivo del nosotros-. En ningún sentido se puede tratar de elementos aislados, la visión que tengo sobre mí está influida por la que tengo del otro y la que el otro tiene sobre mí. No se puede dar una visión sobre el nosotros –yo para mí- sin haber pasado por el filtro del otro, sé lo que yo soy porque sé simultáneamente lo que no soy -lo que es el otro- y lo que el otro piensa sobre mí; en función de estos elementos me relaciono y actúo sobre el mundo. Puedo conocer mis límites porque donde yo termino comienza el otro: los ch'oles tocan sus límites donde lo sagrado se hace manifiesto; ellos intentan controlar el sentido de los acontecimientos a través de

⁶⁸ Aquí hace falta hacer un matiz: la relación entre católicos y protestantes ha vivido momentos de acercamiento y de lejanía a través del tiempo. Como se puede imaginar, cuando recién surgió la primera iglesia protestante la situación era sumamente tensa, parecía tratarse de una ruptura completa e irreconciliable; sin embargo, con el paso del tiempo las posiciones de los grupos se han modificado, y en cierto nivel de interacción existe un reconocimiento del otro religioso como parte de una mismidad comunitaria, ya que siguen existiendo numerosos elementos culturales que son compartidos por todos los habitantes, como el reconocimiento colectivo de las autoridades civiles, aunque sobre las religiosas existan distintas posiciones al respecto.

⁶⁹ Con el nombre de Religión católica-tradicional me refiero a la corriente religiosa que contiene sincréticamente algunos elementos de la religión católica y otros de la religión mesoamericana; la llamaré así en lo sucesivo porque quiero hacer una distinción entre esta concepción de lo sagrado y aquella más ortodoxa que formula la religión católica a través de la Iglesia como institución.

sus acciones, han formulado cognitivamente en su imaginario un sistema que vincula de manera lógica sus acciones con lo que acontece en el mundo: si cumplen con todo lo establecido por los dioses lograrán que el cosmos siga su curso pues las deidades estarán contentas, responderán dentro de la misma lógica.

Dentro de la cosmovisión ch'ol, todas las acciones rituales son *verdaderas* porque devienen de un modelo divino fundado en el principio de los tiempos llevado a cabo desde sus primeros antepasados; se trata de acciones ejemplares que los hombres han repetido sin cesar a través de generaciones, actualizando y reafirmando en cada una de éstas el orden del universo del cual ellos forman parte activa. En esta sociedad, como dice Eliade (2004:32), sus miembros no tratan tan solo de imitar modelos ejemplares, sino que los resultados de sus acciones rituales tienen en efecto proporciones cósmicas. El orden cósmico se renueva cíclicamente, según el modelo que proporciona la naturaleza a través de sus ciclos de agotamiento y renovación, de secas y de lluvias; sin embargo, este ámbito que los racionalistas occidentales llamamos 'naturaleza' por considerarlo inanimado y fuera de los límites de lo humano, los ch'oles lo conciben como parte de su mismo mundo, integrado en una continuidad con presencia constante; es por ello que *todo tiene un nombre*, porque todo a su alrededor está vivo, habitado por entidades sagradas que intervienen todo el tiempo en su vida cotidiana; *ellos son los dueños*⁷⁰ de todos los bienes de los que depende el ch'ol para sobrevivir -la tierra, la lluvia, la montaña, el viento, la cueva, el maíz o el frijol-, se manifiestan a través de sus acciones e incluso corpóreamente.

G- ¿quiénes son los dueños?

David- dioses, y no sé qué tanto, duendes⁷¹ creo. Porque también 'ai veces sale gente, en veces lo vemos una persona venir pero no hay nada, porque también cuando llegamos a vivir a esta comunidad, hay muchos señores que vieron la gente que venía allá, era grueso charrón, sombrero, así como Vicente Fernández, pero no es gente. Así namás desaparece, quién sabe qué es, duende creo. Está encantado. Igual también donde se hizo la cancha de usos múltiples aquí donde está la comisaría, también cuando llegaron los albañiles, cuando levantan a media noche, llegaron a ver que viene la gente con sus sombreros también. Un señor, un albañil llegó a ver también que 'ai venían gente, cien cabezas, pero altotes, está grandísimo, hombre grande

⁷⁰ Yum en ch'ol

⁷¹ Es común escuchar que se refieran a los yum como duendes, que sería su manifestación más corpórea.

también⁷², yo creo que son duendes creo, está encantado esa parte. Son peligrosos, son malos. Porque ahí siempre alguien está pidiendo algo así, está pidiendo algo de promesa. (Catequista y Comisario ejidal).

Los rituales ch'oles tienen como objetivo general establecer una relación de reciprocidad con estas entidades sagradas a través del intercambio de dones o *promesas* –velas, incienso, comida, trago, pozol- y de oraciones realizadas por los *tatuchob* o por los *xwujt*, dependiendo del caso. En algunas ocasiones estos intermediarios deben realizar un diagnóstico que identifique la causa de la inminente alteración del orden –como una enfermedad, sequía, pérdida de cosecha, ruidos extraños en la casa o muerte repentina de animales-, es decir, deben identificar el agente que ha provocado esta situación –por lo general se trata de una falta religiosa personal⁷³ o la maldad de un vecino ejercida a través de medios mágicos-, y actuar en consecuencia con los métodos que conocen para reparar el daño: realizan el ofrecimiento de los dones mencionados, en sus rezos piden a los dueños que restablezcan el equilibrio perdido asegurándoles que la persona que sufre no ha actuado con el propósito de ofenderlo, cuando interviene el curandero utiliza plantas medicinales también. En otros casos donde no se ubica necesariamente un desequilibrio previo –como es el caso de las fiestas comunitarias que se deben realizar cada año- se trata de reafirmar el papel que tienen los ch'oles en la continuidad del orden cósmico, con estas acciones les reiteran a los *yum* que sí son merecedores de sus beneficios, que pueden confiar en ellos ya que son capaces de realizar las acciones necesarias que les han sido encomendadas desde el origen a través de sus antepasados.

Existe un código de valores implícito que los ch'oles deben cumplir, el cual subyace a la dinámica recién descrita cuyo imperativo es su cumplimiento para no convertirse en merecedores de castigos por parte de estas deidades, se trata de los requisitos para el reconocimiento

⁷² Me han sido referidas presencias de hombres desconocidos que observan el trabajo de los ch'oles constantemente, que aparecen y desaparecen rápidamente, con rasgos físicos de *kaxlanes*.

⁷³ Este tipo de faltas se refieren al uso de bienes sin haber pedido ritualmente el permiso previo a su *dueño*, por lo cual reciben un castigo; se considera una trasgresión importante porque al utilizarlos sin permiso se está asumiendo la posibilidad de autosuficiencia de los hombres con respecto a lo sagrado, olvidando que los hombres no son dueños de lo que tienen, sino únicamente beneficiarios temporales por gracia divina. Me comentaron de una ocasión en que las piedras de una casa recién construida comenzaron a *hacer* ruidos extraños que asustaron a los habitantes de la vivienda, acudieron con el *tatuch* y él comentó que esto se debía a que dichas piedras eran de una *ruina* –arqueológica- y no se le había pedido el permiso a su dueño, por lo cual estaba enojado. En otra ocasión hablaron de un pequeño que enfermó gravemente de manera repentina, pronto el diagnóstico indicó que el mal era debido a que su padre había extraído un *muñeco* de la ruina sin permiso, por lo cual procedieron a hacer el ritual de curación además de devolver el objeto robado.

intersubjetivo del *nosotros* como parte de una misma unidad, mismo proceso que les permite simultáneamente reconocerse y relacionarse con la alteridad. Por un lado se plantea asumir con humildad los límites de lo humano, tomando en cuenta que los bienes que se encuentran en el mundo no son de su propiedad sino que deben ser negociados adecuadamente de manera previa con sus verdaderos dueños, quienes tienen la última decisión sobre si compartirlos o no; los hombres deben conducirse con respeto para tener una relación armónica, y bajo los principios de reciprocidad en el intercambio. Por otro lado, encontramos de nueva cuenta los valores comunitarios, los cuales deben ser seguidos como condición previa para lograr eficacia en los rituales: ser parejas, trabajar todos juntos por el bien común, el respeto mutuo, anteponer el bien colectivo al personal, pensar y vivir la comunidad como una unidad orgánica de la que todos forman parte y de la que no se deben distanciar puesto que eso la aniquilaría -y a todos sus integrantes por consiguiente-, ya que todos se alimentan y existen *dentro de* la comunidad. Cuando se atenta contra estos valores, las consecuencias pueden ser nefastas.

El ch'ol se concibe a sí mismo como una parte fundamental dentro del engranaje que renueva continuamente los ciclos del universo, es un elemento activo dentro de dicho proceso; sin embargo, existen condiciones previas para alcanzar ese carácter de agente, las cuales requieren el cumplimiento de ciertas normas y acciones a nivel intracomunitario. La división interna derivada de la división religiosa ha sido interpretada por la religión católica-tradicional como la causante de un trastorno de proporciones cósmicas: la comunidad ha caído en una falta sumamente grave al atentar contra los valores y principios fundamentales que regían su relación con el mundo sagrado, la unidad religiosa se ha disuelto debido a que una parte de ella ha dejado de corresponder con los deberes que mantenían el equilibrio; las consecuencias son el rompimiento de los ciclos de renovación puesto que ha sobrevenido la sequía de manera catastrófica durante varios años, ahora están presentes las plagas y se pierden las cosechas.

David- cuando llegamos a Campeche, ya empezamos a hacer lo que es el fiesta ya, cada año, cada año. Entonces como cuando llegamos, primer no había sequía. Todo tiempo siempre llueve cada año, ¡pero productos como crecen! frijoles, maíz, chihua, siempre pega todo, no había plaga como ahorita. Ahorita ya hay mucha plaga ya para el cultivo, anterior no, es que siempre ha llovido bastante, hasta que lo vimos que cuando ya empezaron a formar otra religiosa, entonces la gente ya no se junta, ya no hacen la fiesta como debe ser, como anterior, ya llega la gente muy poco, ya

está la gente uno por allá, otro por allá, otro por acá. Entonces ya así se fue, ya no quiere llover como normalmente ya, ya ahí llegamos a ver ahí por qué. Y mismo nosotros también estamos viendo el visto bueno nosotros, ¿no? porque estamos dejando, estamos saliendo, poco a poco estamos saliendo fuera de dios, has de cuenta que ya sabemos más, pero no, porque nosotros no somos nada. Yo creo que dios de por sí ya está cuando nacimos en este mundo, dios nadie puede mover ya. Así como dicen las sagradas escrituras, dios de por sí ya está en el cielo, y nosotros apenas estamos entrando sobre la tierra, o sea namás estamos prestando. Este, donde vivimos pues, nada más estamos... la tierra no es de nosotros, es de dios. Has de cuenta que hay muchos que mal han entendido pues⁷⁴, no es de dios, es de nosotros, pero no es cierto. ¿Él qué hizo? Así como dicen las sagradas escrituras, dios hizo todas las cosas, todo que vemos, se hicieron. Estrellas, la luna, dios hizo toda la tierra. Todo que vemos aquí en la tierra pues ahí está, muchas plantas, hay mucho cultivo pues, ¿quién nos dejó la semilla? También dios dejó, ahí todo dicen en la lectura, en el Génesis, 1 y 2, capítulo 1 y capítulo 2, 'ai lo dicen. Entonces es el antiguo testamento, 'ai lo dicen todo, todo dios lo dejó todo así, hasta también como este verdura, lo que come toda la gente, también dios nos dejó la semilla⁷⁵.

G- y ¿para qué sirven las promesas?

D- las promesas, es para pedir lo que hace falta. Por ejemplo ahorita pues, ya ves ahorita, pues la gente ya ves que hay mucho que arrepentido la gente de la secta ahorita pues, hay mucha secta arrepentida, porque varias veces yo, porque yo veo en las sagradas escrituras, hay veces ya no quiere llover, ¿por qué? Porque la bendición no creas que es tan fácil que la vaya a dar dios, te van a mandar pero tienes que hacer algo. Metes tus promesas luego, 'ai lo dicen, en las sagradas escrituras. Por eso ya ves, ahora poco, empezaron a convocar la gente, o sea ya tiene más edad, o sea los veteranos pues, los que ya tienen más edad, entonces porque ellos ya saben cómo está, y menos los jóvenes que no saben todavía qué, en fin, los jóvenes como quiera agarran su otra carga como su religión, no, ellos cuando ya tienen su religión ahora sí que ya lo sé todo, ya soy limpio, ya voy al cielo, pero así, pero ya no sabe pues lo que es la meta pues de dios. Hay

⁷⁴ Se refiere a los protestantes, los critica constantemente a través de su discurso (otro para mí) y al mismo tiempo se posiciona dentro de valores para él legítimos (yo para mí).

⁷⁵ Este fragmento pertenece a una conversación realizada con el catequista de ECII. Como se puede apreciar en esta parte de la conversación, el señor David se refiere al dios católico e incluso al contenido de la Biblia para legitimar su interpretación sobre los acontecimientos, sin embargo no alude a los *dueños*; no obstante, teniendo en cuenta el contexto de la conversación en su totalidad, es posible concluir que se está refiriendo a las mismas entidades. Estos elementos discursivos nos permiten identificar aspectos ideológicos del emisor, ya que él como catequista ha recibido una formación directa de sacerdotes de la iglesia católica lo cual se refleja en sus palabras, mismas que difieren en este sentido de lo que puede decir un tatush al respecto. Asimismo considero pertinente mencionar que esta alusión a la Biblia como medio para legitimar es una referencia directa al discurso de las religiones protestantes, las cuales acuden al mismo escrito para legitimar justamente las aseveraciones contrarias. Esto será retomado más adelante.

confusión, hay equivocación todavía. Entonces empezaron a decir, platicar los señores de edades, los mayores, sabes qué, vamos a hacer una reunión, ¿por qué no hacemos un acuerdo?, porque lo veo que ahorita estamos muy mal, ¿qué es lo que hace falta?, ¿qué queremos hacer? Porque lo vemos ahorita ya no quiere llover, y ya no quiere dar la bendición, porque nosotros estamos dejando, estamos fallando, estamos equivocando, y faltan promesas. ¿Dónde podemos ir primero, acá o allá?, dicen. Mejor vamos para allá, en Tila, porque allá está Milagrosa, allá está el Patrón. Vamos para allá, y vamos a participar, y vamos a colaborar, vamos a tratar ya, de hacer eso. Y cooperar, vamos a comprar lo que haga falta, nosotros vamos a ir allá. Entonces llegaron los señores, hicimos una concentración con Niños Héroe, ahí empezamos a hacer la fiesta el 3 de mayo, llegando los señores hicieron otras reuniones, para cuándo vamos a comenzar con compromiso, ya era toda la gente ya. Entonces cuando terminó ésa, terminando el mero 3 de mayo fuimos a parar un cruz allá, tenemos un jagüey para allá, camino en Caña Brava, uno para acá, uno para allá, así lo hicimos. Entonces ese mismo día, empezó a caer la lluvia, sí, y después ya hasta ahorita sigue lloviendo poco algo, pero años pasados no estaba así, todo bien seco se pasó el año. Así se pasó, por eso siempre los que ya tienen más edad pues ellos saben todo, mj, así como dicen las sagradas escrituras.

G- ellos también lo hacían allá en Chiapas, ¿no?

D- igual también allá, así es, porque si no pues también cuando pierde su costumbre, siempre paga uno, pero todos. Porque no va a llover, tampoco el maíz no va a brotar tampoco, porque necesita el agua. Si llueve, seguro todo, pero si no llueve pues tampoco no va a haber nada, sí.

(...)

Ahora hasta la fecha está, gracias a dios, está medio bien, pero no todas las partes ahorita está lloviendo, porque ese día pues siempre algunos no quisieron venir hasta acá cuando hicieron la reunión, algunos, por ejemplo, por acá por Guillermo Prieto pues también apenas está entrando el agua ahorita, sí, porque también allá hay muy pocos católicos que son allá, puro mayormente son otras sectas, por eso no quiere llover por allá. Tanto también como Caña Brava, también más para allá, por Felipe Ángeles también son este... hay católicos pero muy pocos, pero ahorita ya entra el sacerdote hasta allá, a visitar las comunidades, sí.

Como he manifestado, resulta muy difícil lograr una reconstrucción histórica de los eventos que han acontecido a lo largo de varias décadas en una sociedad ágrafa, como en este caso, donde los acontecimientos se registran y se transmiten únicamente a través de la tradición oral, por lo cual resulta difícil identificar una coincidencia *real* entre el inicio de la sequía y la presencia de los protestantes en la comunidad. Ignoro por lo tanto la vigencia que ha tenido esta

explicación sobre los acontecimientos, puesto que la sequía no ha seguido un patrón invariable – han habido periodos alternados de sequía y lluvia desde hace años, principalmente debidos a las alteraciones que han provocado los numerosos y recientes asentamientos de campesinos en la región, además de los trastornos climáticos observados en todo el planeta-, mientras que los protestantes han permanecido en ECII de manera continua desde hace años; sin embargo, durante el periodo de tiempo en que yo estuve realizando esta investigación en la comunidad, escuché en innumerables ocasiones esta explicación.

Debido a lo anterior, considero esta interpretación como una elaboración anclada en el contexto actual, es decir, que obedece a acontecimientos que integran la coyuntura del tiempo presente. Sin embargo, estoy conciente de que el punto de partida de dicha interpretación no se encuentra exclusivamente en el presente, sino que obedece sobre todo al diálogo que se establece con elementos del núcleo duro de la cosmovisión, que conforman significados culturales de larga duración que han sido reelaborados constantemente en contextos nuevos y particulares, es decir, que marcan la continuidad interna e histórica de ellos como un mismo grupo social ya que les permiten seguir identificándose como parte de la misma cadena de acontecimientos y de la misma cultura. Por lo tanto, considero pertinente pensar que algunos elementos de la interpretación realizada actualmente han permanecido constantes a través del tiempo mientras que otros han sido reelaborados, ya que les han sido incorporados nuevos contenidos de acuerdo con los contextos particulares que han existido en los distintos momentos.

Encuentro en la narración de don David dos elementos importantes que remiten a la coyuntura contemporánea. El primero se refiere a una crítica de la arrogancia de los jóvenes de la comunidad, donde descalifica el conocimiento que aquéllos consideran tener por encima del resto de las instituciones tradicionales locales, ya que se basan en el reconocimiento que obtienen del mundo kaxlan a través de sus instituciones, como la escuela, el sistema de salud u otras religiones; esto planteado en contraparte con el conocimiento que tienen los ancianos sobre la forma de proceder frente a las dificultades, el cual se encuentra legitimado por mecanismos internos muy antiguos, reconocidos obviamente por el emisor del discurso. Este asunto ha ido provocando cada vez mayores conflictos y divisiones entre la gente, ya que tiene implicaciones en distintos ámbitos tanto al interior de la comunidad, como en su relación con el exterior; es por ello que será abordado de manera particular en el siguiente capítulo. Por el momento me interesa

rescatarlo como un elemento importante del discurso de una autoridad que defiende la tradición, lo cual está afectando actualmente la dinámica social.

El segundo elemento coyuntural –y que se vincula con el primero- se refiere a la movilización regional que se ha organizado en tiempos sumamente recientes. En mayo de 2005 se llevó a cabo una primera concentración en el vecino ejido Niños Héroe para celebrar todos juntos la fiesta de petición de lluvias⁷⁶, la cual fue convocada por los tatusob de todas las comunidades ch'oles de Calakmul en su calidad de autoridades tradicionales principales. Ellos dicen que la convocatoria estuvo abierta a todos los habitantes de la región⁷⁷, sin embargo sólo acudieron católicos tradicionales pertenecientes a grupos indígenas, es decir, principalmente ch'oles pero también algunos tzeltales y tzotziles que siguen reconociendo el mismo sentido y orden del mundo que ofrece dicha religión. Según me han comentado, el último periodo de sequía duró tres largos años⁷⁸ en los cuales tuvieron pérdida total de sus cultivos, lo cual desbordó la migración temporal a lugares cercanos⁷⁹ y la más lejana y permanente a Estados Unidos de sus cuadros más jóvenes y avezados.

Esta concentración ha sido la primer movilización con fines estrictamente religiosos -es decir, su interlocución se realiza con el ámbito de lo sagrado- y que excede los límites comunitarios, además de estar conformada por personas hablantes de lenguas distintas del

⁷⁶ Hasta el momento de la redacción de este documento ha habido una segunda reunión los días 14 y 15 de enero de 2006 con motivo de la celebración de la fiesta del Señor de Tila. En ambas fiestas se eligieron de entre el total de tatusob a 4 para asistir en representación al Santuario de Tila para comenzar allá la celebración con ofrendas provenientes de Calakmul, luego de unos días terminaron la fiesta en Calakmul con ofrendas santificadas y provenientes de Tila, además de la presencia de los habitantes (ver información ampliada en el siguiente capítulo).

⁷⁷ Se lanzó una convocatoria a nivel regional a través de la radio, de invitaciones escritas dirigidas a cada una de las comunidades y de la comunicación informal; el objetivo era lograr una apertura tal que permitiera la respuesta de todos aquellos que aun creyeran en los métodos tradicionales –la fiesta, la ofrenda o promesa- para comunicarse con las deidades, aun cuando pertenecieran también a otras religiones. Como menciona don David en otro de los fragmentos recién expuestos, existe la creencia de que muchas personas que han cambiado de religión continúan creyendo en los fundamentos de la antigua tradición, por lo cual bien hubieran podido atender a su llamado y colaborar a potenciar su fuerza; por otro lado, los miembros de la religión católica tradicional no han perdido la esperanza de convencer a los disidentes de retornar al antiguo culto, y no desperdician la oportunidad de mencionarlo cada vez que pueden.

⁷⁸ Dicho periodo finalizó en el 2005, coincidiendo con el inicio de sus rituales regionales de petición de lluvias.

⁷⁹ Una forma muy común de obtener recursos económicos es salir a jornalear durante el tiempo en que no están dedicados por completo a cuidar de sus cultivos; es posible que encuentren trabajo en ejidos vecinos, principalmente el de Niños Héroe ya que muchos de sus habitantes se encuentran actualmente en Estados Unidos, por lo cual requieren de mano de obra para continuar con el trabajo de la tierra. También se ha registrado migración temporal a la cabecera municipal –Xpuhil-, a Chetumal, a un ingenio ubicado a una hora de la cabecera, a Villahermosa, a Cancún y a Mérida.

español; todos los movimientos anteriores habían incluido también a campesinos calakmuleños hablantes de español –kaxlanes-, además de que los interlocutores siempre habían sido las instituciones gubernamentales, pues la demanda era la instalación de los mínimos servicios públicos. Con esto quiero resaltar que actualmente se lleva a cabo una organización sin precedentes en la región, la cual tiene como objetivo, según la interpretación de las autoridades de ECII, aumentar su fuerza frente a las deidades para incrementar la eficacia de sus rituales, sustituyendo así a los ausentes: tanto quienes han cambiado de religión, como quienes han migrado; los resultados que se esperan son a nivel regional, ya no sólo comunitarios, pues la problemática es compartida por todos y depende de las acciones conjuntas de todos los creyentes de Calakmul, ya que hasta ahora no ha sido posible solucionar nada desde los límites que tiene cada una de las comunidades.

Por otro lado, el fragmento del catequista habla de una idealización sobre el inicio de la vida comunitaria en ECII⁸⁰, ya que sólo resalta los aspectos positivos que seguramente eran muy escasos en ese tiempo debido a las penosas condiciones dentro del contexto de colonización - como ya quedó establecido en el tercer capítulo-. Considero que se manifiesta a través de sus palabras una comparación implícita de aquel tiempo con el presente, en donde se quiere enfatizar que la diferencia entre ambos es el cumplimiento de las normas, las cuales hacen la gran diferencia en su sociedad, pues la vida en comunidad funcionaba como un contrapeso a los conflictos ocasionados por las condiciones difíciles, lo cual ya no sucede ahora.

Otro elemento que aparece en este pequeño fragmento se refiere a la eficacia que tienen los rituales reflejada en el tiempo que tarda la deidad en responder las peticiones. Su respuesta es interpretada de acuerdo con los parámetros que les indica la lógica de su cultura: si no llueve es porque algo hicieron mal, o fueron pocas las personas, o mucha la maldad, o hay demasiados protestantes... siempre existe una coherencia entre los signos de la naturaleza y las acciones de los hombres, por lo tanto es posible que en algunos lugares la lluvia llegue más tarde o que no llegue, pero es un riesgo que ellos quieren evitar en la medida de lo posible y actúan en consecuencia para ello.

⁸⁰ No se trata del origen cósmico, sin embargo se trata del tiempo originario del nuevo asentamiento, por lo cual es posible mitificarlo y concederle dentro de la memoria colectiva un lugar privilegiado de perfección con el cual se enfrenta el resto de los pasajes de la historia. Con esto, los ch'oles en Calakmul han creado un relato propio donde se mitifica su origen comunitario, el cual funciona en lo sucesivo como norma y parámetro.

5.2 Arquitectónica de la identidad yo-otro: católicos y protestantes.

Resulta imposible comprender el pensamiento religioso tradicional ch'ol a partir de sí mismo, de sus propios límites; para lograrlo más cabalmente es indispensable voltear la mirada hacia su alteridad, en este caso las religiones protestantes; luego de la ruptura comunitaria en distintas religiones, todos los intentos de explicación de la propia religiosidad están atravesados por la presencia del otro. Todos los elementos establecidos hasta ahora sobre la relación con lo sagrado han sido planteados en del contexto de la relación conflictiva entre la cosmovisión católica tradicional y la protestante, por lo cual resulta ineludible establecer una conexión con esta otra dicotomía. Cuando los católicos hablan sobre la relación que establecen con el mundo sagrado, tienen como destinatarios de su discurso a los protestantes –aunque estén hablando conmigo en la realidad-, a quienes han culpado de manera implícita y explícita de lo que ha ocurrido los últimos años en la comunidad. El católico es *otro* para el protestante no sólo en su relación recíproca y simétrica por compartir ambos la vida en ECII, sino principalmente porque tienen diferentes concepciones de la relación con lo sagrado; su antagonismo está marcado precisamente por esta otra relación con una alteridad. El problema es que para los católicos es prácticamente inconcebible la coexistencia en un mismo espacio social de una diferencia de esta naturaleza, pues ésta implica un desequilibrio fundamental en su relación con lo sagrado, sin embargo esto no es concebido de igual manera por su contraparte protestante.

El yo para mí que existió unificado y compartido por todos antes de la presencia de los protestantes se halla ahora fragmentado en diversas posturas, cada una de las cuales construye su propia identidad en relación con dos alteridades: su contraparte religiosa ch'ol ubicada en la misma comunidad -ya sea católica o protestante- y el mundo sagrado, concebido de distinta manera por cada una de las distintas posiciones. Hasta el momento se ha planteado la relación entre los católicos tradicionales y lo sagrado; a continuación se desarrollará el conflicto de identidades que se genera por el enfrentamiento entre católicos tradicionales y protestantes⁸¹ (yo-

⁸¹ ECII alberga en su interior tres religiones protestantes: sabática, adventista y Pentecostés, habiendo en algunas de ellas varias iglesias integradas por familias nucleares. Lo que analizaré como conflicto religioso se remite, de parte de los católicos tradicionales, a la visión que tienen del otro protestante en términos generales, ya que en cierto nivel de aproximación no hacen distinción entre las distintas religiones, únicamente se refieren a ellas en términos de su disidencia de la tradición. En cuanto a los protestantes, únicamente presentaré testimonios de pentecosteses ya que me fue muy difícil acercarme a las otras iglesias en el corto tiempo que duró la investigación.

otro) al interior de la comunidad, y posteriormente se analizará la relación que tienen los protestantes con lo sagrado de acuerdo a la concepción particular que les ofrece su religión; dentro de este fragmento se incluirá el caso de un señor Pentecostés –Don Efraín- que vive internamente la contradicción que plantea la coexistencia de las dos posiciones en la misma comunidad, ya que él las sintetiza en sus acciones y en su discurso, al mismo tiempo que se ubica en una posición particular dentro del panorama de fuerzas que atraviesan la dinámica comunitaria. El objetivo de este análisis es poder entretelar ambos pares de relaciones yo-otro desde la perspectiva de ambos grupos, y plantear la complejidad de su interacción más a fondo.

Durante los periodos que duraron mis estancias en ECII logré identificar algunos argumentos de ambas partes a través de los cuales se refieren a la alteridad, es decir, intenté aproximarme a la manera como han construido al *otro* y por lo tanto a cómo se han construido a sí mismos. Estos argumentos se plantean a manera de crítica sobre el otro, buscan denunciar y magnificar las contradicciones en que caen en ocasiones incluso cuando toman como punto de partida lo que ambas religiones plantean al respecto, es decir, es posible que cometan dobles contradicciones, frente a lo que designan para sí desde la religión que han elegido, y frente a lo que considera el otro como válido.

5.2.1 Yo-otro, la construcción de la identidad desde la visión católica tradicionalista.

Comienzo por plantear la interacción yo-otro desde el punto de vista de los católicos tradicionales. Éstos critican a los protestantes (otro para mí) porque consideran que aquéllos cambiaron su antigua religión por quimeras, pues los pastores engañan a la gente utilizando métodos *convincientes* para atraerlos -dicen que les reparten despensas, ropa e incluso dinero-, además de emplear argumentos falsos e incluso ridículos:

David- (...) cómo engaña (a) la gente también los pastores, cuando entramos en la otra secta que ya no vamos a morir, creen que vamos a ir así, así completamente con todo el cuerpo, así como pasó Cristo, por eso la gente quisieron porque hay algunos que no quieren morir, quieren ir así en vivo (ríe). Así dicen, volando (...) que yo soy santo, ya no soy pecador, namás entré en su religión, hasta mi cuerpo ya está salvado, voy a ser como dios, ya soy mero dios (...) tengo mujer pero no soy pecado, dice, no utilizo mi mujer, dice, pero tiene criatura, namás hace sus

oraciones pero ya con eso, tiene su criatura como hizo la Virgen María, dice (ríe)⁸²

Los protestantes dejaron de creer en los antiguos rituales con los cuales se comunicaban con sus deidades, es decir, dejaron de asistir a las fiestas comunitarias y ya no reconocieron más en los tatusob y en el curandero a las autoridades tradicionales con las que se podía devolver el equilibrio perdido; por el contrario, dicen que pueden curarse sólo con sus oraciones, sin embargo mencionan continuamente algunos casos en los que no han funcionado sus métodos y han tenido que acudir a doctores o espiritistas de la región. Los católicos los consideran arrogantes, han dejado de creer en las imágenes como presencias de lo divino y dicen que las han quemado y arrojado al río. Además, su disidencia no ha logrado trascender los límites de las relaciones familiares, ya que los cultos que comenzaron uniendo a varias familias en una iglesia actualmente se han separado por diferencias internas; esto resulta notable para los católicos pues contrasta con la visión colectiva de la tradición en contraposición con una visión mucho más individualista y autosuficiente: cada familia sustenta a través de sus miembros su propia religión, es por ello que ha habido importantes altibajos en el ejercicio de las religiones a través del tiempo, por lo cual los católicos no dejan de tener la esperanza de que lleguen a desaparecer definitivamente, pero siempre han vuelto a recuperar su fuerza. Asimismo, critican que *cualquier* persona pueda convertirse en pastor y dirigir la iglesia, es decir, en las religiones protestantes no existe una jerarquía de reconocimiento social que sustente los cargos de autoridad, como sí sucede para los ch'oles, por lo cual un hombre joven y sin atributos especiales a la vista de los demás podría acceder a dicho cargo: “veo que acá un pastor de la noche a la mañana ya es pastor, hasta eso lo puedo hacer yo también, pero no, no”.

Otro punto importante es que los protestantes no cumplen con las normas éticas de convivencia impuestas por su religión, pues algunos se siguen alcoholizando, fuman, golpean a las mujeres, insisten en la promiscuidad sexual, hablan con insultos o asisten a fiestas; éste ha sido uno de los principales puntos de diferencia entre ambas religiones, y es la contradicción que unos miran en los otros la que resaltan. Los católicos comentan en reiteradas ocasiones que muchos protestantes quieren volver de nuevo a la católica tradicional porque no están a gusto con la nueva religión que adoptaron, que no les resulta pues no es cierto todo lo que dicen los

⁸² Algunos de los argumentos tienen tintes de chisme, es decir, tergiversan el sentido de las palabras del otro haciendo mofa de él, no tienen necesariamente un sustento de realidad detrás.

pastores; en particular me comentaron del caso de una mujer quien junto con su familia decidió cambiarse con los pentecosteses con la esperanza de que su hijo dejara de alcoholizarse y de pelear con los demás siguiendo con las normas planteadas por esta nueva religión, así hizo, más luego de un tiempo se dio cuenta de que el joven seguía tomando como siempre y no había existido ningún cambio positivo, pensó regresar al culto católico porque quería volver a meter promesas a los dueños para pedirles por su hijo, lo cual no era permitido por los protestantes.

Al resaltar el carácter negativo y contradictorio de algunas acciones y creencias de los protestantes, los católicos se encargan por reflejo complementario de plantear la visión que tienen de sí mismos (yo para mí), donde resaltan por contrapartida la coherencia interna que ellos encuentran en su religión. Los católicos consideran muy importante que ellos aún conservan una religión que tiende hacia lo comunitario, es decir, sus reuniones exceden los pequeños límites del ámbito familiar y fortalecen los lazos comunitarios de identidad donde se vinculan con el pasado a través de sus acciones en el presente; también se sienten orgullosos de no ir predicando acciones que no cumplen, pues ellos no prometen suspender sus vicios cotidianos y no contradicen sus prédicas con el mal ejemplo, como sí lo hacen algunos protestantes. Asimismo, los católicos están orgullosos de haber permanecido fieles a su tradición y no haber cedido frente a los embates de una alteridad invasora e irrespetuosa, de haber defendido las creencias que los vinculan con sus antepasados y con las futuras generaciones, aquéllas que ordenan el universo entero de manera coherente y ubican el lugar que los ch'oles tienen en él.

Como contraparte complementaria de la visión del otro-para-mí recién expuesta, está presente la visión del yo-para-otro, es decir, la conciencia de la mirada que tiene el otro sobre el yo. Los católicos saben que son criticados e incluso motivo de burla de los protestantes debido a las prácticas medulares de su religión: las promesas y las imágenes religiosas son consideradas métodos de comunicación con el demonio, con lo cual destruyen de un plumazo toda la compleja elaboración en la cual se borda la interacción con lo sagrado, entonces todos los rituales de comunicación dejan de tener sentido y son descontextualizados. Otro motivo importante de crítica lo constituye la falta de una estricta regulación de la conducta ética en la interacción directa entre las personas, la cual al parecer no es censurada sino tal vez promovida dentro de ciertos límites por las prácticas de la religión católica:

Pedro- Dicen que es mucho mejor la (religión) de ellos, que el católico porque es un borracho, es muy mujeriego, que se anda abrazando a las mujeres⁸³ de los otros compañeros (...) (el pastor) empezó a organizar su gente, vengan por acá, aquí está mejor, el católica no sirve, toma mucho trago allá, no sirve, pura ofensa a la gente, no está bien como está haciendo el católico (...) dicen que se toma mucho cuando están haciendo fiesta. Claro que compramos una botella, dos botellas, pero no acabamos nosotros, es pa la tierra pa que nos de bendición, no es pa tomar así en la fiesta. Que puro borracho está ahí en la calle, dice; claro que toma la gente, pero cuando pasa la fiesta ya está tranquilo ya, ya no hay botella, pero no es para emborrachar.

Inevitablemente cuando se habla del otro aparece la sombra del yo. La crítica del otro establece los límites de lo que yo considero válido para mí y que me definen. Don Manuel intenta responder las críticas que recibe de los protestantes a través de lo que concibe como propio de su religión: los católicos toman alcohol en tiempo de fiesta, pero siempre lo hacen después de haber alimentado a la tierra con esa misma sustancia, lo cual no es criticable sino completamente coherente desde su lógica cultural, simplemente cumplen con los principios más sagrados que rigen su mundo. A cada una de las críticas realizadas –la visión del yo para el otro– se plantea una respuesta elaborada que los ancla en su propia visión de las cosas –yo para mí–, y al mismo tiempo devuelve una visión crítica del otro –otro para mí–, responde con la misma moneda.

5.2.2 Yo-otro, la construcción de la identidad desde la visión pentecostal.

A continuación desarrollaré la interacción yo-otro desde el punto de vista de los pentecosteses.

G- ¿qué piensa de que los católicos van a Tila al santuario a meter promesas para pedir agua?

Luciano⁸⁴- Porque ellos tienen la creencia de que allí está el que da la respuesta. Por ejemplo ahora yo ya no los creo, porque para mí hay un dios todo poderoso que no podemos mirar, ni se puede enseñar a una persona como nosotros. Entonces los que van ahí, ya están acostumbrados

⁸³ Con esta palabra en idioma español nombran el acto sexual.

⁸⁴ Este fragmento pertenece a una conversación realizada con el señor Luciano, quien es líder –mas no pastor– de una de las 4 iglesias Pentecostés que hay en ECII; éste señor, junto con su familia nuclear, fue el primero de la comunidad en cambiarse a una religión protestante, antes de hacerlo formaba parte de la iglesia católica como catequista.

que ellos creían que esa imagen habla, ellos creían que esa imagen verdaderamente tiene poder, pero pensándolo bien en la Biblia no hay una imagen, no hay un hombre que tenga poder en esta tierra, solamente dios el que tiene el poder, él hizo los cielos y la tierra, que hizo el hombre, que hizo todo el universo. Ésa es ahora mi creencia. Ahora ellos pues creen que puede hablar, ellos creen que puede hacer milagros, porque cuando ya no llueve, ellos creen que hacen su promesa, llevan sus veladoras, sus velas, ellos creen que ya esas velas, esas veladoras, la oración de ellos son respondidas, eso es lo que hacen los que creen pues (...) Los que empezaron eso, la tradición (católica), pues ya se murieron, ¿no?, inventaron todas esas cosas, porque eso no llega directamente, no tienen ningún libro. Ahora, si tuvieran libro, pues no digo nada, porque vino de siempre. Y no, porque la Biblia lo que dice, que no debemos de creer. Entonces los viejitos ya trajeron todas esas costumbres, que la imagen de dios, la imagen la adoran, y ellos según su costumbre lo harán. Los viejitos lo traen de hasta allá (de Chiapas), pero como nosotros ya leemos la Biblia y eso no está escrito en la Biblia, no está escrito. No, ya le digo, es una costumbre que traen de allá, que su creencia era así, ¿quién se los quita? Pero el que lee la Biblia, el que estudia la Biblia, ése que estudia la Biblia no lo cree. Entonces la creencia de ellos es ahí, según para ellos, cuando se mueran, pues alomejor dirán pues, ésa es nuestra salvación, o ahí fue nuestra salvación, pero verdaderamente no es así, sino que la salvación está en nuestro señor Jesucristo, que es dios.

G- ¿pero usted cree que sirven, que funcionan las promesas?

L- para mí no funcionan, por eso le digo que nadie de las personas puede hablar a dios cara a cara, podemos hablar pero en oración nomás, pero para encender una vela, o una veladora, pues yo por mi parte no creo que porque enciendo una vela o una veladora ya dios me está escuchando, o dios te lo va a dar. Aunque formen cien personas si son ancianos empiezan a quemar una vela ahí, no porque esas velas quieran una lluvia, señor queremos lluvia, no es ese rato, ah bueno pues 'ai te va la lluvia; pues no, dios no dice así, sino que hasta dios diga, pues 'ai te va la lluvia, dios lo manda, pero si no el hombre no puede hacer más.

G- ¿y por qué cree que deja de llover entonces?

L- pues no sé, alomejor porque los tiempos ya vienen así, digo yo, no sé. Ya ves que en estos tiempos que hemos estado sin lluvia, pues y no sé si dios dice no hay lluvia, porque yo sé que cuando vivía le dijo a las personas en esos tiempos, no estoy muy enterado pero eso dijo, por tres años no va a llover, profetizó, y los tres años no llovió. Entonces le dijo una persona cuando ya pasaron tres años, ¿sabes qué? súbete ahí en la cumbre del cerro ése, velo para allá, todo está despejado; ya llegó la persona ahí, no hay nada, dice. Ah bueno, voy a subir otra vuelta, ya subió, no hay nada. Vuelve a subir otra vez, una tercera vez. Bueno, volvió a subir. Pues aquí donde

sale el sol vio como una palma de mano así, pues corre, ve a tu casa porque ahorita va a llover, y en ese rato no ha llegado en su casa y empezaron los truenos, los relámpagos, y lluvia, eso dice en la Biblia, en el tiempo de Elías, entonces por esa razón cuando dios diga así, pues así va a ser.

G- y qué se puede hacer para que llueva?

L- ah, ¿pues para que llueva? Pues en los tiempos de apóstoles, cuando nuestro señor Jesucristo hicieron fiel a dios, les concedió lo que ellos querían. Porque dice en la Biblia que para dios no hay nada imposible, pero dice que el justo dios lo escucha, y no lo desampara cuando una persona trata de hacer bien. Pero dice la Biblia también que cuando llueve es para los justos y los injustos, así que para dios no hay excepciones de personas cuando uno todavía está en la tierra. Eso es lo que he empezado a leer en la Biblia

G- pero ellos creen que pueden pedir agua, y hacer que llueva, y...

L- sí, ellos creen que ellos pueden hacer, ¿pero usted cree que dios le va a hacer la voluntad a la persona pecadora? No lo hace la voluntad de dios. Por decir, yo soy un borracho, un maldiciente, le pido a dios, le enciendo unas veladoras, puedo encender mil velas o mil veladoras, pero eso dios no lo quiere. Porque dice la Biblia que no quiere sacrificios, sino la humildad. Entonces los viejitos no van a decir, por más que empiecen ahí a clamar que necesitamos agua, que necesitamos lluvia, que dios nos va a oír; es que dice la Biblia que nosotros debemos ser fiel a dios para que él nos pueda escuchar. Entonces pa nosotros, ya ni les creemos, pues hay razón, aunque es mi papá, pero no, ya no lo creo. Porque la Biblia 'ai lo dice, que no debemos creer en la humanidad, sino que debemos de creerle a dios. No sé cómo lo vea usted

G- pues la verdad no sé, porque ellos dicen que sí pueden hacer que llueva con sus rituales que hacen, y... ya ve que el año pasado hicieron una fiesta muy grande el 3 de mayo de todas las comunidades, y luego dicen que empezó a llover, que apenas terminaron de meter sus promesas que empezó a llover, y yo no sé

L- ya porque dios quiso hacer así, ya ve esta vez, si fuera verdaderamente, si fuera así como ellos dicen, ya hubiera llovido otra vez ora, porque ya fue el 3 de mayo antier, ¿no? 'ai 'ta, 'ai 'ta, el miércoles, ¿no? ya estuviera lloviendo si verdaderamente si dios los escucha a ellos. Ellos lo dicen así porque dios ya quiso, ya pudo mandar la lluvia ese rato, de que digan ellos que hacer una fiesta para que llueva, no, eso nunca, nunca se va a llevar a cabo, porque ya te digo que dios es justo, dios escucha a aquel que clama le da. Si nosotros clamamos a dios, dios a veces escucha, a veces no porque uno anda mal

Considero que las críticas de éstos hacia los católicos –otro para mí- se comprenden desde dos aspectos fundamentales: 1) la validez que otorgan a lo escrito en la Biblia para

deslegitimar las prácticas religiosas de su contrincante y legitimar las propias, y 2) de nuevo la aparente falta de regulación de las interacciones cara a cara a través de normas éticas explícitas. Con respecto al primer punto, los protestantes mencionan haber leído la Biblia a profundidad con el objetivo de buscar la justificación de las creencias y prácticas rituales llevadas a cabo por los católicos tradicionales, dicen no haberlas encontrado y de ahí concluyen que los católicos atentan contra dios al venerar imágenes religiosas –“no debemos adorar esas imágenes porque dios se pone celoso”-, al hacer fiestas y otro tipo de ofrendas, al prender velas y pretender comunicarse con sus antepasados muertos⁸⁵, asimismo se burlan de sus creencias pues consideran que con sus ‘simples’ rituales es imposible convencer a dios de que les mande la lluvia cuando se han portado tan mal, además de que Él tiene designios para el hombre que no pueden ser alterados por conductas tan sencillas.

El planteamiento que hacen los pentecostales sobre la legitimidad de la Biblia como único documento capaz de contener la verdad sobre las creencias religiosas, es un indicador muy importante de que se está llevando a cabo una transformación en el paradigma desde el cual los protestantes están construyendo su visión sobre el mundo. En efecto, la sociedad occidental ha considerado desde hace algunos siglos a la escritura como instrumento capaz de conservar y comprobar la validez de los acontecimientos: lo que no está escrito carece de valor; es así como los conocimientos transmitidos oralmente por sociedades ágrafas tradicionales como la que analizo en este trabajo, dejan de tener valor cuando se confrontan a las grandes ‘verdades’ validadas por las instituciones de la sociedad occidental. En este sentido, los cuestionamientos que hacen los protestantes sobre la tradición católica son realizados desde la mirada que les proporciona el haberse salido de la cultura tradicional ch’ol de la que formaron parte en un tiempo –haberse convertido en *otro*-, sólo desde ahí es posible emitir juicios tales de descontextualización y descalificación, pues ha habido una ruptura en la legitimidad del antiguo orden del mundo, ahora ya no les pertenece y por ello ha cambiado de significado.

⁸⁵ En la celebración del día de muertos -*k'in sajtie lob* o *k'in sanctio*- los ch’oles tradicionales instalan ricas ofrendas –*pantye*’-en sus casas y acuden al cementerio a llevar ‘regalos’ a sus familiares muertos. Durante el tiempo que dura la fiesta –una semana aproximadamente, del 30 de octubre al 5 de noviembre- los ch’oles consideran que dichos familiares se encuentran de visita en los espacios que conocieron mientras vivieron –suelen estar paseando al interior de las casas o en los solares, pero como almas, ahí no tienen calidad corpórea-, sin embargo es posible encontrárselos en los espacios fuera de la comunidad si se camina por ahí, por lo tanto ellos se provisionan con anterioridad de leña y alimentos traídos de sus milpas para no tener que salir durante ese periodo y no correr riesgos, pues si se llegaran a encontrar con alguno de ellos morirían súbitamente.

Es importante tomar en cuenta estos elementos desde una posible transposición exotópica⁸⁶, pues para hablar de ruptura del ‘nosotros’ carmelita en dos identidades distintas - católicos y protestantes- es menester identificar la existencia de dos posiciones axiológicas diferenciadas ubicadas en dos contextos desde los cuales se está llevando a cabo la interpretación del mundo y de la relación yo-otro, es decir, es menester detectar la multiaccidentalidad del signo lingüístico antes mencionada⁸⁷. En este caso, cada una de las diferentes posturas religiosas se construye a sí misma, al *otro* y al mundo en que interactúan ambos desde un anclaje semiótico distinto, es decir, cada grupo social construye los significados desde el límite que le ofrece su contexto particular –ideológico, histórico, axiológico, propio de cada uno-, y desde él se relaciona.

Considero importante destacar algunos conceptos utilizados por protestantes de ECII cuando se refieren a la religión católica tradicional, los cuales resultan más claros mediante algunos ejemplos. El señor Luciano menciona “Los que empezaron eso, la tradición (católica), pues ya se murieron, ¿no?, inventaron todas esas cosas”, o alguien más explica que ya no hace fiesta a los muertos porque la Biblia dice que la gente muere de una vez para siempre, que dicho texto no habla de la celebración de ninguna fiesta ni de que los muertos anden vagando por ahí, además le parece mal que se ponga comida en una mesa –pantye’- y luego se la coman las personas pues se le suben moscas y se ensucia. En ambas situaciones el hablante está aplicando criterios ajenos a la cosmovisión ch’ol tradicional; por un lado la considera un *invento*, por lo tanto carece de fundamento, es falsa, no tiene una existencia *real* sino únicamente como creencia de algunas personas ignorantes que no han tenido la posibilidad de leer o de entender la Biblia; asimismo considera que los mecanismos tradicionales para legitimar sus creencias –en el sentido de que se trata de la palabra heredada por sus antepasados en el origen- no tienen validez pues pertenecen al ámbito de lo humano y no de lo divino: los hombres pueden morir, los antepasados han muerto y con ellos se ha ido el sentido de sus palabras; dios no muere, su palabra ha quedado inscrita para siempre en la Biblia, de ahí su valor, pues no caduca como la palabra de los hombres.

⁸⁶ Perspectiva generada por un *otro* –protestante- ubicado en una colocación desde fuera, espacial y temporalmente hablando, de los valores y del sentido, la cual le permite tener una visión distinta y que excede el conocimiento que tiene el yo –católico- sobre sí mismo; esta colocación desde fuera permite acceder a aquellos momentos que le son inaccesibles al yo por estar anclado en sus propios límites (Bajtín: 2003).

⁸⁷ Ver pie de página número 67, capítulo IV.

En el segundo ejemplo el protestante llega incluso a ridiculizar el profundo sentido de la fiesta tradicional, sus palabras nos transmiten el absurdo que implica para él las creencias ch'oles tradicionales pues realiza la crítica desde otro contexto ideológico, tal vez más próximo al discurso científico, el cual puede permitirse cuestionar la limpieza de los alimentos que serán ingeridos en una ofrenda, o la pertinencia de encontrar 'muertos vagando por ahí'. Ambas críticas encuentran fundamento en explicaciones racionales del mundo. Esta postura es de las más críticas y alejadas de la tradición que encontramos actualmente en ECII, su discurso resuena inevitablemente mucho más cercano al occidental, y esta afinidad se encuentra presente también en sus actividades cotidianas: el ideal es conseguir un trabajo estable en el mundo kaxlan en el que obtengan un sueldo que les asegure la supervivencia con lo cual dejarían de estar sujetos a los riesgos que implica la agricultura, para ello los hijos tienen como prioridad el estudio escolarizado. Asimismo cabe resaltar que estas personas conocen perfectamente en qué consisten los rituales tradicionales, pueden narrar con mucha claridad y eficiencia momentos de la historia de sus antepasados que han sido significativos para la organización de su sociedad y la reproducción de la cultura tradicional ch'ol; sin embargo, en sus relatos se deslindan de lo que narran, los refieren como no válidos o caducos para ellos -aunque sepan que no son concebidos así por sus propios padres-, resaltando no haber sido testigos o partícipes de dichos acontecimientos, como si eso significara que carecen de sentido para ellos.

El cambio de religión está vinculado en este caso con los significados de muchos otros elementos culturales, por lo que estos individuos sobresalen de manera desagradable en una sociedad que ha tenido como prioridad la visión comunitaria por encima de los intereses individuales; sin embargo, considero que el objetivo planteado por estos disidentes es precisamente llegar a distanciarse lo más posible de una otredad fincada en la tradición, es por ello que absorben con tanta precisión discursos y prácticas del mundo kaxlan el cual, como ha quedado establecido previamente, constituye una de las principales alteridades frente a las que se han definido los ch'oles en los últimos siglos, por medio de una relación sumamente conflictiva y desigual. Dentro de este análisis de lo religioso aparece de nuevo la dicotomía ch'ol-kaxlan: las prácticas religiosas nunca dejan de tener esta relación como marco de referencia, los ch'oles tradicionales reproducen sus prácticas porque de esta forma se alejan de los kaxlanes, marcan un límite a la influencia que éstos ejercen en muchos otros ámbitos -político, económico, ideológico principalmente con los jóvenes a través de la educación y la televisión-, y refuerzan su propia

identidad; por el contrario, los protestantes de ECII permiten la entrada de esta alteridad en el centro de sus vidas, le otorgan implícitamente una legitimidad que ha sido duramente combatida desde el punto de vista de la tradición, con lo cual pretenden distanciarse de lo que les ha pertenecido durante siglos de continuidad cultural e histórica, y de esta manera encabezan una de las vertientes que corresponde con las fuerzas centrífugas que actualmente mantienen en tensión interna a la comunidad.

El segundo cuestionamiento hacia la religión católica tradicional se refiere a la conducta ética de sus practicantes, la cual como he mencionado antes, es un aspecto sumamente importante para los protestantes ya que es un asunto sumamente reglamentado dentro de su religión. Durante el tiempo en que realicé esta investigación en ECII no llegué a detectar la formulación explícita de normas éticas dentro de la religión católica tradicional en el sentido de prohibiciones o límites claros para ciertas acciones, de tal forma resulta cotidiano identificar casos de violencia intrafamiliar e intracomunitaria debida al consumo exacerbado de alcohol durante las fiestas o en otros momentos de la vida, además de algunos casos de promiscuidad sexual. Estos problemas han sido mencionados por la mayoría de los protestantes como detonadores de su decisión de optar por un cambio de religión, pues consideran que habían llegado a un grado tal de decadencia que no encontraban entre los suyos una posibilidad de reivindicación. Las faltas a las normas que formula la religión Pentecostés son planteadas desde el concepto de ‘pecado’, el cual no suele ser mencionado por los católicos tradicionales; el sentido que éstos tienen de la trasgresión se vincula más con el incumplimiento en la responsabilidad que tienen para el funcionamiento del cosmos, el cual se establece a través de los rituales de reciprocidad con las deidades, o se rompe con el incumplimiento de los mismos o cuando alguien utiliza ciertos poderes en contra de otro para hacerle maldad; cuando esto sucede se impone el castigo de la deidad, y es algo que está muy presente en la vida cotidiana.

Carlos⁸⁸- Llegaron a predicar, andaban predicando a Jesús, y así fue, empezó a enseñar el camino de cristo como es por medio del arrepentimiento, porque antes eran puros católicos, tomaban, fumaban, bailaban la gente, es todo para ellos era bueno, y cuando empezó a llegar el pastor gringo pues ya empezó a cambiarse la gente, ya no, ya los que querían tomar tomaban, y los que

⁸⁸ Entrevista realizada a Don Carlos, quien perteneció al grupo de catequistas de la comunidad, posteriormente se incorporó a la iglesia Pentecostés liderada por don Luciano, sin embargo se separó de ella por algunas diferencias.

no no, empezó a cambiarse la gente, ya las cosas tradicionales muy poco se practican. Ése no es nueva religión, es el camino que cristo que dios enseñó, y ahorita creo que como la mitad son católicos y la mitad ya no... dios no fumaba, no tomaba, enseñaba el camino bueno para la salvación, y así los que quieren fumar fuman, los que quieren tomar toman, los que quieren bailar andan bailando, pero se vive mejor, es mejor porque te levantas en la mañana y sabe que no tiene problemas uno, está siempre uno en los cinco sentidos, porque uno cuando va a tomar pues corre peligro, no sé qué es lo que lo espera más allá, o golpear una persona, qué decir, a veces matan, y eso no es bueno, y así se vive mejor, se vive tranquilo, come uno bien. Cuando uno toma, a veces el dinero no da para tomar, por eso los que toman andan sufriendo, meramente las mujeres, porque no le dan dinero a su esposa, sus hijos, así porque andan mal comidos, y es mejor no tomar

5.2.3 Posición híbrida.

A continuación plantearé una tercera postura que he encontrado en ECII, se trata de personas que han incorporado elementos de ambas cosmovisiones o formas de concebir el mundo, por lo cual sus acciones y creencias resultan ambiguas y contradictorias en ocasiones. Se asumen en primera instancia como protestantes, dicen haber dejado la iglesia católica porque los excesos que ésta permitía obstaculizaban su desarrollo y sus relaciones con otras personas, y principalmente dañaban a los miembros de sus familias. Para ellos, la división entre nosotros y los otros no está clara, pues por momentos asumen los rígidos límites que plantean los protestantes, aunque en otros se vislumbra que no han dejado por completo de ser una unidad junto con los católicos tradicionales, lo cual tampoco pretende ser ocultado.

Efraín⁸⁹ - ¿no ves que *la*⁹⁰ vieron duro estos tres años que pasó la sequía?, pero es que *tienen ellos* su creencia *ellos* así. La católica *tienen* una creencia, *tienen* una costumbre que en Chiapas *hacían* sus promesas y ya cuando la lluvia no caía, no llovía, se *juntaban* y lo *celebraban* y todo, y es cuando empezaba la lluvia. No sé cómo es que más adentro lo *hacen*, pero *ellos tienen* sus

⁸⁹ Entrevista realizada a Don Efraín, quien también perteneció al grupo de catequistas de la comunidad, posteriormente se incorporó a la iglesia Pentecostés liderada por Don Luciano, sin embargo se separó de ella por algunas diferencias.

⁹⁰ Pongo cursivas para resaltar los sucesivos acercamientos y alejamientos en la enunciación de su discurso, en algunos momentos habla de los problemas como pertenecientes a *otros* quienes intentan resolverlos con los métodos que conocen y en los que creen; en otras partes reconoce que el problema y las creencias le pertenecen también a él, las hace propias.

costumbres. Ahorita lo *están* volviendo a hacer, y ya vemos que, bueno, a veces me pongo a pensar, que sí funciona porque vemos que ahora sí empieza otra vez, porque ya nada quería, son tres años, tres años, va por cuatro que *estamos* así, ni el maíz, ni el chile, ni agua había, todo se secaba, y ya *empezamos* a, *empezaron* a hablar otra vez, y otra vez me invitaron para allá, pues les digo ‘todo está bien, yo no puedo estar en contra ni otra cosa, voy a estar en donde estoy y ustedes en donde están, yo los vengo a apoyar. ‘Sí, a ver, ¿qué piensas?’’, me empezaron a hablar del jagüey⁹¹, son las personas que me están ayudando, yo no les puedo decir que no, si son los primeros que me están dando la mano, yo no les puedo decir que no están bien. Denme la mano y vámonos, y ya estamos. Y sí, ahí estamos con ellos.

Como se aprecia en el texto, en un inicio don Armando se distancia del acontecer de la vida cotidiana de los católicos, de su forma de interpretarla y de actuar para transformarla; sin embargo, termina aceptando que todo ello sigue perteneciendo al mundo de sus creencias, además de reconocer la eficacia de los rituales tradicionales, pues ve que ‘sí funcionan’. Las personas que forman parte de este grupo acuden tanto a las instancias que les dicta su religión protestante como a las católicas tradicionales dependiendo del tipo de problema de que se trate, de su gravedad y de la lectura que hagan de los signos que se manifiestan; en ocasiones acuden con el curandero, con el médico o es posible que intenten curarse a través de las oraciones que realiza el pastor de su religión, también es posible que formen parte de las fiestas católicas, reconozcan a los tatuchob y acudan simultáneamente de manera cotidiana al culto protestante.

Tal es el caso del señor Jesús -anteriormente catequista y ahora protestante- que soñó con su padre muerto quien lloraba muy triste pues su hijo ya no iba a visitarlo a su tumba en la fiesta *k'in sanctio* por haberse convertido al protestantismo; don Jesús, a pesar de que su actual religión no da ningún valor a los sueños⁹² y considera absurdas las prácticas tradicionales católicas, sigue interpretando los signos que aparecen en sus sueños a la usanza tradicional, es

⁹¹ El jagüey es un depósito de agua dulce que encontraron en la parcela de el señor Efraín a partir de un proyecto financiado por el gobierno en el que tenían como objetivo hacer un pozo profundo en algún lugar de la comunidad donde hubiera agua; sólo participaron unos cuantos, sin embargo dado que encontraron agua, ésta se convirtió en una de las fuentes principales durante el tiempo de sequía, pues no se alcanzaban a satisfacer las necesidades de la gente con la escasa provisión que proporcionaba el aljibe de la comunidad. De alguna manera se asume que el jagüey pertenece a don Efraín porque está en su terreno, sin embargo ha sido apropiado por el resto de la gente no sólo en sentido práctico, sino porque tiene un significado sagrado pues ahí habita el *yum ja'* o dueño del agua, por lo tanto este año -2006- se convirtió en la cede de la celebración del 3 de mayo.

⁹² Los ch'oles dicen que cuando soñamos con una persona muerta es porque ella nos está comunicando algo importante, lo mejor que podemos hacer es pedirle a un tatuchob que prenda una vela en el templo y que recen por él, es decir, que se comuniquen con él a través de su ritual.

decir, su padre *realmente* se está comunicando con él de manera directa, le está diciendo algo que requiere ser atendido; este señor sigue considerando como un deber cumplir con sus obligaciones adquiridas con sus antepasados, por lo cual sigue formando parte de la fiesta: durante el tiempo que ésta dura, espera que sus familiares muertos lo visiten y se prepara con su pantye', acude al cementerio con regalos para sus muertos, reza el novenario en la iglesia católica y acude a las visitas recíprocas que se realizan durante ese tiempo los miembros de la comunidad católica⁹³.

A pesar de que las nuevas religiones descalifican el pensamiento tradicional con sus propuestas, muchos protestantes siguen interpretando los eventos de la vida cotidiana de la manera anterior, debido a que las nuevas religiones que se han sobrepuesto al pensamiento tradicional no lo han llegado a sustituir del todo. Resulta imposible sustituir una cosmovisión con tal coherencia en todos los ámbitos de la existencia y que ha funcionado durante siglos, por algunos fragmentos descontextualizados de otra cosmovisión. La mayoría de los ch'oles de ECII sigue encontrando una continuidad de sentido entre los signos que observa en la naturaleza y la manera de interpretarlos por la mayor parte de los integrantes de la sociedad⁹⁴; lo que acontece en sus sueños y en su vida social sólo puede ser resuelto a través de los elaborados rituales de los xwujt y de los tatuchoh.

Otro ejemplo nos lo da de nuevo el señor Efraín. Una vez que excavaron y encontraron el jagüey, él empezó a utilizar el agua libremente; sin embargo, pronto se escucharon ruidos

⁹³ El 2 de noviembre es la celebración de los adultos muertos, y comienza con una temprana celebración en la iglesia encabezada por el catequista, quien hace lecturas de pasajes de la Biblia. Una vez que termina se visita al cementerio adornado previamente con flores y palmas de xate; ahí llevan regalos a todos los muertos – independientemente de que sean familiares o no, pues se trata de antepasados comunes y por lo tanto forman parte de la comunidad, existe un parentesco que trasciende los estrictos límites familiares-, como velas, comida, pozol, incienso, dulces o fruta. En ese sitio se vuelven a leer los mismos pasajes de la Biblia, luego se repasa una lista con los nombres de todos los muertos esperados para ese año –la lista contiene individuos muertos ya sea en Chiapas o en Campeche; las almas de los primeros pueden llegar al lugar de la celebración porque escuchan sus nombres y acuden al llamado; los segundos porque reconocen el camino hacia la casa donde vivieron-, y hay un tiempo para conversar y convivir todos en comunidad junto a las tumbas. Una vez terminada esa celebración la gente se retira a sus casas y se visitan unos a otros el resto de la tarde, ofreciendo en cada visita caldo de pollo o tamales cocinados los días anteriores, también hay mucho consumo de alcohol durante esos días; se trata de un tiempo de acercamiento y comunión incluso entre familias que habían estado distanciadas, se renuevan los lazos de solidaridad.

⁹⁴ Cabe mencionar que existe una comunicación sumamente estrecha entre todos los miembros de la comunidad, principalmente al interior de la familia extensa entre quienes se llevan a cabo diversos intercambios de manera cotidiana, es por esto que resulta imposible abstraerse de recibir algún consejo o retroalimentación de parte de alguno que siga creyendo en la tradición y resulta muy difícil hacer un corte que segregue ideológicamente a los protestantes de los católicos.

extraños y sus hijas encontraron una culebra. Inmediatamente se percataron de que tales cosas sucedían porque no habían pedido permiso al yum ja', el dueño del agua les hacía notar su presencia e inconformidad con las acciones realizadas, por ello buscaron a dos tatuchob para que hicieran los rituales correspondientes donde constaran ante dicho señor que ellos eran gente que no quería hacer daño, por lo cual solicitaban su permiso para seguir haciendo uso del agua. Terminados los rituales se terminó el problema, dicen que ya no ha habido ninguna irregularidad, por el contrario, el agua nunca se seca porque 'está viva'. Algo similar sucede con las prácticas curativas:

Efraín- La verdad no parece ser nada, pero siempre funciona, siempre funciona, pueden hacer muchas cosas, porque yo el año pasado estaba viendo con la pequeña⁹⁵ en agosto, entonces se nos llegó aquí y como que se nos enfermaba cada ratito, pues no nos quedaba más, nos íbamos al doctor y nada, no se nos controlaba. Estaba de eso que llora cada ratito y empieza otra vez a llorar, como que le duele algo, como que no duerme, como que se espanta, y hasta que una vez platiqué con mi suegro, don Armando, ¿qué será que le pasa?. No, lo que pasa, yo te quisiera decir más a fondo sobre los que curan, sobre los curanderos, te apuesto que si la empiezas a ensalmar, se compone la criatura. Pues nosotros ahí fuimos a ver a un tal don Ernesto el de acá, sí, lo ensalmó y todo, ya duerme tranquila y se levanta tranquila, está jugando, ahí está. Y yo me pongo a pensar, no sea que un día que yo le diga 'no sabes nada, que todo es así, que no sé qué', no sea que más después lo vaya yo a buscar y luego ya no quieren nada conmigo. O sea que yo no siento decirles que ustedes no saben nada, nosotros sabemos más, cómo los voy a discriminar si son mis mismos compañeros, yo siento que no puedo, la tengo que llevar así, hacerme flaco con los flacos y gordo con los gordos, ahora sí que ninguno más arriba y ninguno más abajo (...) probablemente de tanto y tanto, puede ser que nos alcance algo de que se dice⁹⁶, es lo que me pongo a pensar. Puede ser que sea por eso, o puede ser porque de veras el tiempo está llegando de que así tiene que suceder. No he llegado a una conclusión muy cierta, pero la verdad le digo que hace un año funcionó lo que estaban haciendo los tatuchob, ahora sí se queda ahí, quiero ver más allá a ver qué pasa (ríe)

Don Efraín se refiere a la dinámica ejercida muy comúnmente por los protestantes más radicales cuando descalifican el saber de los católicos; él está conciente de que aún cree en ellos

⁹⁵ Su pequeña nieta.

⁹⁶ Se refiere a lo que dicen los católicos sobre los protestantes, de que es por causa de estos últimos que se ha roto el equilibrio cósmico y los yum ya no quieren hacer llover.

y por lo tanto no se enemista ni adopta una actitud radical que rompa su relación por completo, pues de hacerlo cuando los necesite ya no querrán acudir a su llamado. Por el contrario, dependiendo del tipo de evento se da cabida a cierta explicación sobre el mundo, y ambas pueden coexistir sin demasiadas complicaciones, además de que cada una tiene una parcela de eficacia. Asistir al culto Pentecostés le ha ayudado a establecer normas de comportamiento para él y para sus hijos adolescentes, pues establece puntualmente el tipo de conducta y las prohibiciones que se deben seguir para ser una buena persona agradable a la vista de dios y con buena relación con los demás. Ciertamente la parte católica de la comunidad cuestiona constantemente la conducta contradictoria de estas personas, y no repara en murmurar que quieren regresar a su antigua religión decepcionados de la religión que eligieron, sin embargo ellos no asientan una posición clara y definitiva.

En los años recientes se constituyó en Calakmul una ONG dedicada a promover los derechos humanos y de los indígenas; en ECII se formaron dos promotores, algunos católicos – don Armando, Andrés y Matías- y otros protestantes –Don Efraín-. Este último ha incorporado en su discurso algunos temas desarrollados por la ONG, los cuales han servido como elementos mediadores en el conflicto religioso pues hablan de respeto y convivencia dentro de la diferencia, es decir, promueven la firme creencia de que las personas pueden convivir en el mismo espacio y compartir la misma comunidad aunque difieran en algunos aspectos como las creencias religiosas, siempre y cuando exista un marco básico de respeto: “Yo creo que habría que tomar un acuerdo, hacer las cosas como es, dejarlos a ellos y nosotros que nos dejen, que trabajen ellos a su lado y nosotros a nuestro lado, así ni los criticamos ni nos critican, ni nos damos ni nada”. A partir de esta nueva interpretación de las cosas –según la “Ley de la cultura”- el mismo Efraín ha trabajado junto con los católicos por la defensa y reproducción de su cultura tradicional ch’ol, pues piensa que lo ideal para el desarrollo de las personas es que las religiones resurjan y recuperen la fuerza perdida en años de enfrentamientos y divisiones sin sentido; de esta manera el trabajo tiende hacia la disolución del conflicto interreligioso y el enfoque se dirige hacia el interior de cada religión, donde cada una de ellas busca entre sus propios recursos las posibles soluciones; tal es el caso de los católicos que actualmente buscan la unidad intercomunitaria entre todos sus creyentes con el fin de sustituir la ausencia generada por los protestantes, sin entrar en provocaciones.

5.3 Pensamiento religioso Pentecostés. Su relación con lo sagrado.

Como había sido anunciado, se incluirá un apartado donde se problematice la relación que los pentecosteses se plantean con lo sagrado, pues es también a través de ésta que construyen su identidad. Para quienes profesan esta religión, su relación con dios⁹⁷ está mediada por lo que aparece en la Biblia pues ellos consideran que en ese documento está escrita su palabra: “el evangelio es poder de dios”, es decir, ahí aparece todo lo que dios quiere de nosotros los seres humanos. A su decir, la Biblia –o dios- plantea la posibilidad de elegir entre dos caminos, el bien y el mal, siendo el primero el que culmina con la presencia de dios en el reino de los cielos luego de la muerte; el segundo con la presencia del demonio en el infierno, con el fuego eterno. Sin embargo, ambas presencias nos acompañan todo el tiempo incitándonos a seguirlas, es por ello que los hombres necesitan luchar contra el mal fortaleciéndose con la presencia divina,

Hermelinda- Porque el diablo anda y anda y anda. Dice la Biblia que al diablo no le gusta que tengamos salvación, por eso mucha gente se muere así de borrachos, que se matan, ¿a dónde va a esa gente? Toda se va con el diablo, que quiere acompañar, no quiere ir solo, dice.

(Pentecostés).

La diferencia entre ambos caminos se dirime por la presencia o ausencia del pecado durante la vida, del cual me han proporcionado una lista: “los idólatras, fornicarios, adúlteros, asesinos, hechiceros, maledicientes”, los que toman alcohol, los que acuden a fiestas, los que se pelean con los demás. Según lo comentan, en el centro de la mayoría de estos pecados se encuentra la ingesta desmedida de alcohol, promovida por las celebraciones de los católicos tradicionales. Luego de haber ‘caído’ y haberlos cometido, la única posibilidad es el verdadero arrepentimiento. Este planteamiento implica establecer un orden moral que impone límites a la conducta de los hombres.

Ellos conciben a un dios todopoderoso –creador de los cielos, la tierra, el hombre y todo el universo- con el cual se comunican únicamente a través de la oración, por medios espirituales; no puede ser mirado cara a cara por el hombre ni a través de imágenes, pues en lugar de

⁹⁷ Se trata de una religión monoteísta, no da cabida a otras deidades, tampoco le otorga carácter divino a María, la madre de dios.

halagarlo se puede provocar su ira y sus celos, ya que se estaría adorando a otro dios adelante de dios. Como mencioné, su relación se sujeta estrictamente a lo establecido por la Biblia, debido a ello dicen haber buscado con rigurosidad en sus pasajes los lineamientos a seguir, y no han encontrado por ningún lado la mayoría de los rituales llevados a cabo por los católicos; un ejemplo de ello son las fiestas, como la semana santa:

Carlos- Dice la Biblia que Jesús murió una sola vez, no dos veces, y dice que aquí el que vuelve a hacer la señal de que como cristo murió, dice que está pecando, y ése es el error que hay, hay que saber dónde estar y dónde no hay que estar pecando contra dios, porque dios es un fuerte dios celoso, y nosotros como humanos, nosotros no tenemos fuerza.

(Miembro de la iglesia Pentecostés, excatequista católico).

La relación de estos hombres con su dios requiere confianza ciega –fe-, ellos están seguros de que las acciones realizadas en sus vidas cotidianas pueden influir en su toma de decisiones, si premia o castiga; esto se aplica incluso para la curación de enfermedades.

Hermelinda- Porque la Biblia dice que nuestro señor Jesucristo llevó nuestros pecados, nuestras enfermedades, dolores, tristezas, él lo llevó todo, dice, lo que pasa nosotros no sabemos si ya dios llevó todo eso, como no sabemos si hay un dios vivo... pero cuando uno ya sabe ya, ya uno está alegre, está contento, porque ya sabemos que dios ya llevó nuestros pecados, pero cuando uno no sabe todavía, nos enfermamos, vamos curandero, vamos en espiritista, vamos en doctor, y si no tiene dinero, vamos a suponer así como tengo mi lavadora, tengo que vender todo eso porque quiero que se sane mi hijo, pero cuando uno no conoce a dios todavía. Pero cuando uno ya conoce a dios, hay que confiar en él, creer que él va a sanar, así estamos nosotros.

Sin embargo, existen ámbitos donde él premia o castiga a todos por igual, como en el caso de la presencia o ausencia de lluvia para la comunidad o para la región: si hay gente pecadora es posible que dios decida que no es tiempo de dejar caer la lluvia, en ello se manifiesta su sabiduría y poder infinitos frente a los cuales los hombres se encuentran vulnerables, las respuestas de dios no son inmediatas y en ocasiones es difícil entender lo que está queriendo decirles: “cuando dios diga así, pues así va a ser”.

Una vez que se cree en dios de esta manera, para fortalecer y retroalimentar una relación

armónica, lo mejor es asistir al culto todos los días donde se leen pasajes de la Biblia y se hace oración; también el ayuno es un elemento importante que les ayuda a desarrollar fuerza propia y que les manifiesta la fuerza de dios: “Cuando uno no ayuna, no ora, rápido se va al mundo otra vez, ya no busca a dios, ya lo deja ya hacia abajo, ya se va otra vez al mundo. Cuando uno ayuna, aunque vienen las pruebas, las luchas, no cae uno, porque dios está ahí”. Existen también ceremonias específicas para incitar la curación de los enfermos, éstas son encabezadas por los pastores quienes bendicen el aceite con el que soban la parte enferma, el cual emula la presencia de dios a través de su sangre: “nosotros así lo oramos, la sangre de cristo tiene poder, la sangre de cristo tiene poder, en tu nombre echamos fuera todo”. Simultáneamente se reza el salmo 99.

Otro elemento a considerar en esta religión es el desarrollo vital dentro de cierta concepción del tiempo. Considero que implícitamente se plantea un tiempo lineal que tiende hacia el futuro –en contraposición del tiempo circular que vuelve al origen cósmico del universo, de la visión tradicional-, ya que las acciones humanas encuentran cabal sentido en el fin de los tiempos, cuando dios volverá con los muertos y dictaminará su destino, si el paraíso o el infierno; con esto, las acciones están lanzadas hacia el futuro, justo como la idea de progreso que promueve el mundo del kaxlan.

5.4 ¿Cómo se construye el diálogo?

Como se ha podido apreciar, las diferencias religiosas atraviesan las relaciones intracomunitarias en un sentido económico y de organización social, así como también la relación que mantienen con los kaxlanes, por lo cual resulta imposible realizar una división analítica que separe los distintos ámbitos en que se desarrolla esta sociedad pues se encuentran relacionados unos con otros. Las diferencias económicas marcadas por el intercambio asimétrico con los kaxlanes afectan las relaciones jerárquicas y de poder que se establecen entre los habitantes del ejido, alterando el orden que unos han pretendido mantener pues los ancla en los elementos a través de los cuales se reconocen simbólicamente como seres sociales.

Ambas posiciones religiosas conciben de distinta manera al ser humano, el mundo en que viven, la deidad con que dialogan y frente a la que se constituyen o validan, y las interacciones que se llevan a cabo entre estos elementos. A fin de cuentas estas diferencias implican hasta

cierto punto un distinto sistema de relaciones y por lo tanto distintas nociones de comunidad, lo cual plantea perspectivas diferenciadas del ‘nosotros’ y del ‘otro’, es decir, distintas identidades. La pregunta en cuestión es qué tipo de diálogo es posible a partir de esto, cuando pareciera tratarse de posiciones irreconciliables. La respuesta que yo encuentro aparece justamente en la dinámica de la identidad: como se aprecia a lo largo del trabajo, la identidad que es clamada como propia por un colectivo social es contextual, dependiendo de la alteridad con que se relacione es que son retomados distintos elementos culturales como bandera que marca las fronteras entre el yo y el otro. A pesar de las diferencias que pueden ser resaltadas dentro del contexto religioso, existen otros contextos de interacción donde lo que adquiere relevancia es la unidad y la semejanza, no la diferencia, de esta manera nos damos cuenta de que existen aun innumerables elementos que marcan con más fuerza las continuidades que las discontinuidades a nivel comunitario; considero que esto ha sido lo que ha evitado enfrentamientos mayores y ha contribuido a disminuir la tensión.

VI. MUNDO CH'OL Y MUNDO KAXLAN

Hasta el momento han sido dibujados algunos rasgos de la compleja y problemática relación entre ch'oles y kaxlanes; sin embargo, debido a su importancia, a lo largo de este capítulo será abordada a mayor profundidad. En el tercer capítulo se planteó la forma como esta relación determinó en gran medida el proceso de fundación del ejido, basados en el conocimiento que entonces los ch'oles -como colectividad cultural- tenían de los kaxlanes, me refiero tanto a la experiencia personal directa, y también a los significados heredados y reproducidos por medio de la tradición oral, conservados a través de las generaciones. Cuando comenzaba la vida comunitaria en el nuevo ejido, los ch'oles recién llegados optaron por establecer una frontera que dejara fuera de sus límites territoriales la presencia de cualquier kaxlan⁹⁸, pues de lo contrario se atentaría contra el conjunto de relaciones y de significados establecidos dentro de su cosmovisión, los cuales los constituye como grupo social. Desde entonces, e incluso durante su establecimiento en el norte de Chiapas, la relación entre ambos grupos culturales estuvo marcada por contrastes y diferencias, integrados en dicotomías que funcionan hasta la fecha, me refiero a dentro/fuera y campo/ciudad, las cuales hacen referencia a dos universos semióticos o cosmovisiones claramente diferenciados, en apariencia irreconciliables y con límites definidos, donde los individuos que pertenecen a cada uno de ellos no suelen encontrar referentes de identidad en el universo del otro. Existe un problema de fondo que explica esta falta radical de comunicación: su relación se da en el plano de la desigualdad, y es dentro de ésta que se realizan todos los intercambios entre ambos.

En este capítulo se planteará cómo esta relación se ha ido transformando en el transcurso de los años en la medida en que ha interferido en las relaciones intracomunitarias; asimismo se pretende analizar el proceso mediante el cual se establecen los intercambios entre ambos y algunos de los significados que subyacen a éstos, utilizando para ello de nuevo el planteamiento de Bajtin sobre la identidad, que integra de manera simultánea y dinámica las nociones yo para mí, yo para otro y otro para mí, ubicándome desde la perspectiva de los ch'oles⁹⁹; así como

⁹⁸ Considero que este hecho fue producto de una decisión conciente de esta colectividad, ya que numerosos ejidos del municipio integran gran diversidad cultural entre sus miembros, no así ECII; los habitantes de este ejido han reiterado continuamente que el kaxlan *debía* quedar fuera, en un afán de proteger la cultura ch'ol.

⁹⁹ Es decir, a través del material etnográfico y de las entrevistas me aproximé a la perspectiva desde la cual los ch'oles como 'yo' colectivo o 'nosotros' se relacionan con el otro kaxlan; debido a las limitaciones propias del

también el planteamiento de Bourdieu (1995 y 1999) sobre las interacciones sociales como relaciones de poder. Para los fines de una mejor comprensión de esta problemática, se ha analizado esta tríada de elementos de tal forma que se permita percibir su carácter dinámico, pues es justamente dentro de la interacción complementaria entre estos tres elementos donde cobra existencia la identidad. Aunado a este planteamiento, en el análisis serán incorporadas por un lado las concepciones de los ch'oles tradicionales¹⁰⁰, y por otro de las nuevas generaciones, ya que la relación entre ambas posiciones nos permiten comprender la dinámica social de la comunidad.

6.1 Organización familiar y comunitaria.

A continuación comenzaré planteando la caracterización del yo para mí ch'ol en términos de la lógica de su funcionamiento interno, sin embargo esto es planteado dentro de la relación que tienen con el kaxlan como una respuesta a la visión que tienen de éste. Los ch'oles campesinos que habitan este ejido tienen algunos recursos propios que les permiten resolver algunas de sus necesidades fundamentales, sin embargo no logran ser autosuficientes en su totalidad. Uno de los principales recursos con que cuentan es su fuerza de trabajo que les permite hacer producir la tierra que poseen en propiedad ejidal, así como el terreno del que consta su solar en el que han construido sus casas habitación. El trabajo está organizado por tareas en función de la edad y el género, donde se incorporan rápidamente todos los miembros de la familia; por medio del trabajo conjunto, la familia como unidad productiva se encarga de todas las labores que permiten producir a la tierra: el maíz se cultiva maíz dos veces al año –la cosecha consiste en la principal fuente alimenticia de las familias durante todo el año, siendo consumido cotidianamente en forma de tortilla, pozol, atole, tamal, y también por los animales domésticos-, chile jalapeño –es el único producto que se vende comercialmente una vez al año-, numerosas frutas y verduras que son cultivadas tanto en el solar como en la parcela y son consumidas en la dieta cotidiana –

trabajo, el discurso está enfocado en la visión que los ch'oles tienen sobre la visión del kaxlan –yo para otro-, no en la propia perspectiva del kaxlan o en lo que éstos podrían decir al respecto.

¹⁰⁰ Como ha sido planteado a través de este trabajo, quienes están a favor de la defensa de la tradición cultural ch'ol siguiendo la línea que han heredado de sus antepasados, son en su mayoría los ch'oles adultos, católicos y que nacieron en Chiapas, ellos constituyen la corriente de fuerzas centrípetas que se resiste al cambio cultural. Por otra parte encontramos a las nuevas generaciones que ya se han formado en Calakmul, que pueden ser católicos o protestantes; ellos constituyen las fuerzas centrífugas que impulsan la incorporación de nuevas prácticas y significados, distintos de los tradicionales, y que están enfrentados en por lo menos un sentido con la perspectiva tradicional.

calabaza, chihua, yuca, guayaba, naranja, sandía, plátano, papaya, cilantro o axiote-, en el solar también se siembran algunas especies medicinales que son consumidas antes de acudir con el curandero cuando se trata de males menores.

Existe también cierto intercambio de estos productos entre unidades domésticas con vínculos de parentesco¹⁰¹, los cuales suelen ser otorgados sin un estricto control que garantice la recuperación de algo equivalente en el corto plazo. Sus viviendas son de madera extraída de las hectáreas de selva de que son propietarios -40 por cada ejidatario-, de ese mismo recurso obtienen leña para cocinar todos los días; en sus solares cuentan con algunos animales de traspatio, como pollos, pavos, patos, cerdos o algunos borregos; también tienen perros que les ayudan a capturar animales que viven de manera silvestre en las cercanías y que en ocasiones atentan contra sus cultivos, por lo cual los matan y consumen su carne –entre éstos encontramos armadillos, tepezcuintles, tsereques, puercos y pavos de monte-. Tienen sistemas familiares y comunitarios para captar el agua de lluvia.

La organización de sus recursos dentro del espacio comunitario también les permite lograr beneficios que les ayudan a lidiar con la precariedad de la vida que los rodea y en la que se encuentran sumergidos. De nuevo el trabajo surge como un recurso fundamental que es intercambiado continuamente entre diversas familias con el fin de facilitar el trabajo agrícola; en ciertos periodos de este ciclo surge la figura de mano-vuelta, la cual consiste en aportar a otro compañero el trabajo de una jornada para avanzar más rápido en las tareas urgentes, mientras que les será devuelto en la misma medida en otro momento del mismo ciclo y con el mismo fin. Asimismo este tipo de intercambio permite el funcionamiento de la comunidad en su conjunto, pues ésta reside en el trabajo y en la activa participación de todos; me refiero por una parte a la fajina, mencionada anteriormente como el trabajo que deben realizar periódicamente los jefes y jefas de familia de la comunidad para mantener en buen estado todas las zonas comunes, y por otra parte a los diversos niveles organizativos que atraviesan el ejido regulando los asuntos que atañen a todos, el primero de ellos es la asamblea que funciona como órgano de participación democrática y directa, el segundo consta de distintos comités temáticos en los que no sólo

¹⁰¹ Incluidos también los compadrazgos

participan los jefes de las familias, sino principalmente las mujeres¹⁰².

Lo que me interesa resaltar en este punto es que desde su llegada al nuevo territorio ha existido una fuerte organización que sustenta la economía tradicional interna basada en el intercambio de recursos que no está mediada por el dinero, la cual les permite satisfacer sus necesidades hasta cierto punto. A primera vista podría parecer que con estos recursos logran resolver satisfactoriamente sus necesidades básicas, sin embargo es necesario recordar que la zona en que se encuentran tiene condiciones climáticas muy difíciles para la sobrevivencia humana, la agricultura es de temporal y han llegado largos periodos de sequía o devastadores huracanes que han acabado por completo con los cultivos. Cuando esto sucede, su frágil economía resulta aun más insuficiente. Como es de imaginar, existen numerosos productos básicos que sólo pueden conseguirse en el ‘exterior’, fuera del espacio comunitario y fuera de los mecanismos de intercambio tradicionales que ellos mismos controlan, como ropa, zapatos, sal, azúcar, café, galletas, machetes o fertilizantes.

La gente mayor cuenta que cuando recién llegaron a Calakmul, entre varias familias cultivaban un excedente de hectáreas de maíz cuyos productos *salían* a vender a ciudades próximas como Escárcega luego de llevar a cuestas durante varios kilómetros la pesada carga entre varias personas, caminaban también durante la noche cuidándose de no ser atacados por algún jaguar o culebra, sólo protegidos por una débil luz de petróleo y con la fuerza del trago para exorcizar el miedo. Luego de la venta del maíz compraban mercancía que consumirían gradualmente, misma que cargaban a cuestas los mismos kilómetros que recorrían en el camino de vuelta a su ejido. Esto sucedió innumerables ocasiones pues tenían que sobrevivir con los escasos recursos que les proporcionaba el intercambio de su devaluado producto en el exterior. La gente recuerda que en ese tiempo murieron muchos niños y animales producto de la maldad

¹⁰² Existe el comité de salud que está al pendiente y resuelve los asuntos respecto del funcionamiento de la clínica; el comité de Oportunidades, encargado de los recursos del programa gubernamental que lleva este nombre; los comités escolares de los niveles de preescolar, de primaria, telesecundaria y bachilleres, integrados por los padres de familia de los alumnos que cursan estos grados educativos y que se preocupan por el funcionamiento adecuado de la escuela. Estos comités están conformados por presidente, tesorero y vocal, mismos que son cambiados cada año previa votación de los interesados. Los integrantes de los comités se reúnen periódicamente o cada vez que sea menester para resolver algún problema específico, sus incumbencias van desde el mantenimiento de las instalaciones –realizado con su propia fuerza de trabajo-, o la discusión de problemas suscitados entre el médico o los maestros con la población que recibe el servicio, ellos pueden poner incluso quejas ante las instancias gubernamentales pidiendo el cambio de algún funcionario.

echada por algunos miembros de la comunidad que eran identificados como brujos y que luego emigraron o murieron, sin embargo es probable que las condiciones tan precarias que imperaban entonces hayan influido en estos decesos. Durante un tiempo sólo contaron con la medicina tradicional que se había visto empobrecida en especies por el traslado de un hábitat a otro; más tarde llegaron los primeros doctores, pero los ch'oles desconocían la medicina que ellos ejercían y por lo tanto desconfiaban de ella, además de que la pequeña clínica estaba muy mal equipada.

En aquellos tiempos el *afuera* estaba claramente separado del *adentro*, no sólo por los espacios físicos tan evidentes que tenían que recorrer para estar en uno o en otro lado, sino principalmente por las prácticas sociales características de cada uno de estos ámbitos: los ch'oles se reconocían a sí mismos a través de sus prácticas no sólo porque los anclaban en una tradición cultural antigua y reconocible como propia, sino también porque los distinguía de los *otros*, y es justamente a partir de esta diferencia que se establecía el diálogo entre ambos. Sin embargo, con el tiempo fue disminuyendo esa distancia pues la importancia de la región fue en aumento así como la atención que diversos actores sociales le prodigaron, acercándose a su territorio y a su problemática; asimismo los propios habitantes procedieron a organizarse para demandar ante las instancias correspondientes la falta de la infraestructura básica para sobrevivir; de esta forma se fueron transformando también las relaciones sociales y se tendieron puentes más sólidos y duraderos.

6.2 Movilizaciones regionales, o cómo se fue construyendo el tejido social para consolidarse como parte de una misma región.

Los actores que se fueron incorporando a este espacio social provinieron del *mundo kaxlan*, es decir, hablantes del español y pertenecientes a la sociedad occidental dominante, o *no indígenas*; por un lado se fueron aproximando algunas instituciones gubernamentales, por otro miembros de distintas religiones, aunque principalmente de la católica. Los primeros años que vivieron en el nuevo territorio los habitantes en ECII son recordados por su dificultad, pues vivían en condiciones muy limitadas y también con la zozobra de ser evacuados una vez más del nuevo territorio si no llegaban a conseguir el título de propiedad ejidal que avalara sus derechos, para ello tuvieron que lidiar con las instituciones del gobierno que hasta el momento habían sido completamente ajenas. Nombraron un representante del entonces *comité particular* quien debió

pelear por el reconocimiento del futuro ejido encargándose durante años de ir y venir, llegando hasta la ciudad de Campeche e incluso al Distrito Federal, intentando descifrar los códigos de la sociedad del *otro* y utilizarlos en su beneficio, cosa nada sencilla para aquellos tiempos; la dificultad para realizar los trámites y obtener los codiciados papeles generó desconfianza entre el resto de los habitantes, quienes sospecharon que su comisario particular no hacía uso correcto del dinero que con tanta dificultad conseguían entre todos para los viajes, los cuales resultaban demasiado caros para la pobre economía campesina. Aquellos primeros contactos entre ambas entidades provocaron relativas divisiones y tensiones al interior de la comunidad, muy probablemente porque aun desconocían de manera directa la forma de proceder del gobierno hacia grupos como el suyo.

Ricardo- “Tardé mucho tiempo y solito aquí caminando este camino, ahí iba solito, me decían 'ese señor no está arreglando las tierras', así decían ellos, 'no, ése nomás está gastando dinero, le gusta gastar el dinero, no está haciendo nada, nosotros cooperando', ¿cuánto cooperaban? cinco pesos, tres pesos. A veces me iba yo con 60, 70 pesos a Campeche, y creo que tardé como ocho años caminando, caminando. A estas horas¹⁰³ creo que ya estaba yo pegando a Campanario, caminando, y así sencillamente, hasta que gracias a dios se logró como al, en el 81 ya se vino la resolución presidencial (...) realmente no era pasear, sino que era tramitar, ya cuando llegaba yo ya traía ya mis papeles firmados por la reforma agraria”

Los cambios llegaron lentamente, lo mismo que la atención gubernamental. En un principio la región tenía carácter de H. Junta Municipal y formaba parte de los enormes municipios de Hopelchén y Champotón -en su esquina más recóndita y olvidada- quienes se dividían la atención que le prodigaban, lo cual provocaba que muchos de los problemas locales no tuvieran soluciones adecuadas pues el gobierno central estaba sumamente lejos. Según comentan algunos habitantes de ECII, tuvieron que pasar varios años para que comenzaran a notar la presencia de estas autoridades, pues permanecieron al margen de lo que ocurría con la población del lugar. Mientras tanto, siguiendo la tesis de Karina Ochoa (2005), durante ese mismo tiempo –en la primera mitad de la década de los 80- se fue gestando un importante movimiento social a partir de la actividad de un sacerdote católico –José Martín del Campo-

¹⁰³ La entrevista se realizó como a las 6 de la tarde, el entrevistado se refiere a que salía de ECII por la madrugada con el encargo y por la noche apenas estaba llegando a El Campanario, que es el primer ejido que se encuentra yendo de norte a sur, entrando por la cabecera municipal.

perteneciente a la corriente de la Teología de la Liberación¹⁰⁴, el cual fomentó que surgieran comunidades eclesiales de base que “impulsaron importantes procesos autogestivos al interior de las comunidades rurales, mismos que fueron el motor de una coordinación a nivel regional sin la cual sería imposible comprender ciertos fenómenos organizativos que con posterioridad se forjaron en la región” (op. Cit.:83).

Ochoa manifiesta que estas actividades contribuyeron notablemente a la organización interna de cada comunidad en tiempos tan difíciles como los de la colonización, además de que provocaron intenso intercambio entre los habitantes de distintos ejidos; cada comunidad nombró representantes llamados ‘animadores’, quienes articulaban lo local con lo regional teniendo como centro la parroquia de Xpuhil. Las actividades religiosas estaban vinculadas con la reflexión sobre las precarias condiciones sociales y económicas en que se encontraban inmersos, por lo cual la iglesia se convirtió en un centro de discusión sobre las principales problemáticas que aquejaban a los ejidos; sin embargo, asienta la autora, la intención del sacerdote Martín del Campo no era la de conformar un proceso organizativo que tuviera fines políticos.

Las comunidades eclesiales de base contribuyeron entonces a lograr una identificación regional que fue más allá de lo religioso, lo cual “marcó un precedente organizativo que años más tarde motivaría algunas de las más relevantes protestas y organizaciones sociales en la región”. Me interesa resaltar que, al parecer, este movimiento socioreligioso provocó que se vincularan los ejidos a pesar de las evidentes y profundas diferencias culturales que los separaban debido a su diversidad; como he sostenido a lo largo de este trabajo, existe una fisura que separa las sociedades ‘indígenas’ de las que no lo son, misma que se instrumentalizó desde el principio en la fundación del ejido ECII a través de las acciones concretas ya mencionadas.

¹⁰⁴ La Teología de la Liberación acude al método social de análisis genético estructural de las condiciones de desigualdad y subdesarrollo que padecen numerosas comunidades del Tercer mundo; para lograrlo incorpora elementos del marxismo, como la lucha de clases en tanto objetivo social, el capital como trabajo enajenado y la ideología como perspectiva condicionada por los intereses de clase; busca encontrar una salida práctica para que el pueblo pobre y oprimido logre su liberación a través de métodos pacíficos y de lucha, sin excluir la fuerza como último recurso. En Chiapas el obispo Samuel Ruiz fue el principal artífice de este movimiento religioso que contribuyó fuertemente, desde los años 60, a la lucha por la transformación de las condiciones de explotación de que eran víctimas los grupos indígenas. El método utilizado era arraigar la acción pastoral en las comunidades a través de la apropiación de la palabra, elaborando colectivamente una catequesis liberadora; para ello se formaron catequistas y diáconos indígenas que podían conducir la reflexión comunitaria en este sentido. (Krauze, 1999). En Calakmul también hubo por lo menos un representante de esta corriente de pensamiento socioreligioso, el sacerdote José Martín del Campo; su actividad en el municipio se encuentra reseñada en el trabajo de Ochoa (op. cit.).

Para los ch'oles de ECII, los kaxlanes siempre estuvieron presentes como velada amenaza; sin embargo, el trabajo realizado por este sacerdote marcó un parteaguas que permitió plantear un *nosotros* que pasara por alto las diferencias y acentuara las semejanzas, entendidas a través de una actividad común –la agricultura- y como el padecimiento de circunstancias similares que los volvían sumamente vulnerables .

A pesar de que todos los nuevos ejidos compartieron condiciones parecidas, es menester tomar en cuenta que cada uno de ellos partió de distintas experiencias organizativas; considero muy importante destacar que la cultura ch'ol se fundamenta en una tradición que tiene como eje de su existencia el cuerpo social, es decir, concebirse no como grupo de individuos sino como parte de un colectivo; fue precisamente este elemento el que les permitió constituirse como una nueva comunidad a partir de núcleos familiares que antes de Calakmul no habían tenido mucho contacto. Asimismo la conciencia de su vulnerabilidad no era la misma para los ch'oles que para los kaxlanes, pues la mayoría de éstos últimos provenía de medios rurales que contaban con servicios básicos –como carreteras, escuelas, médicos, agua potable entubada, luz-, es decir, habían integrado a su cotidianeidad el apoyo del gobierno traducido en ciertas mejoras tecnológicas o mejores condiciones de vida; por su parte, los ch'oles cuentan que sus comunidades originarias estaban prácticamente al margen de estos servicios con lo cual dependían casi totalmente de sus recursos culturales, vivían más volcados hacia su interioridad y eran independientes en ciertos sentidos del exterior pues parte de su economía era hasta cierto punto autosostenible¹⁰⁵ .

Retomo estos elementos con una perspectiva comparativa precisamente para resaltar las diferencias que pudieron existir entre los distintos grupos culturales, pues aunque bajo cierta

¹⁰⁵ El tema de la interacción entre los distintos grupos culturales que habitan el país es muy delicado, lamentablemente siempre ha privado la visión del grupo dominante quien no se ha tomado la molestia de incorporar las perspectivas de los *otros* que han sido marginados, de tal forma que las propuestas y las acciones siempre han ido en el sentido de eliminar la diferencia. En el caso de los ch'oles de ECII –y considero que en general de los que viven actualmente en Calakmul-, su vida en Chiapas transcurría prácticamente al margen del llamado Estado-nación, se encontraban abandonados a su suerte y no contaban con los recursos que el Estado estaba obligado a otorgarles, cosa que no sucedía con otras regiones del país que eran consideradas más importantes en parte porque su población era kaxlana. En general históricamente puede apreciarse cómo las regiones prioritarias para el desarrollo socioeconómico nunca han sido las indígenas, por lo cual esta población ha tenido que vivir sin los beneficios a los cuales tendrían derecho por formar parte del mismo país; las consecuencias han sido, por un lado la pauperización de sus vidas al no contar con los avances tecnológicos que la *otra* sociedad ha logrado para sí, y por otro la pérdida de su tradición cultural a la que muchos han renunciado en un intento por disminuir las enormes diferencias y para no ser segregado debido a sus particularidades culturales.

óptica hubieran podido parecer circunstancias similares, seguramente la experiencia de las mismas carencias provocadas por las circunstancias de colonización era interpretada de muy distinta manera por cada uno de estos grupos, me refiero principalmente a la diferencia cultural entre kaxlanes y wiñik¹⁰⁶; siguiendo esta misma reflexión, estoy segura que la influencia y la importancia de las comunidades eclesiales de base no fue la misma en ejidos ch'oles que kaxlanes o mixtos.

Continuando con la historia de la región y asumiendo que el gobierno había dejado abandonada a la gente que vivía en estas circunstancias, el 23 de mayo de 1989 se estableció por decreto presidencial la Reserva de la Biosfera de Calakmul, la cual constaría de 723,185,125 hectáreas pertenecientes a los municipios de Champotón y Hopelchén –superficie que actualmente conforma parte del municipio de Calakmul-, con el fin de proteger sus vastísimos recursos naturales¹⁰⁷; a raíz de este nuevo status cambiaron algunas normas para el aprovechamiento de los recursos naturales así como dinámicas agrarias de la población, también fueron ignorados los procesos de colonización de la región pues fueron reubicados algunos asentamientos ejidales que de pronto se encontraron formando parte de la zona núcleo de la reserva. Estas transformaciones provocaron que el municipio recibiera recursos supuestamente destinados a resolver problemas específicos de la zona, además de que atraieron la inversión de diversos programas de investigación y apoyo financiados en gran medida por gobiernos y fundaciones extranjeras; sin embargo, esto mismo provocó la corrupción de las autoridades impidiendo que “realmente se sentaran las bases para generar un desarrollo acorde con las

¹⁰⁶ Ver apartado Entre ch'oles y kaxlanes, del tercer capítulo, que trata sobre la conflictiva relación entre estos dos grupos.

¹⁰⁷ La Reserva de la Biosfera de Calakmul constituye la región de selva tropical más importante del hemisferio norteamericano, pues contiene selva alta, mediana y baja de tipo subperenifolio y subcaducifolio, combinado con la presencia de bajos y selvas bajas inundables. Forma parte de la gran “Selva Maya” -la cual forma un continuo de selva tropical entre las selvas del Petén guatemalteco y Belice- así como del Corredor Mesoamericano. El clima que priva en la región es cálido subhúmedo; las lluvias se presentan en verano, de junio a diciembre. La precipitación pluvial media de la región va de los 600 a 1200 mm anuales; la temperatura promedio es de 26°C, con máxima de 42°C y mínima de 12°C. En cuanto a la diversidad biológica, su flora consta de 1500 especies, 10% de las cuales son endémicas y 73 son orquídeas salvajes; por otra parte, en su territorio se encuentran 86 especies identificadas de mamíferos, cinco de los cuales son endémicas y 18 tienen algún estatus de conservación, entre los cuales sobresalen tres felinos de los cinco registrados en México; existen 350 especies de aves identificadas, 70 son endémicas y 112 tienen alguna categoría de riesgo: 6 están en peligro, 27 son amenazadas, 8 tienen protección especial y 72 son raras; se encuentran registradas 18 especies de anfibios y 75 de reptiles de los cuales 8 están amenazados, 18 especies son raras y 7 tienen protección especial; están registradas 380 especies de mariposas, algunas de las cuales funcionan como indicadores del buen estado de conservación o perturbación del ambiente según su presencia o ausencia (Pozo et al, 1999; citado en Ochoa, 2005:97)

exigencias de conservar y proteger los recursos naturales, y crear las condiciones para la reproducción campesina bajo satisfactores básicos, en un ámbito de participación activa de todos los actores sociales” (op. Cit.:98).

Poco a poco fue surgiendo la necesidad de crear una organización regional que fuera capaz de distribuir los recursos que eran destinados por el gobierno a la zona, fue así como surgió el Consejo Regional Silvopecuario y de Servicios de Xpuhil (CRIPXS), el cual muy pronto se convirtió en el brazo operativo del PRI, de tal forma que todos los proyectos y apoyos dirigidos hacia Calakmul dependían directamente de ellos (op. cit.:101). Lamentablemente esta institución realizó un mal manejo de su cuota de poder dejando a los campesinos sin los beneficios proyectados para ellos; el sentimiento de la población de ECII es que el gobierno - municipal y estatal- a través de sus distintas instituciones ha incurrido en prácticas corruptas que han impedido el mejoramiento real de las condiciones de vida de la gente, pues los ch'oles están enterados de la existencia de múltiples recursos económicos a ellos destinados que jamás han llegado a sus manos, debido a esto son concientes de ser únicamente el pretexto para la circulación de un capital que se queda en el bolsillo de *los otros*, los *kaxlanes*, los poderosos que controlan la economía regional y de la cual se encuentran en el margen más desprotegido y desventajoso.

Teniendo como marco estas cuestiones políticas, luego del continuo trabajo organizativo y de intercambio que se siguió suscitando a través de las comunidades eclesiales de base, llegó un momento en que surgió una movilización que alcanzó dimensiones regionales al haber logrado la participación coordinada de individuos de la mayoría de los ejidos. Durante la semana santa¹⁰⁸ de 1995, en medio de un largo periodo de sequía, cientos de campesinos organizados -tanto mestizos o *kaxlanes* como indígenas- realizaron una marcha que comenzó en el ejido Dos Lagunas y culminó en un plantón en Xpuhil con el que cerraron la carretera que va de Escárcega a Chetumal; el objetivo era -según don Héctor¹⁰⁹- pedirle a dios que mandara el agua y también pensaban en una vía política para cobrar visibilidad ante las autoridades

¹⁰⁸ Algunas referencias hablan de la semana santa y otras del 3 de mayo, sin embargo parece evidente que la movilización estaba vinculada con la petición ritual de lluvias, pues era justo el tiempo propiciatorio del vital líquido y se cargaba una cruz como símbolo inequívoco.

¹⁰⁹ Don Héctor fue desde un inicio cercano colaborador del sacerdote Martín del Campo, más adelante fue de los principales organizadores del plantón y dirigente del CRIPX, organismo al que pertenece hasta la fecha.

gubernamentales, la demanda consistía en los servicios públicos básicos; para lograrlo llegaron a un acuerdo con el fin de unir los fines políticos con los religiosos. Luego de una primera negociación se logró que acudiera a Xpuhil el entonces gobernador del estado de Campeche, Salomón Azar, quien quiso dialogar sólo con los líderes pero debió hacerlo directamente con 200 personas -campesinos representantes de los ejidos-; en una reunión donde Azar se encontraba en el centro,

Héctor- Luego de horas de conversaciones se tuvo que sentar en el piso porque estaba cansado, cuatro horas estuvo sin comer, sin tomar agua más que la del charco que le ofrecieron, fue horrible. Una señora le dijo ‘esta agua es la que le damos a nuestros hijos’, él la probó y dijo que estaba buena; la gente lo quería linchar. Él les dijo que formaran una organización para que él se entendiera con ella. De los 200 estaban los comisarios de diferentes comunidades, se organizaron y se formó el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpuhil (CRIPX). Se cumplió parte del trato. Se pidieron 15 pipas para abastecer de agua, a través de la junta municipal se dieron ocho; se pidieron cinco pozos profundos en diferentes lugares, se hicieron tres –en Los Ángeles, Cibal y otro, pero sólo encontraron agua en Cibal-; se hizo la carretera, la escuela, se amplió el hospital -que antes era una clínica pequeña con un solo doctor y enfermera-; se hizo una Conasupo grande que pudiera abastecer toda la región; se dio apoyo para el picante –se dieron 150 pesos por persona y más de mil personas fueron beneficiadas-’.

(Coordinador general de la zona).

Como menciona don Héctor, luego del plantón, los mismos campesinos inconformes y organizados formaron el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpuhil, organismo integrado en un inicio por 32 ejidos y que estaba llamado a convertirse en interlocutor de las instancias distribuidoras de recursos económicos con el fin de repartirlas adecuadamente a quienes estaban destinados. Lamentablemente lo que siguió para la organización con el paso del tiempo ha sido la desconfianza, pues se ha visto atacada y disminuida progresivamente en la participación campesina¹¹⁰ siendo objeto de suspicacias y dudas cada vez más arraigadas por algunos grupos y

¹¹⁰ Don Héctor durante una conversación informal, me comentó que después de aquel triunfo relativo luego del plantón y de la consolidación del Consejo, al año siguiente el gobierno intentó dividirlos ‘comprando’ algunos de sus miembros y sembrando dudas sobre la honestidad de sus dirigentes, logrando con ello su división en dos grupos, uno se alió con el gobierno y el otro permaneció ‘con la gente’, quedando solamente 22 ejidos; también apresaron a tres líderes (él uno de ellos), provocando que mucha gente bajara de sus comunidades y se concentraran en el ejido El Campanario, amenazando con tomar Xpuhil si no eran liberados; finalmente se logró ese objetivo. Sin embargo, cuenta don Héctor que siguieron siendo presa sistemática de acciones sucias con el objetivo de seguir mermando el

ejidos, incluso se comenta que hacen uso político de recursos que deberían distribuirse entre todos por igual: “estaban diciendo que los que no fueron a Campeche no les iban a dar agua; tal comunidad nos apoyó, más agua, a las que no nos apoyaron no les vamos a dar nada”.

Me interesa retomar la perspectiva de los ch’oles de ECII sobre este acontecimiento, por lo cual me remito de nuevo a las conversaciones que sostuve con sus habitantes durante las estancias de campo en el ejido¹¹¹. Existen versiones ambiguas y con elementos contradictorios cuando se refieren a este periodo de tiempo y en particular a la marcha o plantón, que contrastan en algunos aspectos con la versión de Ochoa (2005) y de algunos dirigentes de organizaciones sociales con los que pude conversar. Durante las entrevistas o conversaciones informales, al tratar de reconstruir su experiencia durante aquellos difíciles años, los ch’oles no hablaron de la influencia de instancias externas a las de la propia comunidad; por el contrario, reconocen haber logrado consolidarse a partir de los valores fundamentales de su cultura, como son el trabajo colectivo, la cooperación y *ser parejos*¹¹².

La figura del padre José se encuentra prácticamente de forma marginal en sus procesos organizativos locales, además de que muy pocas personas reconocen o recuerdan su participación en la construcción de los procesos regionales. Me queda la impresión de una sociedad que durante años existió principalmente dentro de los límites que le proporcionaban sus propios recursos, anclada en sí misma, en los procesos que ocurrieron en su interior y en los miembros que constituían su cuerpo social; como ha quedado asentado, la cultura ch’ol tradicional cuenta con instituciones que regulan en gran medida su vida comunitaria, como son los líderes religiosos –tatucho y curanderos- y la asamblea –además de la participación de cada uno de los individuos desde su propio rol social, construyendo la dinámica del ejido-, a los cuales se les agregaron nuevas autoridades por su carácter ejidal -los comisarios ejidal y municipal, el consejo de vigilancia-, y los catequistas bajo el auspicio de la iglesia católica.

grupo.

¹¹¹ De nuevo hago una aclaración: soy consciente de que las narraciones que he escuchado sobre estos acontecimientos no pueden ser consideradas como ‘reales’ o ‘verdaderas’ en un sentido positivista y objetivo; por el contrario, asumo que los actores sociales rememoran o recuperan su historia a partir de los vínculos dialógicos que pueden generar en el momento en que se encuentran anclados -su presente-, por lo cual parto de considerar que estas versiones de los hechos tienen como receptor en primer lugar a mi persona, pero también y sobre todo a las condiciones socioeconómicas y políticas que se estaban viviendo en el momento en que estas conversaciones tuvieron lugar, a las cuales responden y dentro de las cuales es posible comprenderlas a cabalidad.

¹¹² Elementos problematizados en el tercer capítulo que trata de la fundación del ejido.

Algunos de los habitantes actualmente tienen la percepción de que aquel plantón en el que ellos mismos participaron fue producto de un engaño promovido por los campesinos kaxlanes del municipio, ya que sostienen haber decidido formar parte de la movilización porque parecía tratarse de un evento religioso vinculado a la defensa de su cultura tradicional, que sin embargo desencadenó en asunto político. Como mencioné, la movilización comenzó en Dos Lagunas y durante el día se desplazó hasta ECII involucrando a su paso a campesinos de los distintos ejidos, ahí pernoctó la gente y al siguiente día llegaron a Campanario, finalmente a Xpuhil; durante el traslado se fue cargando una cruz como símbolo de lo que se estaba pidiendo; por si fuera poco participaron las autoridades tradicionales ch'oles –los tatusob- y los tres ejidos mencionados constituyen bastiones donde se conserva con más fuerza la cultura ch'ol tradicional.

Matías- ellos¹¹³ empezaron con la organización de la iglesia católica, y con el mismo hilo del sacerdote que usted dice, don José. Ese sacerdote la estaba llevando pacíficamente, tranquilo, nada de problemas, y con esta gente como les tocó la mala suerte al padre José y los mandan a otro estado, y ahí se desapareció esa gente, y empezó a agarrar con la organización a los mismos pueblos indígenas, este don Hugo empezó, ahí empezó esa organización, y sacaron una fiesta, no sé si es día de la Cruz, parece que fue el 3 de mayo, y fueron trayendo la cruz, parece que es de acá de Dos Lagunas Sur, y la cruz y lo trajeron por allá, y toda esa gente que vino acá en la carretera, que lo van trayendo, lo van pasando de templo a templo, así llevaron la cruz, hasta llegar a Xpuhil. Y qué va a hacer, no hicieron la fiesta de la Cruz, sino que van organizando un plantón, y ese plantón empezaron con la cruz. Ya después con esa misma gente se agarraron, se fueron a Campeche a pelear, y ellos tienen derecho, no digo que no, porque el mismo gobierno no estaba dando lo que es...

Armando- carretera, escuela, luz, agua

M- entonces empezó la organización con don Hugo, empezó la gente, y llegaron miles de gentes a Xpuhil, toda la gente llegó de la región, todos se fueron. Empezaron a tapar los carros, y así. Se juntó el dinero, que no sé qué. (...) A don Hugo también lo metieron en la cárcel, ahí estuvo un año en la cárcel don Hugo, salió también bajo fianza, y así sucesivamente hasta la fecha no quieren dejar la organización. A don Hugo lo quieren cambiar, y claro don Hugo es la mera cabecilla. Y no lo quieren dejar entrar a los que más o menos tienen idea para apoyar a la gente indígena, pero don Hugo no quiere dejar, y lo aplaca (a) la gente, los aplaca toda la gente que

¹¹³ Los campesinos mestizos o kaxlanes

está ahí con él. No lo saben cómo está el movimiento, y menos los campesinos que estamos acá como nosotros, no sabemos cómo está esa organización.

A- dice don Hugo que es campesino, él no es campesino, no es indígena, no habla ningún dialecto, no como nosotros que hablamos dialecto

M- no sé de qué parte del país viene él, dice que es de otra nación, no es de aquí de México. Lo que pasa es que se casó con una mexicana, su mujer es mexicana, es ranchera esa señora, es ranchera su papá o su mamá. Tenían rancho acá, no recuerdo dónde. Y don Hugo cómo llega a la iglesia católica antes, ¡ah su mecha! Ellos empezaron a organizarse, y con doña Elisa, no sé si conoció a su esposo de doña Elisa, don Joaquín, y Sara que estuvo viviendo en Xpuhil también, y don Isidro, no sé si los conoce a ellos también (...) ese don Hugo se fue arriba por la fuerza de los campesinos, y por eso tiene muchas cosas ahí en Xpuhil, ése puro favor de gente cuando fue el plantón ése, y don Hugo se está yendo pa' arriba y pa' arriba, y la gente que los apoyó está aplastada.

En el caso particular de ECII, según reconocen los mismos líderes del Consejo, no han actuado de la mejor manera, ya que hace poco abandonaron a los campesinos en un proyecto de vivero para el que habían conseguido un importante financiamiento; a fin de cuentas el ingeniero encargado se tuvo que ir siguiendo proyectos personales y al parecer nadie más se hizo cargo, dejando morir las plantas y perder el recurso por el que tanto habían apostado y en el que habían cifrado esperanzas. Con este tipo de desencuentros se han reabierto profundas brechas que confrontan de nuevo a los grupos, ya que resulta difícil no equiparar a estos kaxlanes con aquellos otros que históricamente los han tratado de engañar, para los ch'oles se han vuelto iguales o por lo menos muy parecidos; es así como se ha ido rompiendo la que fue una ilusión o ficción de unidad, de 'nosotros' capaz de incluir a todos los calakmuleños en tanto campesinos.

Armando y Matías coinciden al deslindarse de Héctor como parte de su mismo grupo, pues reconocen que no es indígena y al negarlo implican que pertenece al bando enemigo, de los *otros*, lo mismo que el resto de los líderes de la organización; sin embargo, no dejan de reconocer que también ellos -los ch'oles- a pesar de las diferencias, llegaron a estar de acuerdo con esos kaxlanes durante la movilización pues consideraron justas las demandas interpuestas al gobierno, y participaron en un movimiento que en su momento se planteó como incluyente, tal vez incluso porque los mismos kaxlanes se dieran cuenta de la enorme fuerza que ganaban involucrando a los ch'oles en su movimiento. De alguna manera se concretó una alianza

importante entre ambos que cambió el rumbo político de Calakmul a través del vínculo de elementos de la cosmovisión ch'ol con la visión política de los kaxlanes; lo que sucedió después ha sido otra historia.

Este punto me parece fundamental pues se refiere en un sentido a la estricta línea estereotipada y rígida que divide el mundo wiñik del kaxlan; existen actividades, espacios, interacciones, valores, prácticas y significados en general que son considerados propios de uno o del otro, fronteras que se reiteran y se reproducen constantemente, confirmando una y otra vez que se trata de una realidad irreductible que reproduce asimismo las identidades y los espacios donde se confrontan¹¹⁴; es justamente dentro de estas prácticas y significados donde tiene cabida la dinámica de la identidad¹¹⁵. Considero que esto se puede rastrear a través de algunos momentos clave en la historia de la región –como se ha visto hasta ahora- y de la comunidad.

Siguiendo con el análisis de las movilizaciones regionales con fines políticos, luego de que han transcurrido aproximadamente diez años desde aquella de 1995¹¹⁶, de manera reciente ha surgido un importante movimiento wiñik¹¹⁷ con fines exclusivamente religiosos comandada en primer lugar por los tatushob de las distintas comunidades y en segundo lugar por los catequistas¹¹⁸; llama la atención que los principales líderes organizadores al intentar explicar lo

¹¹⁴ No hay que olvidar que estas consideraciones son producto de la perspectiva de los ch'oles, y que se refieren a un *otro* generalizado que existe hasta cierto punto como estereotipo. Los estereotipos tienen la función de permitir juicios acerca de grupos e individuos, y sirven de base para establecer comunicación o relaciones con ellos; contribuyen a reducir la incertidumbre y funcionan como guía para las interacciones sociales –permiten saber cómo actuar frente al otro y qué pueden esperar de él- (Morán, 1999).

¹¹⁵ Me refiero una vez más a la interacción entre el yo para mí, yo para otro, otro para mí; reiterando que se trata de sujetos colectivos.

¹¹⁶ Continuando con la reconstrucción histórica sobre la región, falta decir Calakmul fue proclamado municipio en diciembre de 1996 con el fin de ejercer un control más próximo y directo sobre la zona, luego de las importantes movilizaciones realizadas por la población inconforme del trato que hasta el momento habían recibido. Sin embargo, después de los dos decretos ejercidos por el gobierno sobre este territorio –como reserva ecológica y como municipio-, se abrieron las puertas “-de un territorio con abundantes recursos naturales- al oportunismo político y a las ambiciones personales de un puñado de gentes que se aprovecharon de todos los beneficios obtenidos de los proyectos alternativos para la conservación de la naturaleza, pero también para la subsistencia campesina. A la vuelta de los años, Calakmul siguió siendo una región terriblemente empobrecida y con altos niveles de marginación social, y aunado a ello, con la concentración de poder político en manos de nuevos caciques ‘ecológicos’” (op. cit.:103).

¹¹⁷ Retomo lo planteado en el tercer capítulo sobre la fundación del ejido donde de alguna manera wiñik sería el equivalente a indígena, sólo que el primero se nombra a sí mismo desde la visión maya y el segundo nombra al *otro* desde la visión del grupo dominante.

¹¹⁸ En ese orden, quienes tienen el mayor poder de decisión son el grupo de tatushob que constantemente se reúnen y toman acuerdos que luego son extendidos al resto de la comunidad; en ECII por lo menos el catequista reconoce el liderazgo de los tatushob, aunque también tiene una participación con importante liderazgo.

ocurrido en 1995, vinculen directamente ambas movilizaciones y de paso dejen implícita la frontera que divide a ch'oles de kaxlanes.

David- “(en 1995) ahí sí fueron los más primeros que organizaron, cuando era Pedro, Joaquín, Licha, Hugo, ellos son los más primeros que estuvieron con el padre, y con la razón, pues como ellos se organizaron fue también por la necesidad, fue por una necesidad también. Entraron por necesidades iguales, pero yo creo que cuando ya están en Xpuhil empezaron el movimiento, que no se va a terminar aquí, que vamos a hacerlo de otra manera, y ya entraron en lo político ya, éstos entraron en lo político. ‘Ai donde quebraron todo este costumbre, que si no hubieran entrado en esa manera creo que sí los tatushob sí hay más ampliaciones¹¹⁹. Ésa fue la quiebra que hicieron, por eso varias comunidades dicen que no quieren entrar como tatushob, porque no le vaya a pasar lo mismo como pasó entonces. Nosotros decimos no, porque de esa manera no se va a hacer en eso, sino que simplemente lo que se va a hacer con la acción de gracias (...). Fue en semana santa porque la gente escogió; y con el motivo que hicieron eso, ya estando allá empezaron ese movimiento, entraron político y ya tomaron de acuerdo, por eso la gente de las otras comunidades dicen ‘si hubiéramos sabido, no hubiéramos entrado’

G- ah, ¿no sabían entonces?

D- si no se dijo, eso fue como quien dice llevarlo en la mano sin mostrarle qué es lo que llevan ahí, ya que están ahí, cuando te das cuenta, ya estás, no tienes medio de salir. Pero lo que están haciendo ahorita, ahí ni metemos los dedos ni una pata, porque yo me doy cuenta que es duro el movimiento, pero también no hay que llegar hasta allá, hay que tener límites, lo que es la costumbre que está diciendo para tratar bien qué es lo que pueden hacer, tanto con la comunidad y tanto con dios.

G- ¿y por qué lo político no?

D- porque es que varias gentes también no le gustan. Únicamente lo que ellos quieren es la cultura, no tocar lo que es político, porque ¿qué hacen los políticos? Tú sabes que la gente indígena no son políticos, no.

El catequista se queja de lo que piensa que fue un engaño orquestado en 1995 por los kaxlanes; él considera que los indígenas fueron manipulados para participar en un movimiento que hubieran deseado que se circunscribiera sólo a los límites de su tradición, sin embargo no fue

¹¹⁹ Se refiere a que más ancianos hubieran estado interesados en convertirse en tatushob, sin embargo lo que sucedió es interpretado como una devaluación social del cargo ritual.

así¹²⁰. Esta posición se vuelve más clara a la luz del contexto actual, justo cuando se está intentando articular una parte importante de la tradición a través de los elementos más fundamentales de la cosmovisión ch'ol –las fiestas más importantes, las autoridades tradicionales-; coincidiendo con un momento en el que se han establecido ya de forma permanente las iglesias protestantes, y por otro lado muchos jóvenes se han alejado notablemente de la tradición en parte gracias a la influencia que ha ejercido la ideología del grupo dominante a través de diversos elementos: la televisión¹²¹, la escuela¹²², el intercambio más fluido que se ha establecido con las ciudades en las cuales vive o ha vivido algún miembro de la familia a quien

¹²⁰ Mi papel aquí es confrontar las voces de los diferentes actores sociales y analizar su sentido desde los distintos contextos específicos; como he mencionado el valor de estos testimonios no radica en la posibilidad de reconstruir objetivamente la historia, es decir, de concluir tajantemente sobre la veracidad de lo que sucedió o no; por el contrario, cada testimonio tiene un valor en sí mismo porque permite el acceso al posicionamiento de un grupo social particular, ubicado dentro de un diálogo con otro u otros.

¹²¹ La luz llegó a ECII en el 2001, desde entonces el ejido se fue poblando gradualmente de televisiones y antenas de Sky –el pago mensual es sufragado entre 3 ó 4 familias y entre todas deciden la programación que sintonizan-, con lo cual los habitantes han podido tener acceso a una gran variedad de contenidos, con distintas ideologías. Los programas preferidos son las telenovelas –que ven puntualmente todas las tardes mientras se reúnen las familias extensas frente al televisor, o quienes no cuentan con uno suelen acudir a la tienda más cercana donde las sintonizan; las preferencias por las telenovelas dependen de la edad, las muchachas más jóvenes gustan de novelas sobre jóvenes, durante el tiempo que estuve en ECII veían Rebelde, sin embargo muchachas de 18 años o más ya no la preferían-, películas –las preferidas tienen contenidos violentos y de ciencia ficción, aunque también les gustan de La India María y de Capulina; algunas son dobladas al español pero otras son traducidas con subtítulos, sin embargo algunas personas no saben leer o no alcanzan a hacerlo al ritmo necesario o no comprenden todas las palabras-, algunos noticieros –les gusta estar enterados de lo que pasa en otras partes del mundo aunque no ubiquen exactamente dónde suceden las cosas, pues no tienen mapas cognitivos que les permitan ordenar geográficamente y concebir lugares tan lejanos en los que no han estado; sobre todo les interesan las noticias sobre Chiapas-, programas sobre animales en vida silvestre, programas con videos de música de banda, a los niños les gustan los canales con caricaturas. Me pareció descubrir en la audiencia de ECII –al menos las personas que pude observar- que no hacen una distinción entre la ficción que manejan algunos programas y la realidad, incluso las escenas que a mí me parecían más descabelladas y absurdas, o discursos zalameros de políticos en campaña, ellos las consideraban ‘verdaderas’ y afirmaban que así seguramente sucedía en *el México* (o D.F.) porque lo habían visto en la tele. Este tema me parece sumamente interesante y fundamental, ya que la lectura que ellos hacen de los programas televisivos desde su cultura es distinta de la que puede hacer alguien como yo, pues cada cultura genera una lógica particular o coherencia de sentido en el universo simbólico dentro de la cual se producen todas las interpretaciones del mundo, de tal forma que para mí resulta claramente una ficción la presencia de seres maléficos que se subsumen en los árboles o la aparición de la muerte –como una persona- en la vida cotidiana, sin embargo para ellos es algo factible pues forma parte de su experiencia cotidiana y está inscrito en su tradición oral. No obstante, no debe perderse de vista también que la televisión constituye una ventana que les permite mirar hacia otras concatenaciones de sentido, ideologías que entran en conflicto con la propia, que desencadenan procesos que transforman las identidades y las dinámicas sociales al interior y hacia el exterior.

¹²² En ECII la escolaridad llega hasta el bachillerato desde el año 2002, y desde la secundaria los jóvenes ch'oles conviven con jóvenes de otros ejidos, algunos de ellos mestizos. Es importante señalar que los programas de estudio impartidos en esta región no han sido adecuados a las características de quienes la habitan, por lo cual los contenidos suelen resultar ajenos provocando la inquietud de los estudiantes; asimismo la ideología subyacente es de corte racionalista positivista, donde el objetivo de la educación es liberar a los estudiantes de los atavismos y supersticiones que carecen de fundamento en ‘la realidad’ para avanzar hacia los valores evidentes e incuestionables que promueve la sociedad dominante, lo cual implica una grave descalificación de la lógica simbólica en que se ha fundamentado la tradición ch'ol y una confrontación importante tanto a nivel individual como colectivo que necesariamente transforma los límites y el devenir de la cultura.

se ha visitado en algún momento¹²³; el afuera se ha acercado demasiado y ahora resulta sumamente amenazante.

El catequista dibuja claramente las fronteras: a los ch'oles les pertenece su tradición, a los kaxlanes el ámbito de la política, y no quiere que se mezclen o se confundan de nuevo como alguna vez lo hicieron, pues si eso sucediere podría suscitarse una pérdida mucho mayor para su cultura. Considero que la reactivación de la tradición ch'ol llevada a cabo recientemente sucede en un tiempo particularmente difícil, donde se ha llegado a un límite de vulnerabilidad por la sequía -que databa de tres años en el tiempo de la primera fiesta- y la disgregación de la cultura en muchos de sus miembros, lo que impulsa a los sectores más conservadores a actuar como una fuerza que se opone al cambio intentando detenerlo, que levanta su voz de alerta una vez más – como ha sucedido en otros momentos críticos- y hace valer su autoridad, legítima aun para gran parte de la población.

La primera concentración fue en el ejido Niños Héroeos con motivo de la celebración del 3 de mayo¹²⁴ en el año 2005; la segunda fue en el ejido ECII para celebrar la fiesta del Señor de Tila, el 15 de enero del 2006; ambas fiestas son piezas clave en la cosmovisión tradicional ch'ol, en ellas los oficiantes son los tatusob quienes encabezan los rituales 'metiendo' promesas con las que se comunican con dios –o con las deidades que habitan la naturaleza-, realizando el intercambio ritual recíproco con el que restablecen el equilibrio cósmico; la principal petición es la lluvia, y con ésta esperan recibir los productos de la tierra que los alimenten a ellos, lo mismo que a sus animales para continuar reproduciendo su tradición de la misma manera que lo hicieron sus anteriores.

Durante las fiestas los participantes de cada comunidad llegan al ejido en procesión con la imagen de su propio santo y finalmente lo depositan en la iglesia, posteriormente cada una tiene el espacio necesario para sus propios intercambios rituales; sin embargo, coexiste también la conciencia de una sola colectividad unida por las mismas creencias, las cuales los llevan a

¹²³ La mayoría de las familias del ejido cuenta con alguno de sus miembros viviendo de manera permanente en alguna ciudad –ya sea Chetumal, Villahermosa, Champotón, Cancún, Cozumel, Campeche-, y algunos jóvenes solteros –algunos estudiantes- han permanecido durante pequeñas temporadas en dichas ciudades con el fin de trabajar.

¹²⁴ Día de la Santa Cruz o celebración para la petición de lluvias.

hacer ofrendas que favorecen las necesidades de todos¹²⁵. Por su parte los catequistas se encargan de las lecturas de la Biblia y del sermón; las fiestas duran dos días, en el primero de ellos es la llegada por la tarde y se pernocta en el lugar, en el segundo muy temprano comienzan los tatucho con las promesas, siguen los catequistas y finaliza con una comida donde participan todos.

La movilización del 2005 fue decidida tiempo atrás mediante un acuerdo tomado por los tatucho quienes se reúnen periódicamente en las distintas celebraciones religiosas de los ejidos; ellos habían estado conversando sobre los acontecimientos que observaban a su alrededor, sobre la sequía y el alejamiento progresivo de la tradición, estuvieron pensando juntos sobre la necesidad de hacer algo para luchar contra esto. Su iniciativa pronto permeó las comunidades y la gente se manifestó entusiasta de participar; fueron invitados todos los ejidos de la región - ch'oles y kaxlanes- a través de la estación de radio local y por invitaciones dirigidas a los comisarios, también invitaron al sacerdote de Xpuhil, sin embargo nunca encontraron en la iglesia católica una interlocución interesada en recibir la invitación, por lo cual se quedó al margen de la celebración lo mismo que el gobierno municipal.

Javier¹²⁶- Queremos que nuestro señor Jesucristo vea también las necesidades que nosotros tenemos; orar por todos, pero directamente con dios, no meternos a nosotros ni en política, ni ideológico, ni socioeconómico así que nosotros no tenemos problema. Por eso el señor Pulido¹²⁷ vino a ver aquí a nosotros ese día, el 3 de mayo, piensa que nosotros estamos en cualquier otro movimiento, y no, aquí no vino a encontrar. Terminando la celebración pues entraron con el sacerdote y empezaron a dialogar ya con ellos, y ya pa que vean cómo están las costumbres, las tradiciones, y dijo que sí es muy fuerte (...) ya entrando la misa llegó también él (Pulido), sí, que no está invitado, pero si él vino porque sabe que eso lo vamos a hacer, porque su secretario que es Miguel, él supo que sí la vamos a hacer. Se invitó otros compañeros que son del partido del PAN, pero ni ellos pudieron participar, así es que nosotros con pura gente de

¹²⁵ Con suficiente tiempo de anticipación todos los tatucho de Calakmul eligen un pequeño grupo representante que será el encargado de asistir a Chiapas para comenzar el ritual en el Santuario del Señor de Tila y en la cueva ubicada en la montaña sagrada, hasta ahí llevarán las ofrendas donadas por el pueblo ch'ol calakmuleño -pues han sido conseguidas a través de la cooperación y del trabajo conjunto de todos ellos como parte de una sola comunidad-, y pedirán por los dones a sus deidades a través de rezos. Posteriormente regresan a Calakmul y unos cuantos días después comienza la celebración donde se concentran todos los participantes.

¹²⁶ Entrevista realizada el 3 de agosto de 2005.

¹²⁷ Presidente municipal vigente en el momento de la entrevista.

distintas comunidades (...) lo que a ellos no les gustó o no les convenía, no vinieron (...) el padre Pedro ya le agarró también el hilo, en el primero no quería, el día que llegó con nosotros se molestó porque vio que no lo avisaron primero, dice. Se molestó porque el padre no está de acuerdo. Tanta gente, tanta gente que hay, dice... y me dice

- Ven pa' cá -pero así molesto-. ¿Quién es el mero mero? -dice-

- ¿Mero de qué?

- ¿Quién organizó?

- Yo soy uno de ellos -le digo-

- ¿Quién otro?

- 'Ai 'tá Juan, 'ai 'tá Manuel, otro Manuel, otro...

- Ah bueno, y ¿cómo empezaron esto?

- Esto padre -le digo- se empezó como que no es nada, simplemente por el motivo de que la necesidad, estamos viendo que hay una necesidad grande, empezamos a dialogar entre dos, tres, cuatro personas, si podemos unirnos nuevamente los tatuchob para dialogarlo y mandarlos a Tila, que viene el orden para allá cuando hagamos la fiesta, es por el agua, no es por otra cosa.

-Sí, porque este año que pasó no ha llovido nada-. (...) Entonces en ese mismo momento cuando estuvo el señor Pulido dijo 'vamos a tener otra reunión, propongan las fechas para vernos qué hacer con esto', eso dijo el padre, pero estaba el señor Pulido porque vio que sí tienen resultados. Ya cuando se fue bajando la temperatura del padre nos empezó a hablar bien.

G- y ¿por qué no lo invitaron?

J- yo fui a verlo, pero Enrique me dijo 'no, es que yo no soy el responsable, la que es el responsable es Pedro'. 'Bueno, le dejo la invitación'. 'No le dejes nada', y no quiere nada, entonces ¿qué culpa tengo?. 'Qué cabeza tienen ustedes?', me dijo el padre. 'No, yo simplemente le digo, yo sí lo fui a buscar'. 'Pero a mí no me han dicho nada'. '¿Y cómo las demás comunidades sí sabían? Sí, y no te estoy mintiendo que no los estoy invitando, sí, yo ye iba a invitar, tengo todos los programas, lo que se va a hacer, cómo se va a hacer'. 'Está bien - me dice- ya está todo listo, ¿adentro o afuera?'. 'Afuera, -le digo- porque adentro no cabemos'. Y así él mismo nos puso la fecha y que tenemos que hacer la asamblea nuevamente el diez de junio, se hizo en Las Carmelas, así fue. El padre nos dijo allá que no se hace nada más una vez, que se hace dos veces. Que se haga una en enero, otra en mayo.

(Exdirigente del CRIPX).

Finalmente ambas autoridades aparecieron el día de la fiesta y el sacerdote celebró una misa, sin embargo era notoria su molestia al darse cuenta de la falta de control y de conocimiento

real sobre la región, obviamente porque es algo que ellos mismos han fomentado porque no les interesan las verdaderas necesidades de la gente; a fin de cuentas el que pareciera ser un tema que compete a ambas instancias de manera muy inmediata, siendo incluso responsabilidad directa del gobierno satisfacer la carencia de agua, es eludido sistemáticamente con mucha soltura¹²⁸. El problema de la falta de agua ha sido un eje muy importante alrededor del cual han girado en gran medida las interacciones entre ch'oles y kaxlanes en la región; como ya se ha visto, este recurso ha sido capaz de generar unidad coyuntural entre ambos grupos campesinos para enfrentar al gobierno en sus justas demandas, pero también los ch'oles reconocen que el agua se encuentra en el centro de su cosmovisión y que está implicada en prácticas y significados no compartidos ni negociables con los kaxlanes, derivando en manifestaciones propias que se anteponen en las interacciones y que marcan claramente las fronteras que los distinguen de los otros, algo a lo que no están dispuestos a renunciar.

6.3 Concatenación de significados.

Como ha sido planteado, los ámbitos de existencia del ch'ol carmelita y del kaxlan se encuentran diferenciados y definidos a través de prácticas y significados, los cuales se encuentran concatenados y no pueden ser disociados pues se siguen uno del otro; en ellos los ch'oles definen los límites de su identidad frente a esta alteridad. Me refiero a la relación que aquéllos establecen por un lado entre *nosotros*– campo- indígena/campesino- adentro– protección/seguridad– cooperación– comunidad- idioma ch'ol– tradición– lo propio, y en contraparte *otro* – ciudad – afuera- amenaza- capitalismo – dinero – individuo – política - idioma español – lo ajeno; existen ciertos principios comunes que relacionan internamente de manera inevitable a los elementos de cada grupo, y que al mismo tiempo interactúan con la alteridad definiéndose en ese proceso. Hasta cierto punto cada uno de estos ámbitos goza de cierta independencia, sin embargo esta percepción desaparece rápidamente cuando caemos en la cuenta de que el tipo de relación que existe entre ambos es de desigualdad, donde uno impone las condiciones del intercambio y el otro las tiene que acatar, donde la diferencia cultural está cifrada en términos de superioridad o inferioridad, es decir, sus interacciones están determinadas por relaciones de poder. Es desde esta circunstancia que deben ser entendidos todos los

¹²⁸ El tema de la relación entre los ch'oles y las instituciones del gobierno será tratado un poco más adelante en este mismo capítulo

significados y las prácticas ch'oles, aun con más cautela en los tiempos actuales cuando el *mundo kaxlan* se ha aproximado a tal grado que amenaza con desintegrar la cultura ch'ol.

Siguiendo a Bourdieu (1995), la relación entre ch'oles y kaxlanes se encuentra determinada por relaciones de poder, lo cual implica que los intercambios que se llevan a cabo entre ambos grupos son determinados por la posición que ocupa cada uno de estos actores sociales en relación con el otro. Los ch'oles han tenido un *habitus*¹²⁹ propio emanado de la tradición –con formas propias de capital reconocido por quienes pertenecen a su mismo grupo-, el cual les ha permitido ordenar el mundo de cierta manera; sin embargo, a partir de la interacción constante con el mundo kaxlan se han visto invadidos por un *habitus* distinto que descalifica al propio y que es incompatible con él, además de que pretende imponer su propia jerarquía sobre los tipos de capital válidos para organizar las interacciones sociales –se le asigna una preponderancia al capital económico en forma de dinero- y legitimar sus propios valores. Esto provoca tensión en las interacciones que se llevan a cabo entre ch'oles y kaxlanes, así como también entre los mismos ch'oles, ya que en la dinámica del ejido surgen también distintas posiciones entre actores sociales donde unos se colocan más próximos al *habitus* del kaxlan mientras que otros favorecen la tradición.

Los ch'oles de ECII no pueden aislar lo que se les presenta como *otro* en un continuo de relaciones que se les imponen, pues en cuanto son superados los límites de lo que reconocen como propio -su tradición- se ven sujetos a otro tipo de normas y códigos que no pueden controlar, mismos que los hacen concientes de la relación de subordinación a que están sometidos. Esta falta de control no se remite únicamente a los límites que desbordan el espacio comunitario –las ciudades por antonomasia, o el *afuera* en términos de territorio-, sino que se ha instalado incluso al interior de las relaciones intracomunitarias, transformándolas. Los ch'oles más apegados a la tradición se esfuerzan por recordar continuamente ciertas narraciones de tradición oral donde esperan que las generaciones subsiguientes podrán encontrarse a sí mismas así como alguna vez debió sucederles a ellos, esperan que en éstas encuentren el reflejo de su historia, de lo que han sido desde siempre para poder seguir reproduciéndolo; este proceso los obliga necesariamente a reflejarse de forma complementaria en el *otro* kaxlan, y a través de la

¹²⁹ “sistemas de clasificación, de esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz simbólica de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales” (Bourdieu, 1995:18)

interacción entre la tríada de relaciones¹³⁰ que se genera logran recrear su identidad y reconocerse como grupo.

En un sentido, los kaxlanes cobran existencia para los ch'oles¹³¹ a través de las carencias que éstos observan en aquéllos, nombran lo que no son para el nosotros, de esta manera implícitamente se toman a sí mismos como referencia y a través de este mecanismo se autoafirman¹³². Existe una idea generalizada y hasta cierto punto estereotipada, compartida por la gente de ECII sobre los kaxlanes que surge cuando se refieren a éstos: lo primero que aparece es una copia en negativo de los valores y las prácticas más valiosas y legítimas dentro de la cosmovisión ch'ol, anclados en su ámbito de acción principal, el campo y la agricultura; como contraparte surge fantasmáticamente la sombra del espacio del *otro*, la ciudad. Para los ch'oles, los kaxlanes no saben ni quieren trabajar en el campo porque no les gusta, no saben si hay fajina o si hay cooperación; no les gusta vivir en comunidad porque consideran que hay mucho problema, no hablan ch'ol, no sufren moliendo el maíz para comer, no toman pozol, no tienen que trabajar la tierra para comer, no se visten feo. Existe una amplia lista de características ausentes que son nombradas cuando el kaxlan se hace presente, y en esa misma medida aparece dibujada la concepción que los ch'oles tienen de sí mismos; al hablar de cualquiera de estas dos entidades se puede apreciar implícitamente la sombra de la otra, existe un nivel de definición en el cual la afirmación del nosotros implica la negación del otro.

Efraín- Los que vienen de la ciudad no saben qué hacer, no saben si hay fajina, no saben si hay cooperación (...) que no le gustaba vivir en una comunidad porque hay mucho problema, mejor que se vaya a vivir fuera, porque está en un ejido (...) alomejor pensaron que aquí hay terrenos pero sin hacer nada, o acomodarse nomás, pero no (...) de que se acomodan pues nomás, sin hacer nada, nomás piensan hacer su milpa, pero cuando se fomenta un ejido hay mucho trabajo, el que no lo quiere hacer se le obliga, porque vive en un ejido.

Resulta interesante este mecanismo, pues implica un planteamiento estereotipado del otro donde sólo llega a ser visto a partir de la limitada perspectiva que tiene el *nosotros* sobre aquél, en este sentido, el *otro* es el no yo; sin embargo, cabe destacar que lo que perciben del otro no es

¹³⁰ Yo para mí – yo para otro- otro para mí

¹³¹ Otro para mí

¹³² Yo para mí

ni por asomo lo que el otro es para sí mismo, ni tampoco existe una mirada que matice al otro en sus relaciones hacia su propio interior o con alteridades distintas de los ch'oles. Lo que hay es una visión sumamente generalizada surgida desde el interior de la concepción del nosotros: cuando aparece el otro, el yo colectivo busca en él rasgos que lo vuelvan próximo, que indiquen cierta familiaridad dentro de una relación comparativa; sin embargo, al parecer en los aspectos fundamentales que el yo reconoce sobre sí sólo encuentra ausencias en el otro, carencias que al concretarse dentro de una interacción entre ambas entidades provocan grandes contratiempos, desencuentros y frustraciones, pues pareciera que no hay conciliación ni acuerdo posible; de ahí que la solución planteada desde la fundación del ejido haya sido la distancia, los espacios restringidos para que cada uno despliegue la ley que le funciona y que considera válida, sin atropellar al otro.

Según los ch'oles, para los kaxlanes constituye un problema vivir en comunidad, no se pueden adaptar a la fuerte interdependencia que existe entre todos los miembros que conforman el cuerpo social¹³³ a través del intercambio de trabajo y de cooperación; por el contrario, suelen ser individualistas, darle prioridad a sus propios beneficios olvidándose de los demás y por ello los ch'oles los llaman flojos y comodinos; debido a esto ambos grupos no se entienden en lo fundamental, pues cada uno se encuentra anclado en una cosmovisión distinta, legítima ante sus propios ojos, que le impide valorar otras prácticas sociales. Definitivamente nos hace falta conocer la perspectiva de los kaxlanes, específicamente de los campesinos mestizos que también pueblan el municipio; haría falta conocer la experiencia organizativa de los ejidos constituidos por mestizos e indígenas, cómo se ha llevado a cabo el diálogo entre ellos y qué tipo de interferencias comunicativas han existido. Mi planteamiento pretende comprender desde dónde los ch'oles carmelitas han construido al *nosotros* y al *otro*, dónde se encuentran ubicadas para ellos las fronteras identitarias, y en esa medida por qué decidieron dejarlos fuera de su territorio y cómo se relacionan con ellos. Considero que esta idea está determinada por el escaso

¹³³ Me comentaron que hace tiempo llegó gente de fuera a ECII preguntando si dentro de las hectáreas del ejido se encontraban ruinas arqueológicas, luego de visitarlas ofrecieron una cantidad de dinero considerable al dueño quien estaba dispuesto a vender el pedazo; sin embargo se reunieron en la asamblea y la mayoría determinó no vender salvo que el dinero fuera repartido entre todos, como así no sucedería se canceló la transacción. La gente manifiesta miedo de perder sus propiedades en manos de kaxlanes, piensan que si los dejan entrar muy pronto lo perderían todo; de cualquier manera anteponen el bienestar de la comunidad al de los individuos, saben que el beneficio de uno solo alteraría gravemente el orden social. No tengo claro si esta narración es verídica –si realmente sucedió esto- pues también la escuché sobre la posible venta de un solar o de hectáreas de terreno, sin embargo me parece muy claro el mensaje.

intercambio que existe con el resto de los campesinos mestizos del municipio, lo cual no ha contribuido a que los carmelitas modifiquen su noción de kaxlan incorporando nuevas categorías diferenciadoras y más específicas o próximas. En términos generales podemos decir que la enunciación de la palabra kaxlan trae consigo para los miembros de este ejido contenidos sumamente estables, históricamente contruidos, que no suelen ser cuestionados y que guían las interacciones –por lo menos en un principio- con cualquier miembro de este grupo.

Además de verlo en negativo, existe otro mecanismo para definir al kaxlan como alteridad, ahora en positivo, por lo que sí es; sin embargo, lo que encontramos no es precisamente una caracterización positiva del kaxlan en un sentido ético o moral, sino la enumeración de ciertos rasgos que resaltan la relación inequitativa y problemática que existe entre ambos grupos, donde lo propio del mundo kaxlan resulta inasequible e incomprensible para los ch'oles, de ahí deviene que éstos –los ch'oles- se encuentran en falta en relación con aquéllos. Desde esta perspectiva, los kaxlanes son ladrones, quieren mandar como generales, son ricos, tienen tienda, buena casa y hablan español. Considero fundamental en este punto hacer una revisión del yo para mí que surge de manera especular desde la perspectiva ch'ol, tomando como punto de partida las relaciones económicas inequitativas que se generan entre los miembros del ejido y hacia el exterior de la comunidad, esta perspectiva nos permitirá entonces comprender cómo se dibujan los dos ámbitos como contrapartida uno del otro, relacionándose con un elevado nivel de conflicto.

Las tres relaciones que configuran la identidad se construyen simultáneamente dentro de un sistema dinámico, en un diálogo continuo, de relaciones que se implican unas a otras constantemente; hay una relación de correspondencia entre el otro-para-mí y el yo-para-mí, puesto que el otro es todo lo que no es el yo, lo que el yo encuentra fundamental asume que no existe en el otro; y en la misma medida se da una respuesta al yo-para-otro, pues los ch'oles saben cómo son concebidos por su contraparte –como ignorantes, les es negado su carácter positivo, pero obviamente desde la visión del *otro* quien no se ha acercado lo suficiente como para poderlo ver¹³⁴-, y en ese sentido proceden a mirar al *otro* bajo el mismo mecanismo –

¹³⁴ En el caso de los ch'oles no es que no se hayan acercado lo suficiente para ver a los kaxlanes, sino que aunque lo intentaran les resultaría muy difícil trascender su relación de subordinación, y desde ella no podrían alcanzar una perspectiva distinta ni otro tipo de relación –de rechazo o atracción, contradictoria y ambivalente finalmente-;

buscando lo que le es propio al *nosotros*, no mirando realmente al *otro*.

Es por esto que los ch'oles no pueden separar la visión que tienen de sí mismos –donde sus prácticas y valores están ubicados dentro de una lógica simbólica constituyente de una cosmovisión sumamente compleja- del *otro*, de la relación de desigualdad que tienen con los kaxlanes, pues es dentro de ésta que deben autoafirmarse por encima de las amenazas que penden sobre ellos; por esto siempre aparece el ch'ol en relación con el kaxlan, ya sea como excedente o en déficit, dependiendo de la perspectiva desde la que se mire: bajo algunas circunstancias, algunos ch'oles quisieran ser como los kaxlanes –éstos son lo positivo y los ch'oles se conciben como falta respecto a ellos-, en otras abiertamente los rechazan y se reivindicán como lo positivo: lo legítimo es lo propio. Los ch'oles viven en constante contradicción entre lo que les falta y lo que tienen, lo que desean del mundo kaxlan y lo que reconocen como valioso de su propia tradición –actividad agrícola, fiestas, organización colectiva, medicina tradicional, religiosidad o lengua-, son muchos los elementos y varía la aceptación o el rechazo dependiendo de las personas-; existen muchas contradicciones que no están resueltas y provocan tensiones al interior de la comunidad, entre sus miembros, generando las corrientes centrífugas y centrípetas ya mencionadas.

6.4 El Dinero, el idioma y la ciudad.

Intento rescatar la idea que los ch'oles han construido sobre la ciudad como espacio social, y al mismo tiempo sobre sus habitantes y las prácticas que ahí se realizan; ¿cómo y por qué existen para ellos como espacios del *otro*?, ¿cómo se concibe el *nosotros* ch'ol dentro del espacio del kaxlan? Al menos para la comunidad ch'ol que intento comprender en este estudio, la ciudad no ha sido un espacio social que hayan logrado habitar con éxito a pesar de algunos intentos siempre individuales, lo que existe es la acumulación de algunas experiencias con distintos

quienes podrían aproximarse con mayor nitidez al *otro* serían los kaxlanes pues la relación de dominio les proporciona los medios para ello, sin embargo no tienen mucho interés. En la medida en que se conoce al *otro* en sus propios términos culturales se vuelve posible un diálogo más equitativo, pues se da una aproximación mayor al horizonte de existencia del *otro*; entonces se podrían trascender los estereotipos pues el punto de partida sería un conocimiento más certero, donde el horizonte del *nosotros* y del *otro* podrían aproximarse al grado de que sería posible establecer acuerdos. De nuevo, considero que el obstáculo para que se lleve a cabo este tipo de diálogo se encuentra en las relaciones de poder entre ambos grupos, donde el dominante no está interesado en renunciar a su posición privilegiada que le permite aprovecharse del *otro*, prefiere mantener el orden de las cosas.

grados de éxito que son asimiladas y evaluadas desde distintas posiciones por distintas corrientes dentro del ejido. Claramente las corrientes conservadoras me dicen -lo mismo que a los jóvenes de la comunidad- que la ciudad es peligrosa y que no tiene sentido ir porque sólo se cosechan pérdidas. El otro-para-mí, es decir, la ciudad desde la perspectiva ch'ol resulta una proyección de sí mismos en el espacio social del otro, cómo ven al otro desde el lugar de desigualdad que éste les asigna; la ciudad es un lugar caracterizado de cierta manera –como se verá a continuación- a partir de la experiencia que los ch'oles han tenido ahí desde la relación que establecen con el otro, desde lo que son para el otro y desde el lugar que ocupan en el espacio del otro; de la misma manera se caracteriza al kaxlan, a partir del tipo de relaciones que han establecido con él dentro o fuera del ejido.

En los meses que estuve haciendo el trabajo de campo escuché en reiteradas ocasiones algunas historias sobre el peligro que existe en las ciudades, y de hecho en ellas me interpelaban directamente preguntándome qué pensaba yo al respecto y si tenía miedo. La primera de ellas dice que en las ciudades le quitan sus órganos a la gente -los ojos y el corazón principalmente-; la segunda se sitúa en personas cercanas, el narrador puede incluso rastrear a quien se la oyó referir porque dice que le sucedió directamente, dicen que esa persona fue a la ciudad –escuché esto sobre Villahermosa y sobre el DF- donde le ofrecieron un trabajo, pero acto seguido fue encerrado en una habitación donde encontró a otros cautivos quienes le urgieron a escapar lo más pronto posible pues la intención de sus captores era darle de comer para hacerlo engordar y luego comérselo “como pollo o como res”, quienes estaban ahí habían engordado tanto que ya no podían escapar, por eso debía actuar con celeridad, así hizo y por eso pudo regresar a su ejido y contarle a sus compañeros para prevenirlos.

Cada vez que lo narraban lo hacían con una sonrisa de incredulidad, creo que les resultaba una historia graciosa y ridícula; sin embargo, llamó mi atención por haberla escuchado en varias ocasiones además por su contenido; ambas historias son atroces y plantean una visión terriblemente negativa sobre el *afuera*, sumamente amenazadora y fuera de control de sus vulnerables visitantes; lamentablemente la realidad no se encuentra demasiado alejada, aunque con cierta exageración. Considero estas historias una especie de rumor que circula con el fin de intentar disuadir a los jóvenes de migrar o de apartarse de los códigos de su tradición, su transmisión incorpora elementos de la tradición que se transmiten oralmente y que se activan en

tiempos de crisis con objetivos específicos y muy importantes para la conservación del grupo.

En la ciudad se renuncia a la autonomía y a la libertad que tienen en ECII pues aceptan trabajar con un patrón que los explota durante horas, los enajena y no les paga lo suficiente para vivir, porque el trabajo que ellos hacen no es considerado calificado; además se pierde la tranquilidad y la alegría de hacer lo que les gusta, la actividad que les da sentido a sus vidas. Don Pedro nos comenta sobre esto en el siguiente fragmento, él y su esposa vivieron tres años en la ciudad de Champotón mientras ella convalecía de una enfermedad, pues ahí vive su hija; terminado ese periodo no dudaron en volver, pues en el tejido social de su comunidad encuentran ambos su sentido y su lugar; él es una persona muy valorada en ECII e incluso en la región, pues es tatch y presidente de la iglesia, lo que él sabe y hace sólo tiene valor entre personas que comparten su visión del mundo, fuera de este espacio se encuentra mutilado.

Pedro- (...) pero como tengo mi terreno acá, tengo mi parcela, como yo no estoy acostumbrado en el ciudad, estoy acostumbrado a trabajar en el campo, entonces no he querido (irme). (...) nomás que, es que ¿dónde encuentro trabajo allá, dónde encuentro? Como no sé leer, no sé escribir, ¿qué trabajo voy a encontrar yo?

G- ¿allá no hay tierra?

P- allá no hay, no hay, y como a mí me gusta trabajar en el monte, como está como mi terreno donde estoy trabajando, como estoy acostumbrado en el monte, a trabajar en el campo, sí

G- ¿a usted le gustó vivir en la ciudad, allá con su hija?

P- no, porque como aquí hay mucho fresco, acá hay fresco, te vas en el monte, te vas en tu milpa, allá tranquilo. Allá donde vivía con mi hija, nombre, ¡no! no hay trabajo, es que estoy acostumbrado en el campo; aquí (en ciudad) estoy aburrido, estoy aquí en la casa, no estoy acostumbrado hija; estoy acostumbrado a salir y si tengo algo en la milpa me voy a traer, allá estoy tranquilo, allá si tengo la milpa, voy a desyerbar, voy a limpiar allá pa que se críen bonito, pa que no se pierdan. Aquí (en ciudad) estoy sentado (ríe), si no hay trabajo, alomejor hay trabajo pero yo no sé yo, le digo, como no sé yo escribir, estudiar. Aquí pues claro que hay chamba, pero no es igual como mío, le digo, pero pa trabajar uno no es igual, le digo, como yo estoy, voy a trabajar solito, como yo como quiero regreso, me voy un rato, si ya estoy cansado ya me voy a regresar, si tiene un patrón, tiene que vigilar su patrón si trabaja o no trabaja no te paga bien

Los que viven en la ciudad son flojos, incluso suelen estar sentados en sus casas descansando pues no hacen nada; mientras tanto el campesino gasta su cuerpo cotidianamente en aras de hacer producir la tierra, pero en el momento de la cosecha gana muy poco y el kaxlan se queda injustamente con todas las ganancias, se lo lleva todo. Los ch'oles conocen muy limitadamente las actividades o profesiones y la economía que priva en las ciudades, cuando hablan de éstas lo hacen desde el límite al que la *otra* sociedad les ha permitido acceder ya que sólo existen en la periferia; saben que existen los coyotes o comerciantes porque son víctimas de ellos, saben que venden en la ciudad muy caros los productos que les compran a muy bajo precio; también conocen a maestros y doctores que llegan a ECII, y a los empleados del gobierno que ganan un sueldo fijo por un trabajo que no realizan, pues no se ocupan de resolver los problemas de los campesinos: “nosotros si no trabajamos, no comemos, no estamos sentados todos los días en la oficina recibiendo un sueldo de siete mil pesos al mes”.

G- ¿y quiénes son los kaxlanes?

Armando- los que tienen billete, sí (ríe él y su esposa). Los que hablan español, éstos son los ricos, digo yo no sé, son los kaxlanes que hablan español, sí. Mismo nosotros no, allá los ricos lo que hacen los que son, los que tienen tienda, no sé qué, los que tienen buena casa, éstos son los ricos, los billetes, los que tienen hartos billetes

G- ajá, los kaxlanes

A- eso, al menos así como nosotros campesinos no

Matías- nosotros pues trabajando, haciendo la milpa y todo eso, ésa es su costumbre del campesino, trabajar la tierra, como tiene parcela y todo eso, tiene que utilizar su parcela para hacer la milpa, chilares, frijolares, todo eso, para mantener a los hijos

G- ¿y el kaxlan es campesino?

A y R- no es

Rosario- sí es también pero viene de afuera

A- el campesino lo que hacen pues es maíz, todo eso, chile, son puro trabajo de campesino ése, maíz, todo eso. Tú crees que eso son los ricos, ¿tú crees que van a salir a trabajar el campo? Yo no lo creo que salgan

G- ¿viene de afuera?

A- están en el pueblo, están en el centro, están en el pueblo pues ellos, pero los que trabajan pues son los campesinos, por ejemplo maíz, todo eso, lo que hay pues. Lo que ven que tienen todo lo que venden en el mercado, todo eso son puro sudor del campesino eso, ellos lo

siembran, pues todo eso, por ejemplo la papaya, los chayotes, el camote, y lo que venden en el mercado, todo son trabajo de los pobres campesinos. Roba la gente, digo yo.

R- namás roba dinero, sí. El chile cuesta, nomás lo pagan a \$1.50 el kilo de chile, o un peso, un peso namás el kilo

A- cuando cosechamos el picante namás viene el señor, te pago un peso el kilo, es todo, ellos nos dan precio, no nosotros. Nosotros debemos dar el precio, pero menos no. Ellos lo dan, ¿cuánto lo están dando? Un peso el kilo de picante. Pero no debe ser que sean ellos que den el precio, mejor nosotros podemos dar el precio de eso. Ya ves que nos venden los ricos que están de comerciantes, están en la tienda, ellos dan precio y no nosotros. Yo lo pago tanto ésa la mercancía, ellos nos dan precio, así igual nosotros deberíamos hacer, pero nosotros pues somos, pues veo que somos tontos, ¿no?

G- ¿y qué podrían hacer?

A- pues sí, ¿qué van a hacer?, ¿ónde van a dejar? (Los campesinos, nosotros) tienen que dar así barato, porque no hay donde lo van a dejar, tienen que llevar, los coyotes, todo eso

C- si no lo vendemos se echa a perder.

(Entrevista realizada a Rosario, Armando y su hijo Matías; católicos).

Los ch'oles están concientes de sus límites, no son autosuficientes y necesitan de los kaxlanes para conseguir el dinero que les dará acceso a otros satisfactores que ellos mismos no pueden producir; las fuentes para obtener dinero son: 1) La venta del chile jalapeño que producen de septiembre a diciembre –la cosecha se obtiene en tres cortes, sin embargo también existe la posibilidad de deshidratar en hornos caseros una última cantidad de chile que es vendida a mejor precio-, sin embargo las plagas o la sequía no siempre permiten una producción abundante, además se requiere del pago de jornaleros que recojan el producto, y el pago de transporte para sacarlo a la carretera donde lo recogerá el tráiler del comprador; 2) La venta de su mano de obra por la paga de un jornal, el cual puede ser utilizado en las labores del campo con algún otro campesino del mismo ejido o de otro que requiera fuerza de trabajo; constaba de \$60 aproximadamente en el momento de esta investigación, sin embargo este intercambio no puede ser realizado en cualquier época del año, sino únicamente durante el tiempo de ciertas labores agrícolas¹³⁵; 3) otros campesinos realizan estadías cortas –de una o dos semanas- en un

¹³⁵ Algunos ejidos como Niños Héroes –vecino próximo de ECII- están habitados actualmente principalmente por mujeres debido a que la mayoría de los hombres han emigrado hacia Estados Unidos, sin embargo muchas de ellas han continuado las labores agrícolas tradicionales a través de la contratación de jornaleros que realizan el trabajo necesario. Esto ha sido aprovechado por campesinos de otros ejidos, quienes se contratan durante algunos periodos

ingenio azucarero cercano a Chetumal, 4) o se contratan para las obras públicas que realiza el gobierno municipal cuando las hay, como la construcción de carreteras; 5) algunos otros trabajan por temporadas en la cabecera municipal o en ciudades cercanas en actividades mal remuneradas, las mujeres realizando el aseo de casas particulares, vendiendo ropa o atendiendo lavanderías y los hombres cargando bultos en los mercados o atendiendo alguna pequeña tienda; 6) otro medio para obtener dinero es a través de las pequeñas tiendas instaladas en el ejido¹³⁶.

Los ch'oles voltean hacia la economía de los kaxlanes y descubren que algunos de los productos consumidos en sus ciudades son los mismos que ellos -los campesinos- han cultivado con tanto esfuerzo y por los que han recibido una miseria; sin embargo, cuando quieren conseguirlos en ese otro espacio resultan sumamente caros, ni por asomo el precio se acerca a lo que ellos recibieron y les resultan inasequibles. Esto les demuestra que no existen equivalencias en los intercambios que se dan entre los dos mundos -y no las habrá mientras estén ubicados bajo relaciones de dominación-, pues su trabajo cotidiano -recurso sumamente valorado por ellos ya que les permite la reproducción de su cultura- no encuentra un equivalente razonable en el orden kaxlan, nunca es suficiente, no les alcanza el dinero que obtienen cuando intercambian lo que tienen de más valioso¹³⁷. Los campesinos se encuentran en el escalón más bajo dentro de la cadena económica capitalista a pesar de producir los insumos básicos necesarios para la sociedad -granos, frutas, verduras-; su actividad es despreciada y pésimamente remunerada pues los criterios que determinan las jerarquías sociales y los salarios 'justos' según cada actividad o profesión, son otros -como la escolaridad, el prestigio de las instituciones escolares, las 'palancas' o influencias con que se cuente-, y además son inalcanzables o están ocultos para la mayoría de los ch'oles; ellos no entienden qué deberían hacer para revertir estas condiciones, sólo saben que no tienen el control, pues las decisiones -los precios de los productos- han sido tomadas unilateralmente.

clave para lograr la producción, como es el tiempo de la quema, la siembra, la limpia o la cosecha.

¹³⁶ Existen varias tiendas en el ejido, algunas han iniciado gracias a algún pequeño crédito proporcionado por el gobierno, o gracias al ahorro constante de las familias. El mercado interno está integrado por múltiples consumidores -no sólo de ECII- ya que este ejido es un centro coordinador CDI donde se encuentran ubicados varios servicios que son otorgados a personas de varias comunidades vecinas lo cual atrae más consumidores -entre los que se encuentran también a los prestadores de servicios (como el médico, la enfermera y los profesores que viven en ECII de lunes a viernes), lo cual aumenta la circulación de capital.

¹³⁷ Por ello no encuentran equivalencia entre las pocas medicinas que les llevo cuando voy y los cuantiosos regalos que generosamente me regalan para mi familia -frijoles, chihua, calabaza o papaya.-, pues para ellos las medicinas son sumamente caras para sus escasos recursos y no saben cómo corresponder, siempre les parece poco lo que me puedan dar.

Ernesto- no, no. No me gustaría. No, allá en el ciudad mucho ruido de carros, no dejan dormir, mucho chingada, ¿cómo se llama? Mucha música, y ah bueno, ¡no! La otra vez me llevaban, tengo mi hijo está por allá, no se puede, no dejan dormir, la gente ahí está en la calle a veces, no, así como esto, tranquilo, silencio, no hay música, no hay carros, sí hay carros pero cuando la hora de trabajo, cuando la hora de dejar de trabajo ya, así me gustaría yo, porque así me gustaría como costumbre de uno, sí. Que si quiere seguir estudiando, ya se empieza a acostumbrar y se empieza a ver, ya no se puede regresar aquí para vivir, ¿por qué? Ya tiene miedo por la culebra, ¿te imaginas? Si lo espanta la culebra ya se empiezan a enfermar y se empiezan calentura, ¿te imaginas? No. Ayer yo como estoy cuidando la milpa para el mapache, tuve mala noche, fuimos a desyerbar el chilar, uh, un montón de yerba ahí. Levantando mi mano que está... una nauyaca ahí, ¿te imaginas? Ahí está una nauyaca, pero una nauyaca así está, levantaba así. No, de aquí lo vi que está bueno, igual también en la ciudad, en la ciudad se puede vivir, se puede quedar, lo busca la renta de la casa, tiene pagado, pero cuidado de allí no salgas a la calle, no va a poner zapatos bien vestido, bien todo así... se va a encontrar maleantes, se va a encontrar bandidos, lo chingan, se lo llevan, de matar lo mata ahí. Ya viste mi nieto mira como está ahorita que se regresó, está muy flaca. Cuando se salió, se fue al Conafe, estaba gorda, estaba nalgona; ahorita está puro hueso la nalgona y puede desquitar de nalga porque ya no está gorda. ¿Te imaginas que se fue? No, piensan allá que hay una comida buena donde andaban, ¿te imaginas? Una comidita así, que sea frijolito, que sea arrocito, una, dos tortillas, da agua, pero son maestros Conafe, ¿te imaginas? ¿Qué te buscas allá? Mejor un pedazo de siembra, ahí con eso, que sean dos elotes ahí, con un poquito de chile y sal, ya con eso, un cafecito, ya. Mira que tú vas allá, pobrecito mi nieto, ya piensa regresar acá para que vaya a estudiar aquí en el Cobach, porque dice vas allá en el pueblo, ¿quién te va a hacer tu comida?, y renta, ¿quién me va a ayudar a pagarla? Allá en la ciudad todo es de dinero. Necesita tu papá un billetón, ser millonario, tienen propio terreno, tienen... necesitan, son empleados del gobierno tu papá para que más estudie más, porque si es campesino de usted, no, que haga una lucha hasta donde llegaste, hasta donde lograste estudio, hasta ahí terminas, si no quieres estudiar 'ai se puede dejar, en medio camino también (...)

G- ¿en la ciudad no siembran?

E- no, qué van a sembrar, allá si llegan a vender allá, si tienes dinero te vas a comprar, 'ai traigan el maíz, un chile que venden allá en el mercado, allá te compran, frijol verde, tierno tú compras. Pero aquí lo puedes sembrar, así como lo tengo ahí, hay lugares hacen un mecate, lo puedes sembrar unas dos, tres matas de picante ahí, chile ahí, no cuesta para comprar, pero allá

un pedazo de solar... no, no, si está muy relajo esto. En cambio nosotros tiene sus 150 metros cuadrados, ¿te imaginas? Todo tiene sembrado ahí, una mata de guaya, si vende guaya el señor, ah, sí, come uno guaya. Si tú vas después a comprar guaya (en la ciudad) quizá te van a dar 5 de un peso por el guaya allá. Nosotros que fuimos a Xpuhil hoy, te daban a cinco pesos un pedazo nomás, y guaya 5 pesos un pedacito. No, le digo, ¿pa qué voy a andar comprando? ‘Ai lo tengo zapote mamey, ahí todo.

(Don Ernesto, médico tradicional).

Es conocido el peligro que implica para ellos vivir en la ciudad, pero también existe peligro cuando la gente regresa al ejido luego de un tiempo fuera, es posible que hayan perdido las habilidades y conocimientos que antes les permitían vivir son soltura en el campo y que entonces se asusten o se enfermen cuando vean una culebra, igual que le sucedería a cualquier kaxlan. Don Ernesto lo dice indirectamente, pero acepta que quienes han vivido en la ciudad se han kaxlanizado y ya no se vuelven a reconocer entre los suyos¹³⁸, lo que antes les era propio se convierte en ajeno, encuentran nuevas costumbres que prefieren y pierden las que tenían, valoran más lo de fuera y por eso prefieren salir. Ése es un problema con el que actualmente está lidiando la comunidad.

El mundo de los kaxlanes opera a través del dinero porque todo se consigue a través de él -“diario comprado, qué comer y todo eso, todo diario se compra”-, por lo tanto los ch’oles asumen directamente que todos los kaxlanes son ricos sin plantearse la posibilidad de que algunos lo sean mientras que otros no; esto sucede porque la comparación es realizada desde el lugar que ocupan los ch’oles respecto de la *otra* sociedad, donde les cuesta tanto conseguir ese recurso, luego entonces los ch’oles se conciben como pobres frente al kaxlan porque no tienen dinero -aunque tengan otros recursos como su fuerza de trabajo o su tierra, aunque puedan alimentarse y satisfacer sus necesidades a través de éstas-. También saben que para vivir en la ciudad necesitan tener *mucho dinero* pues todo se consigue a través de él; todo lo que obtienen de su vida en el campo a través de su trabajo es demasiado caro en la ciudad y no alcanzarían a comprarlo -desde el terreno para la casa, la construcción de ésta, la comida (vegetal y animal), el combustible para cocinar, la distribución familiar del trabajo que permite que quienes han ido a

¹³⁸ Este fragmento se conecta con la cita insertada en el apartado Entre ch’oles y kaxlanes del tercer capítulo, donde este mismo personaje nos habla sobre el conflicto entre ambos grupos; favor de remitirse a él para ampliar la comprensión de este pasaje.

trabajar desde temprano a la parcela puedan volver y encuentren comida preparada y ropa limpia-; en la ciudad ellos trabajan demasiado y ganan muy poco, tan poco que no alcanza para vivir bien. Los adultos son quienes más han reflexionado al respecto, algunos luego de haber experimentado directamente cuando eran jóvenes se han dado cuenta de que la vida en la ciudad no es fácil para *ellos*, pues al salir renuncian a beneficios fundamentales para sobrevivir que en el ejido obtenían gratuitamente, además de que pierden una parte de sí mismos al separarse del tejido comunitario que los podría respaldar como individuos frente a un contexto social ajeno y peligroso.

El traslado a la ciudad implica una pérdida de los privilegios que tienen en el campo, los vuelve vulnerables porque no alcanzan a sustituir el tejido social que tenían pues sólo migran unos cuantos; la ciudad es el reino de los individuos, pero los ch'oles no están acostumbrados a ser autosuficientes como tales; el nieto de don Ernesto sufre porque no hay quien le pueda cocinar o lavar la ropa, tendría que pagarle a alguien pero no tiene suficiente dinero, por eso sufre y pasa hambre, adelgaza. Estar en la ciudad para los ch'oles es como viviría un pez fuera del agua, lo que ellos saben hacer y entienden se transforma en un mundo al revés, pues no les sirve en la ciudad; en cuanto salen se ubican en el escalafón más bajo de la otra sociedad, independientemente del lugar que ocupaban en su comunidad, se convierten en objeto de burla y denigración, son considerados ignorantes por no saber leer, escribir o contar, sus conocimientos casi se vuelven obsoletos y ellos sólo son utilizados como mano de obra en proyectos en los que no están encarnados –no como lo estaban en su trabajo en sus milpas o trabajaderos-, se convierten en diminutos engranajes de un inmenso mundo sin principio ni fin, sin sentido trascendente.

Los kaxlanes tienen su propio idioma –el español-, aunque más bien cabría decir su propio lenguaje; a pesar de que los ch'oles se han empeñado en aprender el idioma dominante y conocen muchas de sus palabras, pareciera que eso no es suficiente para lograr la comunicación entre ambos pues las mismas palabras nombran cosmovisiones distintas; cuando ambos creen estar hablando de lo mismo porque usan palabras que ambos comprenden, suelen suceder equívocos pues cada emisor se encuentra anclado en un lugar distinto desde el cual lee el mundo, con distintos valores, distintos sistemas de relaciones desde los cuales se definen; esto les pasa

con frecuencia con el médico, los maestros y las instancias gubernamentales¹³⁹. Por eso los ch'oles dicen que son iguales a los kaxlanes, “namás que la palabra no es igual; así somos nosotros, como somos ch'oles, tiene que discutimos nosotros, mismos ch'oleros, no hay igual como kaxlan. Kaxlan habla como quiere, pero no es igual como nosotros”.

Los kaxlanes utilizan el lenguaje como un instrumento de dominación para aprovecharse del desconocimiento que tienen los ch'oles de la lógica y de los códigos en que se basa el mundo del *otro* –aunque también hay muchas palabras de las que no entienden su significado y por eso no las pueden utilizar-. Los ch'oles poco a poco se han dado cuenta del poco valor que tiene la palabra del kaxlan pues siempre los intenta engañar con promesas que no piensa cumplir¹⁴⁰, esto contrasta con el valor que le otorgan los ch'oles a sus propias palabras: cuando son proferidas en circunstancias específicas se asume que tienen un poder performativo, como en el caso de amenazas, maldiciones o promesas, donde se asume inmediatamente que lo dicho está siendo ejecutado y que indefectiblemente sucederá. No todo está en entender el significado de las palabras, pues no existen verdaderas equivalencias y a los kaxlanes no les interesa que las haya, no les interesa el entendimiento, la comunicación ni conocer el mundo del otro, pues suelen descalificarlo e intentan sobreponer su cosmovisión borrando la otra porque no la consideran válida.

Algunos integrantes de las nuevas generaciones de padres se comunican con sus hijos en español mientras los pequeños aprenden ch'ol en casa de los abuelos y con sus pares, la

¹³⁹ Gerardo, anteriormente director de la radio de Xpuhil, me platicó de un proyecto que tuvo el gobierno de rescate de danza y música indígena donde los músicos tradicionales de ECII solicitaron instrumentos para tocar en la comunidad y en otras fiestas a las que fueran invitados, pero no fue aceptado. “(los del gobierno) preguntaron si el material que iban a obtener podría ser propiedad de la comunidad y (los músicos) dijeron que no, que debería ser propiedad de la comisión (conformada sólo por los músicos). Dijeron que no porque ocurre con los instrumentos, los tienen en la iglesia pero hay gente que los quiere tener también, y ellos, los viejitos no permiten porque por regla no debe salir de aquí, porque es pa la iglesia. Lo mismo querían hacer eso, porque dicen, es que no, si decimos que es para la gente, la gente se lo va a querer llevar pa su casa, y no se lo va a prestar a otro. Ah bueno, pues entonces lo ponemos así, nada más por ese hecho es que no salió el crédito”. Los músicos sabían que la gente de la comunidad seguiría al pie de la letra lo escrito en el acuerdo, si se definía que los instrumentos serían para todos entonces todos tendrían derecho de tocarlos y de tenerlos en sus casas, sin embargo los músicos querían que fueran consagrados a las ceremonias y no al uso común; por su parte el gobierno estaba interesado en que se les garantizara a sus recursos un uso comunitario y querían explicitarlo en el documento, sin comprender que hacerlo afectaría el uso comunitario del recurso y que de cualquier manera la actividad de los músicos beneficia a la comunidad en su conjunto, por lo cual aunque no se especificara explícitamente los instrumentos serían de *la comunidad*, porque para los ch'oles no existe otra manera de funcionar mas que dentro de ella.

¹⁴⁰ Principalmente se refieren a los políticos.

intención es contribuir a eliminar las desventajas por no hablar ‘correctamente’ la lengua dominante. Desde pequeños los niños reciben la educación básica por maestros bilingües, el primer idioma es el español, sin embargo el segundo es el maya peninsular por encontrarse Calakmul enclavado en esa zona. No todos los niños han tenido el mismo acercamiento al español, por lo cual la educación es deficiente y se les dificulta mucho; resulta curioso saber que están obligados a recibir clases de maya peninsular y en la secundaria se les agrega el inglés, pasando por alto el ch’ol durante todos los años que duran sus estudios.

6.5 La disidencia. Kaxlanización de los ch’oles. Introducción de elementos kaxlanes a la dinámica comunitaria.

Como ha sido mencionado, existen distintas posiciones en miembros de la comunidad sobre la relación que mantienen con los kaxlanes y con algunos elementos de la cultura de éstos, las hay desde las más conservadoras –fuerzas centrípetas que luchan fuertemente contra las amenazas a la tradición de su cultura, constituidas principalmente por las autoridades tradicionales del ejido y por los adultos mayores- hasta las que aceptan acriticamente casi todos los planteamientos que ofrece la cultura dominante –fuerzas centrífugas, constituidas principalmente por las generaciones que ya crecieron en Calakmul-. Considero que los principales aspectos que han instado a las fuerzas centrífugas a constituirse en ECII han sido la educación formal en escuelas del gobierno, la llegada de religiones protestantes, la migración a ciudades y la televisión; a través de estas instituciones ha podido penetrar la ideología del mundo kaxlan en quienes pertenecen a la cultura ch’ol, algunos han abandonado el ejido definitivamente mientras que otros van y vuelven continuamente, generándose un intercambio constante que ha influido en todo el tejido social y ha generado enfrentamientos de distintos tipos.

Los jóvenes comparten hasta cierto punto la perspectiva de los adultos sobre la ciudad, incluso llegan a tener el mismo discurso cuando se refieren a ese espacio como peligroso o inaccesible; sin embargo, algo ha cambiado para las nuevas generaciones: ellas quieren dinero. Quienes han estudiado en la escuela tienen la promesa del Estado de que con su escolaridad podrán tener acceso a las mismas prebendas que el resto de la sociedad, tienen la ilusión de conseguir un trabajo que les permitirá acceder a otro status, y algunos inclusive tienen la esperanza de dejar atrás el tiempo del trabajo pesado bajo el sol, los caminos llenos de lodo, la

incertidumbre por la falta de lluvia, la falta de diversión en el ejido; la mayoría de los jóvenes que estudian actualmente la telesecundaria y el cobach tienen la idea de irse a la ciudad tarde o temprano a probar suerte, aunque algunos incluso piensan en Estados Unidos.

Existe un problema, aquéllos que han migrado a Chetumal, por ejemplo, se han encontrado que sus calificaciones sólo les alcanzan para trabajos muy mal pagados con los que apenas sobreviven, pronto descubren que los adultos tenían razón y que la vida en la ciudad es mucho más dura de lo que pensaban pues necesitan dinero para conseguir cualquier cosa, algo que no sucedía en su ejido. Los jóvenes migran guiados por una imagen idealizada de lo que esperan encontrar, quizá algo parecido a lo que aparece en las telenovelas, satisfacer sus deseos de consumo¹⁴¹; algunos de ellos regresan rápido para no volver a salir, otros migran sólo por periodos cortos. Otra forma de obtener el éxito social que desean es, para las mujeres, casarse con alguien de fuera; algunas muchachas crecen con esa idea y rechazan para casarse a los jóvenes que conocen en los alrededores, prefieren alguno que tenga ingresos en dinero y no se dedique a la agricultura.

Algunos adultos los censuran, dicen que los jóvenes quieren tener más, que no se conforman con la vida que les puede dar el campo; quienes están apegados a la tradición parecen encontrarlo todo en sus condiciones actuales de vida, dicen no necesitar irse a correr riesgos en otros lugares, o incluso apelan a los elementos de su cultura para intentar mejorar sus condiciones –como la renovación de las fiestas regionales para pedir ritualmente la lluvia-. Pero saben que los jóvenes tienen ideas diferentes, han crecido teniendo otras expectativas que los mueven a partir; últimamente ha aumentado mucho la migración a Estados Unidos, en cinco meses que estuve ausente migraron cerca de diez personas:

¹⁴¹ El consumo de artículos adquiridos exclusivamente con dinero es signo de prestigio frente al resto de la comunidad, lo cual incluye desde el refresco, sabritas, yogurt, sopa de pasta o carne de res, hasta aparato de sonido, televisión, refrigerador, antena de sky, estufa o sala; al parecer la gente está pendiente de los gastos que realizan quienes tienen dinero, surgen las murmuraciones y son objeto de envidia. Se ha dado el caso de hombres que han migrado a Estados Unidos durante un par de años, que al volver sólo han conseguido dinero para comprar alguno de estos aparatos electrodomésticos; el poco dinero que han ahorrado ellos o sus esposas en casa se consume así para que el resto de la gente sepa que ahí vive un migrante, para poder seguirlo presumiendo a posteriori. Considero que la mayoría de la gente que recibe remesas no está preparada para utilizar el dinero de manera que pudiera beneficiarla más, súbitamente se ven con cantidades increíbles de este recurso y lo gastan en satisfacer deseos inmediatos que sólo lo consumen rápidamente y no necesariamente los benefician.

David- El esposo de mi hija se fue el 15 de mayo a EU porque ya no tenía entrada económica. Va un año. Me ayudaba, pero cuando se acabó el chile, dice hasta el otro año, se acabó (el dinero). Mientras yo descanso me voy a ir. Pues si te vas, le dije, de una vez, y se fue. Le buscamos la forma como se vaya. Se fue con uno del Once, lo cruzó para allá y se fue, 22 mil, debe el dinero y lo va a pagar conforme vaya ganando. Yo no quería que se fuera, tenemos 40 hectáreas para tumbarlo. Dice no, si yo con dos hectáreas no me voy a acabar, mejor me voy. Ahora está en Alabama, en la cocina. Se fue Gilberto, mi sobrino Fernando, dos hijos de don Manuel (estudiante de secundaria), el hijo de Alberto (secundaria), el hijo de Roberto aquí abajo (15 ó 16 años, estudiaba secundaria), Rodolfo (carpintero que no pasó y se regresó al ejido), Daniel el hermano de Jorge, el hijo de Jorge, Leonardo, Alfonso hijo de Omar, se fue el hijo de don Óscar, se quiere ir otro chavo de aquí, quiere un aval que sea yo responsable para pagar la deuda. La están viendo duro en la economía. Yo sí lo pienso bastante porque aquí echándole ganas uno come también, lo que no quiero es que sufra mi familia.

G- entonces los que se van podrían vivir aquí como usted, pero quieren tener más

D- sí, quieren tener más, no están acostumbrados de vivir así, Los muchachos tienen la idea de irse al norte para ganar mucho dinero, los que se van ya no quieren estar sin dinero.

Los adultos conservadores piensan que los estudios de los jóvenes deberían contribuir a mejorar el ejido, sin embargo éstos se vuelven arrogantes y no están interesados en dialogar con la tradición –“los jóvenes se han alejado de la iglesia porque no quieren, porque él sabe que sabe más, pero no es cierto, porque no, tampoco llegó nunca a escuchar la palabra de dios, en cambio cuando viene otro hombre, otro señor que engaña, cuando viene otro pastor ahí sí se pegan con él, ¿por qué?, igual namás estudió, no sirve para nada”, palabras del catequista-; también piensan que se han vuelto flojos porque ya no les gusta trabajar en el campo y prefieren conseguir un empleo fuera que les garantice un ingreso estable y constante. Quienes tienen más conocimiento de los códigos del mundo kaxlan son los jóvenes –estudiantes o que han migrado-, eso ha provocado altercados entre miembros del ejido pues divergen las opiniones y a las autoridades no les gusta que las contradigan, mucho menos personas que tradicionalmente deberían aceptar sus palabras sin chistar. Algunos jóvenes han transgredido la jerarquía social tradicional al hablar en los espacios públicos con la seguridad suficiente como para contradecir a sus superiores generándose enfrentamientos verbales, por ello son rechazados y criticados

acrememente¹⁴²; los jóvenes han tenido que pagar su osadía a pesar de no actuar con deseos de ofender a nadie, las críticas sociales suelen ser muy duras y les producen enfermedades -como la vergüenza-, además de que algunos se han retraído del espacio público a costa de sus propios deseos y de su tristeza, pues entre cierto sector de la población pesa un estigma.

Existe un problema de base que provoca divisiones internas: el hecho de que a alguien del ejido le vaya bien económicamente implica necesariamente que se rompa el principio de igualdad que cohesionaba a la comunidad y da cabida a la discordia. Quienes han mejorado sus condiciones de vida han sembrado la discordia con su progreso, han roto el orden al introducir elementos nuevos provocando el deseo en los demás. La sociedad de ECII se encuentra en tensión, entre el cambio y la permanencia, entre el deseo y la satisfacción del deseo, entre el deseo y las condiciones reales de vida; entre la tradición que desean conservar, que consideran legítima en lo más profundo y que dicta ciertas normas que intentan regular la tensión –como el chisme, la envidia, la enfermedad o la maldad echada-, y la posibilidad de migrar y no volver la vista atrás, como unos pocos han hecho. Esta tensión se vuelve visible en algunas prácticas y conductas de algunas personas¹⁴³, y al ser leídas dentro de este contexto, es posible concatenarlas y comprenderlas como parte del mismo problema.

¹⁴² Esto ha sucedido principalmente cuando se trata de mujeres disidentes, sin embargo la línea es muy delgada y hace falta saber decir las cosas, saber proponer y elegir el escenario adecuado, aunque no siempre es posible. El gobierno municipal ofreció un proyecto para que 17 hij@s de ejidatarios se convirtieran en dueñ@s de 50 borregos para ser cuidados en una sola parcela, le comentaron al comisario ejidal –y catequista- cuáles serían los requisitos que debería aportar cada uno y él lo comentó en una reunión en ECII; uno de ellos consistía en llevar 4 copias del registro agrario –título de propiedad ejidal-, aunque no quedaba claro si se trataba de 4 copias del registro del padre ejidatario o de 4 registros distintos. Hubo un enfrentamiento verbal porque el comisario decía que eran de 4 registros distintos, mientras que una mujer –Carolina- que había vivido durante años en Chetumal decía que eran 4 copias de uno solo, finalmente él le dijo que ella creía saberlo todo y tener siempre la razón, lo cual fue muy fuerte en el contexto del ejido. La gente se puso a buscar a 4 personas que le quisieran prestar su título ejidal, sin embargo muy pocos querían prestarlo a menos de que les dieran una parte proporcional del beneficio o pagaran incluso mil pesos. Posteriormente el comisario preguntó de nuevo en el municipio y le dijeron que sólo se requería un registro, por lo que tuvo que aceptar su error, aunque finalmente tampoco salió el recurso para ellos. Otro factor que aumentó el conflicto fue el miedo de muchas personas de que al prestar una copia de su título de propiedad, el gobierno o algún kaxlan llegara cualquier día y les quitaran su derecho de ejidatarios y perdieran sus tierras; este elemento de miedo aparece constantemente cuando se trata de trámites y títulos reconocidos por el gobierno, a pesar de saber ellos que es suyo, saben que existen otras instancias no muy respetuosas que pueden llegar a desconocer sus derechos.

¹⁴³ Es sabido que muchos jóvenes cuando van a la cabecera municipal acompañados de sus padres, al estar delante de un kaxlan dejan de hablar ch'ol y se dirigen a sus padres únicamente en español, a pesar de que éstos no siempre entienden el otro idioma; también se han dado casos de muchach@s que vuelven al ejido luego de años de vivir fuera y desdeñan a los del mismo ejido llamándolos indios, o visten ropa que a todos les recuerda que ha estado fuera por estar descontextualizada de la que se suele utilizar en el lugar donde se encuentran –como sombreros de paja, shorts muy cortos o lentes oscuros.-.

Carolina es una mujer que trabajó en Chetumal un tiempo y ahí conoció a su esposo, un maya quintanarroense; luego de unos años ella volvió al ejido con tres hijos, mientras su esposo trabaja lejos y le envía el dinero que necesita para sobrevivir. La gente piensa que ella es rica porque todo lo que consume es comprado, sin embargo pasa por alto que ella no siembra milpa y que si no tuviera dinero no podría vivir, el dinero es el equivalente del trabajo que los demás realizan en el campo; de cualquier manera ella vive mejor que la mayoría en el ejido, tiene objetos considerados lujosos para la gente del ejido –como joyas de oro (elementos muy valorados e indispensables para los mayas peninsulares), perfume, alguna ropa elegante, un refrigerador y una estufa-; cuando volvió al ejido se llevó los muebles que había utilizado mientras vivió en la sociedad kaxlana, ahí no eran considerados de lujo sino de uso cotidiano e indispensable.

Ella se da cuenta del lugar que ocupa en la comunidad, es objeto de comentarios agresivos¹⁴⁴ que intentan lastimarla y en ocasiones lo logran; lo que quieren decirle es que ella ya no pertenece a ECII, que ya no es igual a los demás; ella dice que los demás le tienen envidia porque le ha ido bien, porque tiene cosas y porque su esposo es bueno y que intenta no hacer caso de los comentarios, aunque se ha llegado a enfermar y ha tenido largos periodos de tristeza. Carolina se encuentra a la mitad entre dos sociedades pero no logra pertenecer cabalmente a ninguna: sigue creyendo en las deidades de la naturaleza y en la medicina tradicional, ha acudido varias ocasiones con los tatuch para algún ritual particular y narra las historias de tradición oral, conoce la historia de sus padres y de la vida en Chiapas, acude a las fiestas; sin embargo no asiste a misa pues ha sido segregada, le gustan las telenovelas, habla español con sus hijos, acude al banco cada mes, cocina algunas cosas en su estufa y otras en su fogón de leña, vende queso y jamón a los maestros de la escuela y pollos vivos a la gente del ejido.

Ambas sociedades –la ch’ol y la kaxlana- se encuentran reflejadas en algunos objetos o signos de prestigio¹⁴⁵ como si fueran las dos caras de una misma moneda, indisociablemente vinculadas, pero con interpretaciones distintas por estar sujetas a reglas diferentes cada una; quienes poseen estos elementos fuera de la norma social son víctimas inevitablemente de un

¹⁴⁴ Suelen decirle que es tonta porque seguramente su esposo la engaña con otras mujeres mientras ella confía en él y vive en el ejido con sus hijos, que no sabe en qué gastar el dinero y por eso compra lo que compra, que no tiene derecho a opinar sobre las cosas comunes, que se cree mucho y que sólo quiere dar órdenes.

¹⁴⁵ Me refiero a las cosas que puede comprar el dinero o al dinero en sí mismo.

doble juego de significación, uno hacia la gente de la propia comunidad y otro hacia la sociedad dominante, pues ocupan una posición distinta dentro de cada sociedad y esto debe ser asumido; acercarse al *afuera* implica necesariamente alejarse de lo propio. Los ch'oles los consideran kaxlanizados, y por lo mismo tal vez los envidian o los segregan, los colocan en una posición diferenciada del resto; los kaxlanes difícilmente les quitan el mote despectivo de indio que intenta integrarse, aunque también el uso de estos objetos en la ciudad los aproxima y provoca que las diferencias disminuyan. Ambos grupos se convierten en referentes frente a los que se sitúa pero ya no pertenece cabalmente a ninguno de ellos, con los dos llega a tener desencuentros y equívocos, también comparte códigos y signos con ambos; la disidencia es castigada socialmente, se convierten en víctimas de agresiones veladas o abiertas, objeto de observación y murmuraciones constantes; su mera presencia crea discordia. Viven en contradicción entre las exigencias individualistas de los kaxlanes y la visión colectiva ch'ol, se sitúan en un espacio intermedio pues no encajan por completo en ninguna sociedad, transgreden la tradicional pero no cumplen del todo con la moderna.

Algo parecido sucede entre los dueños de tiendas, la gente les otorga un lugar distinto pues en un sentido sustituyen al kaxlan en los intercambios, en las relaciones de dominación, se convierten en los dueños del capital e imponen sus precios a los demás; al menos ésta es la percepción de la gente, pues generan envidia y chismes entre los demás e incluso ha habido enfrentamientos entre ellos¹⁴⁶. En realidad se trata de pequeños comercios que coexisten, la mayoría son tiendas de abarrotes, una de ropa, una frutería, dos venden pollo vivo, una vende comida a maestros y a alumnos del cobach que llegan de otros ejidos. La tienda es sinónimo de auge económico, mucho más cuando son sólo unos cuantos quienes pueden presumir de tener este ingreso constante, además de que lucran con los escasos recursos de los demás y se quedan con ellos.

¹⁴⁶ Supe de una pelea entre Gerardo –dueño de una tienda- y Omar –su vecino-; éste último lo acusó de haberlo visto por la noche echándole maldad a las otras tiendas del ejido con el fin de que quebraran y ser él el único con negocio próspero, por lo cual Gerardo le disparó hiriéndolo en una pierna. Aunque Gerardo dijo que no era cierto la gente no le creyó, pues está sobreentendida la feroz competencia por obtener más dinero. El comisario municipal me comentó que habló con Gerardo y le dijo que ECII no era un lugar de peleas sino de gente trabajadora, que habían llegado a Calakmul precisamente huyendo de los enfrentamientos armados para sustituirlos con trabajo y honestidad, que la gente debería ser paciente y vivir con los recursos producidos por su trabajo honrado y no con otro tipo de artimañas. Con este discurso el comisario intenta relajar los enfrentamientos y disminuir la dinámica de la envidia por la prosperidad de los demás, que cada quien se enfoque en lo suyo y que el bienestar de los otros no genere disputas, que prive el respeto en el ejido.

6.6 Relación con instituciones gubernamentales.

El encuentro llevado a cabo en 1995 descrito anteriormente, entre los campesinos calakmuleños y el gobierno, caracteriza con bastante precisión el tipo de relación que ha existido entre ambas instancias a lo largo del tiempo. Como se ha mencionado, pasaron varios años antes de que el gobierno se hiciera presente en la zona con proyectos o apoyos que facilitaran y mejoraran las condiciones de vida de la gente; sin embargo, una vez que la región se convirtió en municipio y se instalaron las oficinas en Xpuhil, las cosas tampoco mejoraron demasiado. La gente de ECII tiene conciencia de su agencia en las transformaciones que han acontecido, saben que si no las hubieran demandado al gobierno con la fuerza con que lo han hecho en reiteradas ocasiones, ahora muy probablemente no tendrían nada; sin embargo, saben también que su objetivo siempre ha sido pedir cosas justas, y que lo han hecho sin violencia, en esto se deslindan explícitamente de la violencia ejercida por el EZLN en Chiapas¹⁴⁷: “nosotros no íbamos porque quisiéramos tener problemas con las autoridades, sino porque no se nos cumplía lo que nosotros necesitábamos, lo hacíamos mucho más por los chicos. Nosotros no tenemos la culpa, nosotros exigimos el agua porque de veras estaban muriendo animales, caballos, ganado, estaban muriendo”.

Para los ch'oles la relación con el gobierno está caracterizada por el engaño en el uso del poder y de los recursos económicos, pues en tiempo de elecciones los candidatos buscan a los campesinos para utilizarlos pues les piden su confianza y su voto a cambio de prometer muchas cosas que luego no cumplirán; una parte de mi trabajo de campo fue realizado en el periodo previo a las elecciones presidenciales y municipales de julio de 2006, y el tema político estuvo muy presente.

Pedro- no hay ayuda cuando vas a pedir ayuda, a veces que no te conocen ya. Está en su campaña, ¡noo, a ti ya te quiere abrazar, te quiere besar! Así hizo presidente que estaba ahorita, hasta se lloró cuando pasó su campaña, sí, cuando llega ya no te conoce. Por eso ya se está

¹⁴⁷ Este movimiento surgió cuando los carmelitas ya habían abandonado el norte de Chiapas, sin embargo lo conocen bastante bien pues sus comunidades de origen han sido afectadas por la presencia de adeptos a este grupo; los carmelitas saben a través de las referencias proporcionadas por sus familiares de los enfrentamientos regionales e intracomunitarios entre quienes pertenecen a este grupo y quienes que no. Asimismo, como ha sido comentado, los zapatistas han llegado al municipio e incluso al ejido con el propósito de conocer las condiciones de vida de sus habitantes y para intercambiar experiencias sobre la lucha contra el poder del capital.

dando cuenta la gente ahorita, están viendo por quién van a votar. Estamos viendo si vamos a votar por el PRD, o por cual vamos a votar, porque ahorita va a haber un cambio con el PRD, parece que sí, parece que es López Obrador.

El último sexenio se incrementaron los problemas y los engaños por la división del poder que hubo entre los distintos partidos: la versión del gobierno federal panista es que el dinero que ellos envían para la región es robado por el gobierno estatal o municipal, ambos priístas; la versión de estos últimos es que el gobierno federal ha disminuido considerablemente el dinero que envía para apoyos, echándole la culpa de los reclamos de la gente; por esto los campesinos no saben en quién pueden confiar realmente ni a quién pueden acudir. Las instancias del gobierno cumplen perfectamente con el estereotipo negativo del kaxlan; con ellas suelen tener intercambios directos, cara a cara, a través de los cuales se convierten en víctimas de engaños y de burlas: mientras los empleados del gobierno están sentados en sus oficinas sin cumplir con su deber para con el pueblo y ganando un buen sueldo, los ch'oles llegan a buscarlos desde sus ejidos -para lo cual pagan el flete de ida y vuelta y pierden un día de trabajo que nadie les repondrá-, sólo para encontrar como respuesta que ellos no saben nada y que vuelvan otro día, dándoles la esperanza vana para repetir el mismo ritual durante varios días hasta que se cansen y se den cuenta de que no obtendrán nada porque sólo están siendo engañados.

Existen innumerables historias de trámites y más trámites, vueltas y más vueltas que los campesinos han tenido que realizar en la cabecera, muchos de ellos en vano porque al final no ha salido el recurso prometido; la gente de ECII piensa que los funcionarios se quedan con el dinero que era para ellos, que se lo roban. Por todo esto el encargo de comisario resulta muy duro en ocasiones, pues tienen que salir muy seguido del ejido a atender asuntos y dejan abandonadas sus parcelas, además del gasto en dinero que implica ir y venir. Existen muchas inconformidades acumuladas a través de los años, por eso en mayo de 2006 me comentaban los priístas de ECII que se habían enfrentado directamente con el líder del partido:

David- Tardé como 20 años con el PRI. Si así van a ser, que sigan con los que se dejen engañar. Nosotros le dijimos en la cara al frente, nosotros ya queremos voltear porque nuestro partido no apoya nada, ya ves este año, todo el tiempo los apoyamos, pero a la hora cuando ya está en su poder, ya no hace nada. Por eso la gente ya se desanima y ya no quiere hacer la

votación, algún día ya no vamos a hacer la votación, ya no va a ser la elección, algún día. Nomás estamos aguantados, porque de veras ya ves ahorita que completamente no hay nada, ni tan siquiera ni aljibe, tan siquiera reparaciones calles, ya tiene años que estamos solicitando y solicitando, y nada”.

A pesar de que no tienen muy claro cómo funcionan las fuerzas políticas dentro de contextos más amplios, los ch'oles utilizan su fuerza y conocimiento para negociar lo mejor que pueden a su favor, tal vez chantajear a los partidos o establecer alianzas. La gente está enojada, dispuesta a utilizar su cuota de poder en contra de los partidos que ya habían conocido como corruptos, a no dejarse engañar una vez más. Por eso el comisario municipal está dispuesto a utilizar la necesidad que los *otros* tienen de sus votos, dice que sólo votarán por ellos si hay dinero de por medio; en varias ocasiones han prometido que llegará el agua entubada al ejido, comenta él muy enojado que de no recibirla no votarán, “ya no es como antes, ahora les decimos las cosas en su cara”. Entre las promesas incumplidas, además del agua entubada, está pavimentar un camino para sacar las cosechas de las parcelas, arreglar la carretera, regular los precios que pagan los coyotes por el chile, aumentar la oferta de proyectos productivos; además en tiempo de desastre –por sequía o huracán- no suelen apoyar con presteza y suficiencia al campesino quien pierde su cosecha por completo y tiene que mendigar algún apoyo que llega con retraso.

Luego del tiempo de dudas y de pugnas, la votación se definió a favor del PRD. Una parte del ejido incluso fue al mitin que poco antes hizo López Obrador en Xpuhil, donde habló de las injusticias que se cometen contra los campesinos de parte de los coyotes y del gobierno, de sus sufrimientos por las enormes carencias; dijo que de llegar a ser presidente pondría un precio mínimo para la compra-venta de productos para que los intermediarios no se aprovecharan de los productores humildes, ofreció llevarles agua pues considera injusto que los campesinos tengan que sufrir tanto por el vital líquido, dijo que daría una pensión a ancianos y viudos, que tendría comunicación directa y frecuente con la gente para cerciorarse de que se cumplieran sus mandatos y de que les llegaran los beneficios pactados; luego pidió un voto de confianza. El comisario municipal me reseñó el encuentro y el mensaje, y me dijo “yo sí le creo”. El próximo presidente municipal será perredista, no así el presidente de La República.

A pesar de los incumplimientos en que ha incurrido el gobierno, la región ha recibido algunos apoyos en dinero o en especie. Han obtenido recursos para cambiar los techos de paja por aluminio, hacer pisos de concreto e instalar letrinas. Hubo un proyecto de riego por goteo, un vivero, microcréditos para criadero de cochino, pollo, abejas, o para instalar una pequeña tienda donde se vende ropa; también se otorgó dinero para hacer cinco jagüeyes en cinco ejidos, ha habido algunos programas de empleo temporal. Actualmente son beneficiarios del programa de Oportunidades y de Procampo; la telesecundaria está en el programa Escuela de Calidad, por lo que recibirán 50 mil pesos por cinco años si cubren los requisitos de calidad, con el dinero compran computadoras, la enciclopedia y otros aparatos, el gobierno se ha empeñado en llevar tecnología de punta a las escuelas sin preocuparse por problemas más fundamentales y urgentes, dentro de la misma área educativa o de otras.

6.6.1 La aplicación de la ley.

Los enfrentamientos entre ch'oles y gobierno se dan también en el ámbito de la aplicación de la ley; existe una normatividad vigente impuesta por el municipio que determina los límites de lo que es considerado un delito, sin embargo los miembros del ejido pueden decidir si realizan o no ciertas denuncias. Existe en primera instancia una regulación interna donde la gente discute los problemas en la asamblea aunque éstos sean entre particulares, luego se proponen soluciones entre todos; si los afectados llegan a un acuerdo para resolver la situación problemática entonces así se actúa, de lo contrario se prosigue con una denuncia ante las autoridades del municipio. El ejido tiene una normatividad interna que tipifica el tipo de transgresiones que no son permitidas¹⁴⁸ además de la forma como éstas son castigadas, ambos bajo el acuerdo general; sin embargo, cuando surge inconformidad sobre la posible solución entre dos personas, cuando excede los límites que la familia internamente puede resolver, puede ser dirimida por el comisario municipal, quien establece el tipo de solución o de castigo –puede ser encierro en la pequeña cárcel del ejido, una multa o trabajo a favor del ejido-. Cuando los involucrados no tienen la voluntad de acatar las resoluciones del comisario se acepta la intervención de las autoridades municipales, en ese caso trasladan la solución del problema al sacarlo de su

¹⁴⁸ Entre las más comunes son la difamación por chisme, cuando se acusa a alguien de haber dicho algo que el otro argumenta ser mentira, como acusar a alguien de ser brujo o de haber echado maldad a alguien más. Las multas son el instrumento normativo que pretende limitar los chismes y las habladurías destructivas entre las personas, sin embargo no es del todo eficiente.

jurisdicción pues de otra manera el conflicto podría hacerse más grande, es más fácil implicar a autoridades lejanas y abstractas que cuentan con recursos más eficientes que deben ser acatados.

David- “la gente que se revela que no quiere pagar la multa fijada aquí, ya sigue y sigue moleste y moleste, ya el municipal se cansa y ya dice ‘no, lo voy a mandar allá’. Por ejemplo el maltrato a la mujer, ya no lo tratamos nosotros acá, porque no es de que se resuelva el problema, nos empiezan a amenazar a las autoridades y todo, y no tiene caso, lo único que yo siempre les digo ‘allá que se arreglen ellos’. Les mandan una cita, y si no va a la primera, y a la segunda, y si a la tercera no se fue, ya vienen a buscarlo la judicial. Por ejemplo el intento de homicidio, ya *nosotros* no lo resolvemos, se va directamente a las autoridades. Hay delitos más graves que son los que ya ven las autoridades.

El ejido ECII está regulado por dos normatividades vigentes –la comunitaria y la federal-, las cuales no siempre están en armonía pues en ocasiones se contraponen pues se basan en distintos principios; a continuación expongo algunos ejemplos de esto. 1) La gente discutió y acordó que estaría permitido golpear al niño o muchacho que se encontrara robando en propiedad ajena; luego de un tiempo dijeron que habían encontrado robando al hijo de una mujer, la cual no creyó en la culpabilidad de su hijo y consideró injusto el castigo; más tarde, esta mujer le planteó el caso a un licenciado del programa Progresá preguntándole qué se podía hacer si alguien amenazaba a los niños, y éste dijo que nadie tiene derecho de pegarles y que podría denunciarlo en el municipio. Esta señora podría pasar por alto el acuerdo interno y denunciar los golpes a su hijo frente el tribunal municipal, con lo cual pondría sus intereses particulares por encima de los colectivos; sin embargo, eso atentaría completamente contra las posibilidades de autodeterminación de la asamblea y ella quedaría en muy mala posición frente al resto del ejido.

2) Volvió al ejido la esposa de un señor anciano –Don Julio-, sin embargo ella ya no quería vivir con él sino con otros familiares. Don Julio intentó obligarla pero no pudo, por ello fue a demandarla con el comisario municipal para que le exigiera que viviera con él, pues creía estar en su derecho. La señora también habló con el comisario, le dijo que era hija de la que había sido esposa de don Julio, y antes de que muriera su madre el señor la violó y la obligó a

convertirse en su mujer; ahora que ha pasado el tiempo ella no quiere vivir con el señor. El comisario le dijo a don Julio que no obligaría a nadie a ir donde no quiere, y le aconsejó que no siguiera insistiendo más en el asunto porque de realizarse una investigación más profunda de parte del gobierno, se le podría enviar a la cárcel por violación y resultaría más afectado. Probablemente si se tratara de otro comisario o si esta situación hubiera sucedido en otro momento o en otro lugar, la demanda del hombre hubiera sido considerada justa desde cierta perspectiva tradicional, ya que en ciertos contextos aun es posible que las mujeres sean intercambiadas sin su consentimiento; sin embargo en esta ocasión el querellante tampoco encuentra eco en el comisario actual, y mucho menos lo encontraría entre las autoridades federales. Dadas las dos normatividades vigentes se puede optar por cualquiera, sin embargo en este caso al señor le conviene más dejar de insistir ya que la mujer puede encontrar una fuerte defensa en el tribunal federal; lo que mejor ha resultado en este caso es llegar a un acuerdo que convenga a todas las partes.

Cada comisario municipal tiene un estilo diferente de resolver los problemas, algunos han cobrado multas más caras y han impuesto castigos que les han generado enemistades con los demás, incluso me comentaron del comisario de otro ejido al que habían macheteado sus enemigos. El comisario actual (2003-2006) tiene claro que primero deben intentar resolver los problemas entre todos, platicando y consultando entre ellos, sin involucrar a nadie más; se debe defender la autonomía que han tenido en la impartición de su propia justicia, pues una vez que involucran al gobierno están abortando su propia autoridad y su poder de decisión; su deseo es aumentar el beneficio común y disminuir los daños lo más posible, a pesar de que se trate de los transgresores. La intención siempre es recuperar el orden comunitario, para ello lo mejor es acatar las normas y resoluciones de la mayoría –donde el inculpado restituya de alguna manera el orden alterado- pero en caso de no lograrlo se acude a otras instancias.

Han sucedido delitos graves que son resueltos por el municipio, incluso algunas personas del ejido han llegado a la cárcel ubicada en Kobén. Sin embargo no siempre se denuncian todos los delitos que son perseguidos por el fuero común, como robos, maltrato a la mujer o daños en la propiedad; en estos casos se suele llegar a un arreglo, lo más común es pagar una multa que

pasa a formar parte de los recursos del ejido. Sin embargo, los habitantes del ejido están concientes de los derechos que les otorgan ambas instancias de impartición de justicia y suelen acudir a ellos según sus intereses.

2.1.1 Discusión sobre la relación con el gobierno.

La relación con el mundo kaxlan a través de las Instituciones gubernamentales ha marcado importantes procesos que han intervenido en la construcción de la identidad de los ch'oles que habitan este ejido; sin embargo, no se ha tratado de una relación constante ni en presencia, fuerza o tipo de intercambios, ya que se ha ido transformando constantemente en un continuo ir y venir entre las acciones provocadas por ambas partes. Es posible que al iniciar la vida en el nuevo territorio, los habitantes recién llegados concibieran al gobierno –a través de la Reforma Agraria- como un benefactor al concederles los añorados títulos de propiedad que garantizaran su permanencia legítima; no obstante, con el transcurrir del tiempo y a través de la intervención de otros actores kaxlanes también –las comunidades eclesiales de base- se dieron cuenta de que ese mismo gobierno tenía la obligación de proporcionarles servicios que les permitirían vivir en mejores condiciones, pero que por negligencia se habían visto privados de ellos y sujetos a condiciones sumamente precarias. Considero que se trata de un progresivo despertar hacia el conocimiento de sus derechos y la conciencia de su agencia dentro de la lucha por el poder.

A pesar de que no existe un movimiento político exclusivamente indígena en Calakmul, ECII se encuentra en pie de lucha para defender sus derechos y tratar de mejorar sus condiciones de vida, principalmente en lo que se refiere a la instalación de agua potable suficiente. A través de las autoridades civiles –el comisario municipal pero sobre todo el ejidal- se han llevado a cabo continuas diligencias frente al gobierno municipal, estatal y federal con el fin de insistir y ejercer el pequeño espacio de ejercicio de su poder e intentar obtener lo que necesitan. El último sexenio ha habido importantes reacomodos entre los tres ámbitos de poder del gobierno, ya que el municipio y el estado eran priístas y el presidente panista, surgiendo contradicciones internas en su lucha por los recursos y por los votos; por esto mismo los ch'oles de ECII han tenido la posibilidad de acercarse a los tres grupos obteniendo distintas respuestas, relacionándose de

distinta manera y construyendo distintas nociones de cada uno de ellos¹⁴⁹.

Considero importante mencionar que más allá de las divisiones internas por diferencias religiosas, por el dinero o los distintos grados de kaxlanización, existe un nivel de identidad comunitaria que les permite hacer frente a las instituciones gubernamentales de manera bastante homogénea. Existe una posición generalizada que reconoce y valida a las instituciones civiles encargadas de garantizar la convivencia y la igualdad -la asamblea, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia-, las cuales establecen un orden comunitario inviolable que garantiza la organización, la cooperación y el trabajo conjunto necesario para garantizar la continuidad del ejido. Este posicionamiento toma otra relevancia cuando se considera que en ECII se ha convertido en un centro coordinador CDI, es decir, su territorio ha sido elegido por el gobierno para la instalación de varios servicios que benefician a algunos ejidos a la redonda, como la clínica, la telesecundaria y el bachilleres, ahí se realizan las votaciones para cambio de poderes y se entregan los recursos de programas como Oportunidades. La ubicación de estos servicios no ha cooptado a la población, ya que siguen manteniendo una postura crítica y de confrontación ante las deficientes acciones del gobierno.

Los habitantes de ECII son conscientes de que existe un nivel de identidad comunitaria que está por encima de las diferencias y que les permite dialogar con el gobierno con más fuerza. Esto se aprecia claramente en la unanimidad de la decisión tomada respecto al programa Procede: luego de que fue transformado –durante el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari- el artículo constitucional número 27 donde se regulaba la tenencia de la tierra, surgió la propuesta de disolver todos los ejidos del país y transformarlos en grupos de pequeñas propiedades donde cada dueño tuviera que pagar impuesto relativos a los solares y a las hectáreas de trabajador; cada ejido fue visitado por representantes del gobierno y les fueron

¹⁴⁹ Considero que poco a poco han ido comprendiendo la dinámica en la que están insertos con otros actores, en función de diferentes niveles de proximidad y de conocimiento del otro; algunos están más cercanos físicamente y por ello los conocen mejor –Gob. Municipal y estatal-; otros son más lejanos y los conciben a través de los pocos elementos a los que tienen acceso –el gobierno federal o Fox son pensados a través de lo que aparece en las noticias en la televisión, los spots presidenciales, las pocas giras que hace cerca o cuando tienen la oportunidad de verlo personalmente-. Estos aspectos intervienen para modificar la credibilidad que tienen sobre los diversos personajes; obviamente tienen posibilidad de vigilar con más certeza lo que hacen los gobernantes municipales que los estatales y los federales, por lo tanto suelen tener mejor opinión de Fox que de sus gobernantes más cercanos.

planteadas las alternativas posibles, una de ellas era la disolución completa del ejido y la abolición de las autoridades ejidales, especificando en cada título de propiedad particular el número de hectáreas de que son dueños y las especificaciones sobre sus límites territoriales; en este caso se optaba por disolver por completo el orden y la dependencia comunitarios, y cada propietario tendría que ver sus asuntos directamente con la instancia gubernamental en turno. En el caso de ECII se optó por conservar las autoridades ejidales, así como también se decidió no especificar el número de hectáreas y las características limítrofes de cada territorio¹⁵⁰, sino que únicamente se especifica el porcentaje que les pertenece del total de hectáreas de todo el ejido. De esta manera se asumen también frente al gobierno como un cuerpo social que continúa asumiendo hasta cierto límite su propia regulación interna.

En términos generales lo que encontramos en este apartado donde se trata de la interacción entre ch'oles y kaxlanes en Calakmul, es la actualización en el presente de las relaciones desiguales que han existido desde que ambos grupos entraron en contacto hace varios siglos. En realidad los contenidos siguen siendo muy parecidos de aquéllos reportados en las investigaciones sobre Chiapas del siglo XX¹⁵¹, sólo que adaptados a la realidad contemporánea dentro de la cual se ubican como actores que actúan su propia resistencia, ya sea excluyendo de su territorio ejidal a los kaxlanes, a través de movilizaciones fundadas en relatos de tradición oral que pretenden recuperar el perdido orden cósmico unificador, a través del enfrentamiento con el estado en demanda de servicios básicos, a través del uso activo del poder de que disponen a través de la negociación y el voto, o censurando a quienes osan acercarse demasiado a la cultura del kaxlan. En este sentido existe una lamentable continuidad histórica que no ha alterado demasiado el sentido de la relación entre ambos grupos.

¹⁵⁰ Me comentaron que el motivo para no hacer estas especificaciones fue evitar los enfrentamientos, pues se hubieran tenido que medir los terrenos rigurosamente por algún ingeniero, y como actualmente existen imprecisiones sobre los límites seguramente la gente no hubiera estado contenta al ver que tal vez le quitaban un pedazo de terreno que hasta ese momento habían considerado como propio.

¹⁵¹ Como dice José Alejos en su análisis sobre las relaciones entre ch'oles y kaxlanes en el norte de Chiapas de 1914 a 1940: “para los ch'oles, el que los ladinos sean mañosos significa no sólo que engañen y roben haciendo trampas en los negocios, sino que son astutos, buscan la ganancia, conocen técnicas y máquinas, saben relacionarse y conducirse en el mundo ‘de afuera’. Eso es lo que los hace ‘kaxlanes’”. (1999:100-101).

CONCLUSIONES

Para acceder a la construcción de la identidad, el punto de partida de este trabajo fue la pregunta sobre la fundación del ejido, qué sistema de relaciones fue creando el orden simbólico en ese nuevo espacio-tiempo, cuáles fronteras fueron delimitadas en la construcción del *nosotros* que gradualmente se puso en escena y cómo se logró esto, cuáles fueron las principales alteridades con las que los ch'oles establecieron el diálogo que les permitió construirse a sí mismos como algo reconocible como propio pero distinto del resto, cómo fueron formuladas dichas relaciones –en cuáles prácticas culturales y discursos– y cómo se estableció a partir de esto el ordenamiento social de las alteridades de acuerdo con su proximidad o lejanía respecto de este grupo. Esto fue planteado desde una perspectiva relacional entre el nosotros y el otro, la cual permite disolver la dicotomía tradicional en la que se fundamenta la identidad social -donde identidad y alteridad son considerados opuestos-; sin embargo, la perspectiva de este trabajo asume que la presencia del que el *otro* está en el *nosotros* y viceversa, es decir, ambos están constituidos por la alteridad. Dentro del diálogo con el *otro*, el *nosotros* se transforma y se constituye; el *otro* no está fuera de aquél, sino que forma parte de su propia dinámica interna, existe también a través de lo que el *nosotros* reconoce de sí mismo; al ver al *otro* el *nosotros* se mira a sí mismo y viceversa, existe un reflejo constante. El diálogo yo-otro se comprende a través de tres relaciones que interactúan dinámicamente entre sí, a partir de las cuales se construye la identidad, ya que cada una aporta una perspectiva distinta: yo para mí, yo para otro y otro para mí.

El segundo capítulo hace un recuento histórico que permite contextualizar el inicio de la problemática de la población estudiada, así como establecer relaciones históricas más amplias que fundamenten la comprensión del problema. El tercer capítulo está enfocado a plantear respuestas dentro de la temporalidad de la fundación del ejido, donde se establecen ciertas relaciones fundamentales¹⁵² que definirán el curso de la historia de la comunidad: con el mundo kaxlan, con lo sagrado y con Chiapas; a partir de esta tríada es posible articular numerosos elementos de la cultura y de la historia de este grupo, al mismo tiempo que nos vuelve accesible el proceso de apropiación simbólica del nuevo territorio, ya que éste se deriva justamente de puesta en escena de estas tres relaciones. A lo largo de este planteamiento se recupera una

¹⁵² Esto no implica que no existan otras relaciones importantes, sin embargo considero que en estos tres elementos se sintetiza la parte fundamental de la identidad de los ch'oles carmelitas.

construcción unificada del *nosotros*, ya que los albores de la vida en comunidad pudieron existir precisamente por la ausencia de discrepancias importantes entre los nuevos habitantes. Lo que se expone en este apartado en la relación que se estableció de facto en lo inmediato con las nuevas condiciones de vida: el territorio se transformó de caos en cosmos (Eliade,1988) a través de la inauguración de la relación de reciprocidad con las deidades dueñas y habitantes de ese espacio, eligiendo a una santa patrona, erigiendo la iglesia y las cruces en los yacimientos de agua, trayendo imágenes de los principales Señores para realizar las fiestas, trazando calles y milpas; también se delimitó el espacio territorial del ejido como propio de los ch'oles dejando fuera a la amenaza del kaxlan; asimismo se ordenó el tejido social al incorporarse los recién llegados –provenientes de distintas comunidades originarias- a una estructura subyacente que debía ser reproducida, cada individuo recuperó su lugar en el nuevo contexto y fue reconocido como ser social justamente por ocupar dicho lugar frente al resto, los valores que ordenaban la vida del ejido era reconocidos intersubjetivamente.

El cuarto capítulo aborda la relación con Chiapas, configurada en tanto pasado idealizado e inalcanzable, aunque también como amenaza a la continuidad cultural e histórica experimentada en sus habitantes. Con Chiapas se experimenta una relación ambigua y paradójica, las montañas del norte están envueltas de sueños dulces pero también de dolor y angustia, es un espacio que dejó de estar presente en la vida cotidiana de su gente para siempre, junto con sus recursos naturales, sociales y simbólicos; ahora sólo se regresa de vez en cuando para avivar el fuego que sólo se encuentra en el origen, en el Santuario del Señor de Tila se encuentra entera la fuerza que mantiene vivo al mundo y a ella se debe acudir periódicamente para que el cosmos calakmuleño no perezca. En ciertos sentidos Chiapas se sigue actualizando de acuerdo con la información que llega a través de las redes familiares, es sabido que allá perdura la violencia y que se ha perdido también la religión tradicional. Chiapas como alteridad en relación con la cual se definen, diálogo sobre sí mismos, sobre la historia que los constituye, que reconocen como propia y que se empeñan en conservar, que actúan en su vida cotidiana aunque a tantos kilómetros de distancia y en un hábitat tan distinto.

Los siguientes capítulos están sumergidos en el devenir de la comunidad; el objetivo es comprender el curso que siguieron estas relaciones en las siguientes décadas llenas de transformaciones importantes, en cuyo tiempo apareció la disidencia entre los habitantes del

ejido modificando la dinámica interna así como su relación con el exterior; la presencia de grupos con distintas prácticas y discursos plantea una problemática que mantiene al ejido en una tensión constante, la cual se encuentra dibujada en el quinto y sexto capítulos. Esta tensión se refleja en la relación con lo sagrado, entendida esta alteridad de distinta manera desde la perspectiva de la tradición o desde las religiones protestantes, y por lo tanto la relación que cada uno mantiene, dibujándose también de manera diferenciada el *nosotros* ch'ol interlocutor de dicha relación. Esto plantea distintas fronteras de identidad en cada grupo, distintas prácticas, expectativas, motivaciones, distinta concepción del mundo y distinta concepción del ser actuante dentro de dicho mundo.

Sin embargo, la relación con lo sagrado está determinada a su vez por la relación histórica entre ch'oles y kaxlanes, ya que los grupos protestantes que llegaron al ejido contribuyeron a introducir elementos del modo de vida del kaxlan, debilitando la raíz unificada de la tradición cultural ch'ol. A pesar de haberlos dejado fuera del territorio del ejido, la presencia del kaxlan ha ido cercando progresivamente la cultura ch'ol a través de múltiples influencias –la televisión, la migración, la educación, la religión, la política-, manifestándose en la dinámica interna del ejido en la cual todos participan, algunos intentando detener la disgregación a través de la recuperación de los valores centrales de la cosmovisión, otros que se precipitan hacia los valores y necesidades del mundo del otro, todos participando de la tensión que implica la relación con un otro que amenaza, devalúa, desintegra; dentro de esta relación de poder resulta sumamente difícil para los ch'oles carmelitas resolver la pregunta ¿cómo integrar lo nuevo sin perder lo más valioso?

Es así como finalmente llegamos a la perspectiva de la comunidad desde el presente de sus actores, la cual resulta el punto de partida de la investigación, pues es en este tiempo donde se encuentran ancladas las interpretaciones que tienen los protagonistas sobre sí mismos y sobre su historia. Posicionada en este contexto contemporáneo también me encuentro yo, como observadora y escucha de los mismos, presentando una de las interpretaciones posibles sobre el mundo simbólico de este ejido.

Los ejes temáticos de esta investigación (lo sagrado, Chiapas, el mundo kaxlan) se desarrollan en el mundo social dentro de un continuo cultural e histórico, ha sido únicamente con

finés analíticos que he procedido a trazar límites entre ellos; de hecho a lo largo del trabajo se puede apreciar cómo estas relaciones se interpenetran constantemente. La relación ch'ol-kaxlan determina también en cierta medida la relación de los ch'oles con lo sagrado, así como también influye en su dinámica comunitaria y en su relación con Chiapas, lo cual también sucede en el sentido inverso; asimismo el 'adentro'¹⁵³ se confunde con el 'afuera' cuando éste se hace presente en las disputas internas y logra dividir a los miembros del ejido; la relación de los diferentes grupos internos está delimitada por el diálogo que establecen tanto con los kaxlanes, con lo sagrado y con Chiapas; existe un diálogo entre diferentes temporalidades o momentos históricos y entre distintas posiciones dentro del sistema de relaciones. En realidad todas estas interacciones suceden simultáneamente dentro de un complicado diálogo donde los actores se posicionan al mismo tiempo frente a diversas alteridades –lo cual modifica la concepción que tienen de sí mismos y de los otros-, de tal forma que en función del contexto en que se encuentren los actores (es decir, quiénes sean éstos, con quién se estén relacionando, con qué objetivos o qué pretendan intercambiar) se realizan diferentes interpretaciones y surgen distintas categorías que nombran los procesos de identidad; sin embargo, este proceso no es tan inestable como podría parecer, ya que los significados y las prácticas no cambian tan rápidamente, ni lo hacen de la misma manera en todos los grupos que integran al ejido.

Los capítulos son complementarios entre sí pues existen elementos culturales que atraviesan estas tres relaciones pero que no han sido tratados de manera particular, sino transversalmente –como la relación con el territorio, con la tierra, la agricultura o el tema del agua-; esto se hizo con el fin de poner en relevancia que la cultura se manifiesta como un fluido donde todos sus elementos están articulados entre sí. Esto mismo sucede con la identidad: dentro del fluido de la historia y de la cultura son planteados contextos particulares en los cuales los grupos sociales retoman algunos elementos particulares desde cierta perspectiva, lo cual les permite posicionarse de cierta manera frente a las alteridades, con ciertos objetivos que pretenden beneficiarlos. Como plantea Bourdieu (1995), desde su posicionamiento relacional, los agentes –individuales o colectivos- despliegan estrategias que buscan favorecerlos, ya sea manteniendo o transformando el sistema de relaciones en que se encuentran sujetos.

¹⁵³ Me refiero al ámbito de relaciones intracomunitarias, el cual tenía como objetivo -cuando se fundó el ejido- mantenerse lo más aislado posible de la influencia externa y pretendía controlar las posibles disidencias a través de la fuerza de la tradición.

La dinámica de la identidad constituye estas posibles estrategias, ya que implica la organización y activación de prácticas o discursos que posicionan a los grupos dentro del sistema de relaciones con las alteridades, marcando fronteras de diferenciación que a su vez afectan la interacción entre los grupos. En el caso particular de los ch'oles carmelitas, considero que sus prácticas y discursos manifiestan su voluntad de seguir existiendo socialmente de la manera que ellos consideran legítima, pues a pesar de que tuvieron que alejarse de algunos elementos muy importantes de su tradición han tenido la capacidad de ser flexibles al reconstruir una identidad nueva y propia, poniendo en relevancia otros discursos y prácticas, o interpretando sus nuevas circunstancias desde otra perspectiva. Sus prácticas son manifestación de una lucha por la resistencia y por la conservación de su autonomía, frente a todos los procesos culturales y cambios que amenazan con diluir su grupo social, planteados desde su relación con el 'exterior' - con las prácticas y significados surgidos desde el 'mundo kaxlan'-, pero significados y actuados también en la propia dinámica intracomunitaria, de ahí la mayor gravedad del asunto.

Desde el origen del ejido han existido distintas construcciones del *nosotros* ch'ol calakmuleño y del *otro* que han sido configuradas en distintos contextos, es decir, planteadas por distintos actores los cuales estaban ubicados en distintos ejes axiológicos y en distinta posición dentro del sistema de relaciones, persiguiendo distintos objetivos, dialogando de distinta manera desde y con su historia y la del grupo, construyendo distintas interacciones con distintas alteridades que los interpelan, constituyen y transforman. Esto implica que las fronteras entre identidad y alteridad surgen en contextos específicos de interacción, por lo tanto son dinámicas y relativas; asimismo se encuentran basadas en distintas interpretaciones de algunos elementos culturales de los grupos. La presencia de la alteridad es insoslayable para la configuración de la identidad, es justamente dentro de la relación que se establece entre ambos como surge ésta.

La tesis aborda desde la microhistoria uno de los procesos simbólicos cruciales que se están llevando a cabo en las comunidades indígenas del país: la construcción de su identidad en el mundo contemporáneo, donde existe el riesgo latente de ser absorbidos por la cultura dominante y desintegrarse, dejar de ser unidades culturales alternas, otras. Las recientes movilizaciones indígenas encabezadas por el EZLN han puesto de manifiesto ante el resto de la sociedad la grave problemática que enfrentan actualmente la mayoría de los grupos indígenas del país, ya que cotidianamente se ven despojados de sus territorios y de sus recursos naturales,

siendo reducidos a condiciones sumamente graves de pobreza; mientras tanto existe una tendencia generalizada y omnipresente que moviliza a la gente a los ámbitos urbanos y a la producción capitalista, ya que es ahí donde aparentemente encuentran mejores posibilidades para sobrevivir. Sin embargo, los dueños del capital aumentan su riqueza y poder ante la vista cómplice del gobierno, de la misma manera como sucedía en Chiapas en el siglo pasado con los dueños de la tierra. En estas condiciones resulta un reto la conservación de la tradición y de la identidad de manera diferenciada del grupo dominante.

Lo que priva es una ideología que tiende a homogeneizar a individuos y grupos atentando contra cualquier perspectiva disidente, los ch'oles en Calakmul son un pequeño ejemplo de cómo se vive esta situación en uno de los rincones más lejanos del país; la gente de ECII se ha visto cercada progresivamente por la presencia de la ideología dominante, la cual ha ido minando paulatinamente algunos de los más sólidos pilares de la cultura de este grupo, principalmente promoviendo el cambio en las nuevas generaciones. Sin embargo no todo está perdido, la sociedad ch'ol tiene fuertes mecanismos que le permiten enfrentarse dignamente en esta lucha, siendo una de sus mayores virtudes la plasticidad o flexibilidad para plantear las categorías que delimitan las fronteras identitarias, incorporando la disidencia intracomunitaria pero al mismo tiempo reconociendo elementos comunes que salvaguardan la existencia de un mismo cuerpo comunitario. En la medida en que logren tolerar e incorporar dentro de su dinámica interna tanto las diferencias como las semejanzas manifiestas en las prácticas y significados propios de cada grupo, podrá existir un equilibrio dinámico que les permitirá continuar identificándose como una misma entidad social –*el nosotros*- diferenciada del exterior tan temido –dentro de ciertos límites tolerables por todos-; esto debido a que las circunstancias actuales son sumamente complicadas y no se ven perspectivas para un cambio favorable en el diálogo con quienes detentan el poder.

Una pregunta me surge continuamente dentro de este contexto. ¿Cuál es el papel de los investigadores sociales -como los antropólogos- ante esta situación, la de cronistas de la historia? Mi intención en este trabajo ha sido intentar mirar conscientemente desde la comprensión hermenéutica, con una apertura hacia la comunicación, con una pretensión de escucha que no imponga mis prejuicios a la palabra del otro, asumiendo que éste tiene mucho que enseñarme sobre su mundo –que es distinto del mío y tan valioso-, que se trata de una comprensión del mundo basada en una lógica y en un sentido, al igual que el mío, sólo que desconocido para mí.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, L. 1990. *Los municipios de las fronteras de México I. El medio ambiente*. México: Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Centro de Ecodesarrollo.
- Alejos, José. 1994. *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: UNAM.
- 1999. *Ch'ol/ kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México: UNAM.
- (editor). 2006. *Dialogando alteridades: identidades y poder en Guatemala*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.
- Auge, Marc. 1996. *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Bajtin, Mijail. 1986. *Problemas estéticos y literarios*. La Habana: Editorial Arte y literatura.
- 2003a. *La estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- 2003b. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.
- y Pavel Medvedev. 1994. *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.
- Barkin, D. 1978. *Desarrollo regional y reorganización campesina. La Chontalpa como reflejo del problema agropecuario mexicano*. México: Nueva Imagen.
- Barrera Vázquez, A. 1980. *Diccionario Maya CORDEMEX*. Mérida: Ediciones CORDEMEX.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo y CONACULTA.
- (Entrevista con Loïc Wacquant). 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo: México.
- 1999. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Braudel, Fernand. 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Chenaut, Victoria. 1997. Migración, frontera y etnicidad: el caso del Río Hondo, Quintana Roo. En: Leyva y Ascencio (editores). *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Consejo Interamericano Económico Y Social, C.I.E.S. 1959. *Colonización y cooperativas*. Washington, D.C.: Secretaría General, Organización de los Estados Americanos- Unión Panamericana.

- Eliade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- . 2004. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Fort, Odile. 1979. *La colonización ejidal en Quintana Roo. Estudio de caso*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- García de León, Antonio. 1979. Lucha de clases y poder político en Chiapas. En: *Historia y sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*. No. 22 México: Segunda Época.
- . 1985. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomos 1 y 2. México: Era.
- Geertz, Clifford. 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto. a) *Cultura, política e identidad*. Mimeo, s/f.
- . b) *Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu*. Mimeo, s/f.
- . 1994. “Apuntes para una teoría de la región”. *Culturas Contemporáneas*, Vol. VI, núm. 18, Pp. 165-173.
- . 1996. “Territorio y cultura”, *Culturas Contemporáneas*, Época II / Vol. II, núm. 4, Pp. 9-30.
- Gobierno Del Estado De Campeche. 1997. *Calakmul: Volver al sur*. Campeche.
- . 1999. *Estudio para la integración y tramitación para la creación del Municipio de Calakmul, Campeche*. México.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario H. Ruz (editores). 1992. *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México: UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gurri, Francisco. 1998. *Ecología de poblaciones mayas y poblaciones migrantes de Calakmul*. Protocolo del proyecto presentado a CONACYT. Mimeo.
- Gutelman, M. 1977. *Capitalismo y reforma agraria en México*. México: Era.
- Haenn, Nora. 1998. *The government gave us the land: Political ecology and regional culture in Campeche, México*. Ph.D. Thesis. USA: Indiana University.
- . 1999. “Risking environmental justice: culture, conservation and gobernante at Calakmul, Mexico”. En: Eckstein, Susan y Wickham-Crawley, Timothy. (Eds.). *Social Justice in Latin America*. USA: University of California Press.
- Heuer, F. 1945. *La industria del chicle*. México: UNAM

- <http://www.conanp.gob.mx/transparencia/doc/juridico/decretos/RB/Montes-Azules12ene78.pdf>
- <http://www.campeche.gob.mx/nuestroestado/Mapa/mapa.htm>
- <http://www.mundoaldia.com/mexico/mapas/chiapas.gif>
- Imberton Deneke, Gracia María. 2002. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad ch'ol*. México: UNAM.
- Kay, Daisy. 1979. *Legumbres alimenticias*. España: Acribia.
- Krauze, Enrique. 1999. “El Profeta de los Indios”, en la Revista *Letras Libres*, Enero 1999, No. 1, México.
- Lenkersdorf, Carlos. 1999. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: SXXI editores.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio. 1996. *Lacandonia al filo del agua*. México: FCE, UNAM, CIESAS.
- (editores). 1997. *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Lisbona, M; Rivera, C; García, M; Sánchez, I; Meza, S. 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México: UNAM, CIESAS, COCyTECH, Secretaría de Gobernación.
- López Austin, Alfredo. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Broda, Joana y Jorge Félix-Báez, coords. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE y CONACULTA.
- y Leonardo López Luján. 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México, FCE, Fideicomiso Historia de las Américas.
- Morán, Luis. 1999. “Ilegalidad, estereotipos y discriminación de los inmigrantes: contextos ideológico- culturales en México, Alemania y Estados Unidos”. Ponencia presentada en el *Segundo coloquio internacional sobre migración y desarrollo: migración, transnacionalismo y transformación social*. <http://www.migracionydesarrollo.org>
- Nelson, M. 1977. *El aprovechamiento de las tierras tropicales en América Latina*. México: Instituto Latinoamericano de Planeación Económica y Social, Siglo Veintiuno Editores.
- Nolasco, M; Molina, V. Y Bravo, M. 1990. *Los municipios de las fronteras de México III. Población, cultura y sociedad*. México: Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Centro de Ecodesarrollo.

- Ochoa Muñoz, Karina. 2005. *Buscando la tierra llegamos*. Tesis de maestría en Desarrollo Rural. México: UAM Xochimilco.
- Pacheco Cruz, S. 1958. *Diccionario de la fauna yucateca, 1*. México: Edición Mérida-Yucatán.
- Pennington, T. D. Y Sarukhan, J. 1998. *Árboles tropicales de México*. México: UNAM, Ediciones científicas universitarias, Instituto de Ecología.
- Ponce Jiménez, M. 1997. La colonización de Campeche: los caminos del chicle. En Leyva y Ascencio (editores). 1997. *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Registro Agrario Nacional. *Expediente sobre Nuevo Centro de Población Ejidal*, No. 22/ 122. El Carmen, 1974.
- Restrepo, Iván. 1986. *El paraíso fraccionado*. México: Universidad Veracruzana.
- Restrepo, Iván y Eckstein, S. 1975. *La agricultura colectiva en México*. México: Siglo XXI.
- Reyes Ramos, María Eugenia. 1992. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas. 1914-1988*. México: UNAM.
- Rovira, Guiomar. 1997. *Mujeres de Maíz*. México: Era.
- Ruz, Mario Humberto (editor). 1990. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Volumen III. México: UNAM.
- Salazar Peralta, Ana María. 1988. *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México: UNAM.
- Schneider, David. 2004. *The psychology of stereotyping*. Guilford Press: Nueva York y Londres.
- SEMARNAP. 2000. *Programa de manejo de la Reserva de la Biosfera de Calakmul*. México: Instituto Nacional de Ecología.
- Simmons, A.; Díaz-Briquets, S.; Laquian, A. 1978. *Cambio social y migración interna*. México: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Stafford, K. Y Crespi, J. 1996. Breathing life into the biosphere. *Americas*, mayo-junio. Vol. 48, No. 3, 8pp.
- Szekely, Miguel y Restrepo, Iván. 1988. *Frontera agrícola y colonización*. México: Centro de Ecodesarrollo.

- Toledo Tello, Sonia. 1999. *Fincas, poder y cultura en Simojovel*. Tesis de maestría en antropología social. San Cristóbal de las Casas. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Vadillo, Claudio. 1999. *Estructura social y cultural en la región de Laguna de Términos, durante la coyuntura chiclera en Campeche: 1890-1947*. Tesis para optar por el grado de Doctor. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Voloshinov, V. 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Warman, Arturo. 1985. *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas*. México: UNAM.