

LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE GIRARD EN LA ETNOGRAFÍA ACTUAL RETOS TEÓRICOS Y DESAFÍOS EMPÍRICOS

MICHAEL ROLLAND, OP *

RESUMEN

Esta ponencia pretende iluminar la teoría girardiana de la imitación desde la perspectiva crítica de una reciente investigación etnográfica sobre los mayas Tsotsiles Chamula de Chiapas, México. La hipótesis girardiana del “deseo mimético” presenta muchas posibilidades para explicar conflictos sociales y culturales, especialmente aquellos que surgen de manera “intra-étnica”. Además, ofrece posibilidades de entender mejor el desarrollo de ritos o rituales, o costumbres y tradiciones como expresiones miméticas importantes elaboradas para controlar la potencia o la fuerza generativa de mimesis cuando aumentan los conflictos comunitarios. Sin embargo, la teoría de Girard suscita muchas críticas desde la antropología científica, contra las grandes teorías que pretenden explicarlo casi todo; y desde el ámbito de la antropología socio-cultural académica. En este marco, esta ponencia advierte sobre qué hace falta en los actuales estudios de campo: primero, cómo documentar de manera empírica las indicaciones de la fuerza interactiva de la mimesis; y, segundo, cómo poner a prueba la hipótesis de Girard, la que parece ser la elusiva, pero muy influyente variable del “deseo mimético.”

Palabras clave: Girard, etnografía, deseo mimético, antropología, estudios de campo.

* Candidato al doctorado en Antropología socio-cultural en School of Social Change and Human Evolution en Arizona State University. Con la colaboración de Juan Manuel Vásquez de la Torre, UNACH, Chiapas, México. Para esta versión, también, estoy muy agradecido con: Pablo Romo Cedano, y Sócrates Trujillo Preciado. La investigación de campo se llevó a cabo con la cooperación de los estudiantes: Angelina Díaz Ruíz, Sebastián Pérez López, Manuel Hernández de la Cruz, Dominga López Pérez, Mariano Ruíz Gómez, y Romana Lorenza Gómez Díaz. Recibido: 06.11.10 Aceptado: 14.12.10

**GIRARD'S ANTHROPOLOGICAL
PERSPECTIVE IN CURRENT
ETHNOGRAPHY
THEORETIC CHALLENGES AND
EMPIRICAL DARES**

MICHAEL ROLLAND, OP

ABSTRACT

This lecture aims to illuminate the girardian theory of imitation from a critical perspective of a recent ethnographic research on the mayas Tsotsiles Chamula, from Chiapas, México. Girardian hypothesis of “mimetic desire” presents many possibilities to explain social and cultural conflicts, especially those arising in an “intra-ethnic” way. It also offers opportunities to better understand rites or rituals developments, or customs and traditions as relevant mimetic expressions developed to control the power or the generative force of mimesis when communitarian conflicts increase. However, Girard’s theory raises strong criticism from a scientific anthropology, against major theories attempting to explain almost everything; and from the academic space of socio-cultural anthropology as well. From this framework, this paper warns about what is needed in current field studies: first, how to document empirically relevant indicators of interactive power of mimesis and, second, how to test Girard’s hypothesis, namely: what be the elusive but very influential variable of “mimetic desire”.

Key words: Girard, ethnography, mimetic desire, anthropology, field studies.

1. Introducción

APROVECHO LA APERTURA DE ESTE SEMINARIO girardiano latinoamericano para presentarles una perspectiva antropológica, en la que exploraré retos teóricos y desafíos empíricos. A partir de esta perspectiva trabajaré en dos rumbos: por un lado, quisiera mostrarles algunos aspectos de mi investigación de campo con los mayas Tsotsiles Chamulas de Chiapas, México; y, por otro lado, quisiera presentarles una reflexión sobre la perspectiva girardiana desde un punto de vista crítico de las ciencias sociales, como muchos lo hacen hoy en día¹.

En Chiapas estoy llevando a cabo un estudio etnográfico. Tal investigación gravita en torno a la búsqueda de datos a través de los métodos cualitativos más conocidos de la antropología cultural: la observación participante, encuestas o sondeos, entrevistas semi-formales, revisión de documentos comunitarios, entre otros. Con el apoyo de las comunidades Chamulas y de mi pequeño equipo de ayudantes, mi investigación continuará hasta agosto 2010 cuando regrese a la Universidad Estatal de Arizona (ASU).

La meta y el objetivo de mi investigación etnográfica no es algo, digamos, ¡muy sencillo! Sólo pretendo, con métodos cualitativos y dentro de un contexto concreto, comprobar una hipótesis de René Girard. En esta ponencia les presento algunas inquietudes intelectuales sobre la necesidad de contar con un análisis empírico que considere el fenómeno de la mimesis en conflictos étnicos, especialmente en lo que tiene que ver con el conflicto o la violencia intra-étnica. Para comenzar a hacer un estudio etnográfico de este tipo, hay que pensar en el fenómeno de la mimesis (la interacción imitativa) como un factor o como una variable independiente clave para influir muchas otras variables que generan conflictos dentro o entre comunidades o grupos.

Tomando en cuenta la mimesis como una variable independiente, como la hipótesis presupone, pretendo evidenciar si las conductas y

¹ Esta investigación de campo tiene como fin recoger datos etnográficos para la elaboración una disertación doctoral en la Universidad Estatal de Arizona (ASU), en La Escuela de Evolución Humana y Cambio Social (SHESC). El título tentativo de la tesis es “Conflicto, identidad étnica y mimesis social entre los mayas Tsotsiles Chamulas.”

las interacciones imitativas tienen algún impacto, efecto o repercusión en el comportamiento o en la configuración de lo que son las variables dependientes. Ahora bien, ¿cuáles son los factores dependientes que estoy tratando de observar? Por separado o en correlación, son los factores materiales y los factores psico-sociales². Busco datos en una zona específica en los Altos de Chiapas y me enfoco en cuatro comunidades indígenas rurales ubicadas cerca de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Las cuatro comunidades parecen tener mucha semejanza en sus formas de vida, y una gran similitud en cuanto a su sentido “étnico”, es decir, en cuanto a su identidad en aquello que significa ser “indígena” y ser “chamula”, incluso tanto como ser mexicano.

Viviendo en una comunidad y observando de cerca a los chamulas como antropólogo (y como un sacerdote o agente de pastoral local), mi idea inicial era buscar indicadores que reflejaran conductas o interacciones imitativas. Esperaba encontrar interacciones sociales dentro y entre una y otra comunidad, y así obtener datos para comprobar o no algunas afirmaciones importantes de la teoría mimética donde se supone que el deseo humano es, de una u otra manera, siempre “mimético”. La mimética en este contexto se refiere a dos niveles de abstracción: la primera es la etnogénesis donde las interacciones generan un sentido colectivo de identidad y pertenencia; la segunda es la psico-social donde las interacciones entre seres humanos crean realidades, o, mejor, un sentido de la realidad, a través de imitaciones que representan lo que se percibe sobre lo que es supuestamente original. Vivo pues con una familia chamula en el ejido Santo Domingo (pseudónimo) con el fin de averiguar si, primero, la teoría del “deseo mimético” es algo verificable o real en el sentido de la ciencia positiva; y, segundo, para minar si es una teoría útil y viable para guiar la etnografía hoy y en el futuro.

² La ‘mímesis’ como variable independiente y como factor clave de motivación que influye en las personas para que se den relaciones sociales, es algo que no se ha considerado previamente como marco para el estudio etnográfico. La consideración de la ‘mímesis’ como influencia en el comportamiento de co-variables, puede ayudar a explicar la dinámica social aparentemente más indeterminada en el juego de los conflictos intra-étnicos.

Los chamulas de Chiapas, México

LOS TSOTSILES CHAMULAS SON EL GRUPO ÉTNICO MÁS GRANDE de todos los Tsotsil hablantes que pertenecen a la raíz mayense de Mesoamérica. Según algunos investigadores de la región, se puede calcular el número de población en cerca de 100.000 personas (Gossen, 1999: 189ff). La mayoría de este grupo maya pertenece a un municipio libre e indígena que se llama San Juan Chamula, territorio que colinda con la famosa ciudad colonial San Cristóbal de Las Casas (Pérez López, 1997)³. Los que viven fuera del municipio de San Juan Chamula pertenecen a otros municipios, y muchos de ellos habitan en zonas rurales que están organizadas en ejidos, rancherías o tierras comunales.

A lo largo de los últimos 500 años los pueblos indígenas de México, pero especialmente los mayas, han luchado para defender o recuperar aquellos fragmentos de su herencia histórica que sobrevivieron, y lo han hecho reconstituyendo identidades con expresiones creativas de cultura, tradición y costumbres, —aunque de manera desintegrada (Carmack, Gasco y Gossen, 2007; Chance, 1990; Irribarren, 1980). Los mayas chamulas han podido sobrevivir porque se han acoplado a varios estilos o regímenes de autoridad y gobierno, aprendiendo varias estrategias para poder dirigir a sus comunidades (Gossen, 1986). Así empezaron con una serie de batallas difíciles contra los conquistadores en 1524. Después tuvieron que aguantar casi tres siglos de opresión colonial, que incluye lo que fue “las buenas noticias” de una evangelización basada en la política económica dirigida en gran parte por los frailes dominicos. También, en el tiempo poscolonial y el tiempo de luchas de independencia entre liberales y conservadores, los chamulas pudieron sobrevivir al gran abuso y explotación de su fuerza laboral. A pesar de todo, los chamula han logrado su propia manera de ejercer un sentido de autonomía a través de las políticas corporativas que fue, y en gran parte es todavía, el poder de caciquismo. Esto ha sido muy obvio en las políticas de poder generadas por 7 décadas de control socio-

³ De acuerdo con los resultados que Pérez López presentó el II Censo de población y vivienda en el 2005, en el municipio de San Cristóbal de Las Casas habitaban ese año cerca de 135.981 personas, de las cuales 47.890 hablaban alguna lengua indígena. La mayoría de la población indígena que vive en San Cristóbal de Las Casas pertenece a familias originarias de San Juan Chamula o a otras comunidades relacionadas a Chamula <http://www.inafeld.gob.mx/templates/enciclo/chiapas/municipios/07078a.htm>

cultural por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Este partido representaba una matriz de gobierno a través de una política clientelista (sistema extraoficial de intercambios de favores, concesiones,...) que mantuvo su dominio en México hasta los cambios iniciales del 2000 (Pozas, 1977; Gossan, 1974; Iribarren, 1980; López Meza, 2002; Robledo 1987; Rus 1994, 1995, 2005).

La hipótesis girardiana nos dice que el “deseo mimético inevitablemente genera conflicto social” (Fleming, 2004; Girard, 1987, [1977]2005; Livingston, 1992). Para las ciencias sociales, especialmente para la antropología, la teoría mimética representa una novedad (Casini y Antonello 2010; Casini 2006), en particular, como hipótesis sobre la conducta humana, pues es como un nuevo mapa para navegar en un gran territorio todavía desconocido (Gallese, 2009; Gebauer y Wulf, 1995; Kvasdshem, 1992; Potolsky, 2006). En el debate recurrente sobre las causas de los conflictos sociales, esta perspectiva abre un nuevo rumbo donde los pioneros avanzan para que otros puedan seguir. La novedad y lo atractivo de este posible camino, tal vez, es que la teoría mimética aplicada a un fenómeno muy humano, como es el “deseo”, indica que las causas de muchos conflictos puedan ser analizados en términos distintos, pero con una hermenéutica consistente.

Pasamos ahora a la segunda parte de la ponencia, y les invito a considerar las preguntas o indagaciones de mi investigación etnográfica sobre el fenómeno de la mimesis entre los chamulas de Chiapas.

2. Preguntas para guiar la investigación

INDAGACIONES: PREGUNTA CLAVE PARA ESTA INVESTIGACIÓN: ¿en qué medida hay pruebas, evidencias, o indicadores que puedan comprobar la hipótesis del deseo mimético?

Los conflictos sociales no siempre se reducen a causas materiales. En los conflictos intra-étnicos sus causas requieren una explicación no solamente material sino también psicológica y social; una explicación sobre las motivaciones que influyen en cómo se mueven los elementos materiales para generar o llevar un conflicto en contextos comunitarios. Las causas materiales no pueden ser entonces las únicas formas de explicación, aunque son, obviamente, un aspecto muy importante.

Las “causas materiales” que provocarían las relaciones conflictivas forzosamente tienen sus raíces en las interacciones humanas. Esto sugiere que no son las diferencias las que generan conflicto entre personas o sus grupos, sino el conflicto que es el que genera diferencias. En cierto modo, aunque no siempre determinante, los factores materiales (dinero, clase social, poder u oficio político, entre otros) están siempre en juego. Sin embargo, la cuestión es ¿qué cosa es lo que las pone en juego al principio?, y para los agentes involucrados, ¿de dónde viene su motivación, las ganas o los intereses de jugar lo material?

El factor mimético entre los agentes que participan en conflictos nos presenta un doble desafío intelectual. Por un lado, vemos que cuando hay interacciones conflictivas entre humanos, es muy probable que allí descubramos múltiples variables, especialmente distintos factores materiales que están en juego. No obstante, las motivaciones detrás de las interacciones de conflicto, se las toma mejor en cuenta cuando no están exclusivamente señaladas por los factores materiales, sino también por el factor emocional y psicológico del deseo. Según Girard, empujando desde atrás o halando por debajo de los conflictos sociales existe una conjunción dinámica: el “deseo” combinado con la “interacción imitativa”. Se puede formular así la relación: deseo + imitación = conflicto.

Según Girard (1978) cada vez que nos encontramos con la combinación deseo + mimética es muy probable nos resulte un estado en dinámica que es una fuerza formidable y eficaz que tendrá mucha influencia en —y a través de— las interacciones sociales. Los sujetos se atraen mutuamente a través de unos modelos y/o intereses, lo que Girard identifica como una motivación profunda y psicológica generada por fijarse en la manera de ser del ‘otro’ y cómo ve “los objetos del deseo”. Si en verdad es así, entonces deberíamos de estar en capacidad de hallar evidencias de ello. De manera empírica debemos de ser capaces de encontrar en dónde las interacciones nos muestran evidencias de una fuerza impactante⁴.

⁴ Empirismo, pero no tanto en su primer sentido filosófico que toma la experiencia como si fuera la única base de los conocimientos humanos, sino más en un segundo sentido —más razonable—, donde observamos cosas de la vida cotidiana, o un procedimiento de estudio-observación fundado en la práctica y la experiencia.

Por otro lado, es importante reconocer que esta conjunción de un deseo mimético produce y es producida por una enorme cantidad de similitudes, donde los actores tienden a copiar muchos intereses materiales, pero también los no-materiales de la emoción. Imitar, copiar, apropiarse y representar son acciones que se generan no de uno mismo sino desde otras personas (modelos, ejemplares).

Las principales preguntas de mi investigación son entonces: ¿cómo medir este fenómeno? ¿Cómo ver las dimensiones determinadas de lo que pasa miméticamente entre personas como los chamulas o entre cualquier otro grupo? ¿Cómo evaluar su efecto, su impacto, su influencia para ver si en verdad es un factor principal atrás de los conflictos interiores de comunidades? ¿Cómo evaluar su papel en lo que es el proceso de formar un sentido de identidad: quién soy yo, quiénes somos nosotros en relación con “ellos”, los demás de mi grupo, de mi pueblo, de mi comunidad?

Pasemos, entonces, a la tercera sección de la ponencia, para considerar mi trabajo de campo como una posibilidad de buscar datos adecuados para medir aspectos importantes del deseo mimético y su papel como motivador en los conflictos intra-étnicos.

3. Trabajo de campo: etnografía de interacciones miméticas

MI TRABAJO DE CAMPO SE ESTRUCTURA CON UN INSTRUMENTO PRECISO de dos vertientes que son el marco teórico de investigación y el trabajo de campo. Estoy indagando sobre la teoría mimética con métodos y herramientas conocidos de la antropología socio-cultural, es decir a través de la observación participante (observación cualitativa) y de entrevistas personales con los actores más importantes de la comunidad. La investigación también recoge información a través de una encuesta con la que tomo datos de una muestra significativa. La población escogida (el conjunto de todos los casos que concuerda con especificaciones tales como, los que son propietarios y/o ejidatarios o comuneros) representa una muestra de las cuatro comunidades. Muestra en la que se calcula cerca de 756 padres de familia, según la lista oficial de cada entidad. Aunque la encuesta ideal tomaría el 10% de esta población, esto implicaría que se entrevistarán a unas 76 personas. Este verano, junto con mi equipo de seis ayudantes Tsotsiles, apenas estamos terminando un pequeño estudio que muestra sólo el 3% de la población bajo estudio (aproximadamente 23

personas). La encuesta está hecha en Tsotsil en dialecto chamula y consiste en una variedad de preguntas que nos pueden ayudar a ver si es posible descubrir indicadores del fenómeno el “deseo mimético”, junto con otras preguntas que indican elementos socio-económicos y demográficos.

La encuesta como método de investigación, representa solamente una parte de lo que es una investigación etnográfica integral. Cuando se usa la encuesta junto con otros datos de observación y las entrevistas semi-estructuradas, encontraremos relaciones que nos pueden proporcionar indicadores complejos de cómo está funcionando ‘el deseo mimético’ como un gran factor de influencia o la variable independiente.

A continuación, les presento ejemplos del instrumento diseñado para el trabajo de campo; aunque, antes de hacerlo es necesario que les proporcione las definiciones de las variables que forman parte de la hipótesis mimética aplicada al contexto socio-cultural de los chamulas, y las propiedades de éstas, que pueden fluctuar y cuya variación es susceptible de medirse u observarse. Hecho esto encontrarán algunos ejemplos de las preguntas de la encuesta.

Definiciones conceptuales de las variables

LAS SIGUIENTES DEFINICIONES CONCEPTUALES TRATAN DE PRESENTAR algunas características del deseo mimético como un fenómeno interactivo y sus consecuencias (sus efectos). Pese a que estas definiciones son necesarias, veo que no son suficientes para puntualizar las variables de la investigación de tal manera que nos vinculen directamente con la realidad o con el fenómeno, o con una expresión integral de la mimesis y sus impactos. Después de exponer las definiciones conceptuales o constitutivas, paso explicar definiciones operacionales. Éstas últimas son definiciones que indican la manera de proceder para medir los “constructos” (objetos realmente existentes) relacionados con el deseo mimético, con el fin de facilitar la comprobación empírica y la verificación de la realidad social (los contextos concretos en los que viven los chamulas y muchos otros grupos o pueblos).

La variable independiente - mimesis

LA VARIABLE DE *LA MÍMESIS* COMO FENÓMENO INTERACTIVO Y SOCIAL se define con por lo menos unos tres factores; puede haber más, pero estos tres nos dan una idea suficiente de qué cosa buscamos, identificando así rasgos o características relacionadas que en conjunto tienen fuerza para influir en las interacciones humanas.

- Imitación. Se ve a personas copiándose unas a otras, o se manifiesta el intento de parecerse en el comportamiento, en las acciones o en las ideas —que originalmente no son propios— a otro individuo; o reproducir a través de la conducta una copia de lo original.
- Apropiación. Acción de tomar algo para uso propio; o solicitar alguna idea o valor que le pertenece a otro como si fueran propios. Se ve personas tomando para sí alguna cosa, haciéndose dueño de ella.
- Representación. Acción de hablar o actuar en nombre de alguien o de algo (un conjunto de valores, una ideología, costumbres, tradiciones). Una o más personas logran representar a alguien o a algo de manera particular; o generan una imagen o reproducción de alguien o algo, un símbolo o una idea.

Cuando se analizan las posibles relaciones entre los conflictos intra-étnicos y la formación de la identidad, y haciéndolo de una manera multifactorial, me inquieta saber varias cosas. En primer lugar, quiero saber de qué manera están realmente afectadas las variables dependientes, — que son los factores materiales o psico-sociales—. Según lo que pretende Girard (1965, 1977, 1978), él afirma que “el deseo mimético” es una coyuntura primordial que luego genera la rivalidad en cuestiones de conflictos sociales. La coyuntura representa un esfuerzo combinado donde el deseo (rasgo único del ser humano) junto con la dinámica interactiva que es la *mimesis* (conductas imitativas), funcionan de manera correlativa siempre. La coyuntura de lo que es el deseo mimético implica que dos o más variables se encuentran vinculadas.

Las variables dependientes

1. Factores materiales

- Poder/potencia. Las interacciones entre personas muestran que se ha copiado y por eso manifiestan influencias intereses políticos o religiosos. O se busca una situación o una posición, estatus o reputación como otros tienen en gobernar dentro de la comunidad o grupo(s).
- La posesión. La interacción de las personas muestra que se ha copiado lo que para otros es tenencia o propiedad de algo, poseer algo (por ejemplo, la cantidad de tierras en propiedad y trabajada, el número de hectáreas de tierras de cultivo asociado a una familia).
- El pecuniario. La interacción de las personas evidencia que se ha copiado lo que otros muestran en cuanto a lo monetario o en relación con el manejo del dinero, por ejemplo, monto de la deuda, la cantidad de ingresos de carpintería, el trabajo artesanal, u “otras” actividades generadoras de efectivo— como los ingresos adicionales de la migración relacionada con las remisiones.

2. Factores *psico-sociales*

- Las demarcaciones de “sí mismo-otros”, es decir, manifestar expresiones del “yo” y del “otro”, que son culturalmente representaciones significativas. Cuando se muestran identificaciones, por ejemplo, que representan el orgullo de uno o varios, orgullos en su propia capacidad y logros; puede ser el sentimiento sobre aquellos con quienes uno está vinculado o asociado; también, determinarse como distinto y, así se trate de cualidades o de posesiones, para ser ampliamente admirados; o solicitar una conexión, un vínculo o una interconexión, una interrelación o la interdependencia con alguien o con algún grupo que demarque distinción con otros grupos o personas.
- Demarcaciones de sí mismo-otros por “cercanía” —expresiones donde se muestra el resentimiento como motivo de la rivalidad— caracterizado como una forma de competencia o donde rivalizan por el mismo objeto, incluyendo el estatus social dentro de la comunidad, u objetos de valor cultural significativo.

- Demarcaciones de sí mismo-otros por “distancia” —demostrando expresiones de envidia— caracterizado como el deseo de adquirir la posesión, tener una cualidad, o “ser” otro tipo de persona o tener otro tipo de atributos deseables que pertenecen a otra persona, sea ésta como una figura histórica (modelo), o como una vida que es ejemplar: un vecino, líder de la comunidad.

Según la hipótesis de René Girard, siempre bajo estas interacciones está el factor fundamental del “deseo” y su mecanismo de “mímesis”. La hipótesis de René Girard afirma que es la mímesis la que afecta cómo actúan las variables dependientes, o más bien, el porqué y la motivación de los agentes que actúan a través de esas variables. Cuando el poder o el dinero entran en juego en la competencia entre dos individuos que representan a grupos diferentes, podemos decir que la tendencia de copiar a otros, o imitar sus intereses y deseos funciona como un motivador.

Ver, fijar y desear en lo que tiene o lo que representa ‘el otro’ o ‘los otros’ afecta la manera de relacionarse. ¿Pero qué pasa cuando las relaciones son demasiado estrechas, la semejanza y la similitud son demasiado cercanas o demasiado intensas y exactas? No es como nos dice el famoso proverbio: la familiaridad genera desdén o desprecio. Así son las relaciones por los celos, envidias y resentimientos. Se genera desde la familiaridad y no desde el desconocimiento.

Se puede ver un dato interesante de la mímesis en la historia del pueblo chamula. En las maneras de actuar de los “jefes políticos” o caciques (en Tsotsil *spas mantal bankilal*) es notable la interacción de simulación en el ámbito del poder político dado que está vinculado con las dimensiones culturales y religiosas, y con las formas tradicionales de la costumbre. El papel de los caciques ha crecido a través de reproducir una “imagen” del indio según la “imaginación” del Estado mexicano y otras influencias como, por ejemplo, políticas de identidad y de diferencia promovidos por la antropología y el indigenismo, los partidos políticos, o los esfuerzos evangelizadores de la Iglesia (Chiapas: El Factor Religioso, 1998). También, vale la pena mencionar la influencia de la industria de turismo al promover una mímesis de la mímesis en lo que es hoy en día la “imagen” del indio (Castellanos Guerrero, 2008; Machuca, 2008; Meyer, 2001; Van de Berghe, 1994).

Históricamente, se pueden observar muchas reproducciones o imitaciones en el desarrollo del pueblo chamula (como de otros pueblos, sean indígenas o no). Varios académicos han intentado destacar eventos y procesos de apropiación al respeto (Bricker, 1981; Earle, 1989; García Méndez, 2008; Gossen, 1989a, 1993). El desarrollo del caciquismo de estilo mestizo tiene su aspecto imitativo desde los años 30, por el tiempo del presidente Cárdenas en el siglo XX (Rus, 1994, 1995, 2005; Rus y Collier, 2003). Para la mayoría de chamulas, hasta el presente, ha sido muy fuerte su necesidad de identificarse con el partido oficial del PRI (Partido Revolucionario Institucional), y de una manera similar o incluso más es su identificación con las formas tradicionales de la religión católica (especialmente sus peculiaridades pre-Vaticano II). Estos dos aspectos de identidad, ser priista y católico, han sido interpretados como expresiones de sincretismo que concilian prácticas y creencias distintas. Lo más interesante, sin embargo, es que lo hacen a través de la imitación de los deseos de otros, especialmente el deseo del poder y de la riqueza, que se manifiesta en los privilegios estatales de monopolio económico y de impunidad jurídica. De esa manera, entonces, los “jefes políticos” chamulas defienden un sentido común de identidad socio-cultural que está íntimamente ligado a sus intereses (Moscoso Pastrana, 1972; Bastian, 1996). Aunque este tipo de postura representa los intereses o los deseos de otros, tales como los ladinos o los no-indios, no importa, los chamulas y sus autoridades están dispuestos a proteger aquello que se han apropiado y hacerlo celosamente, incluso con mucha violencia como si fuese algo orgánico, original y característicamente esencial.

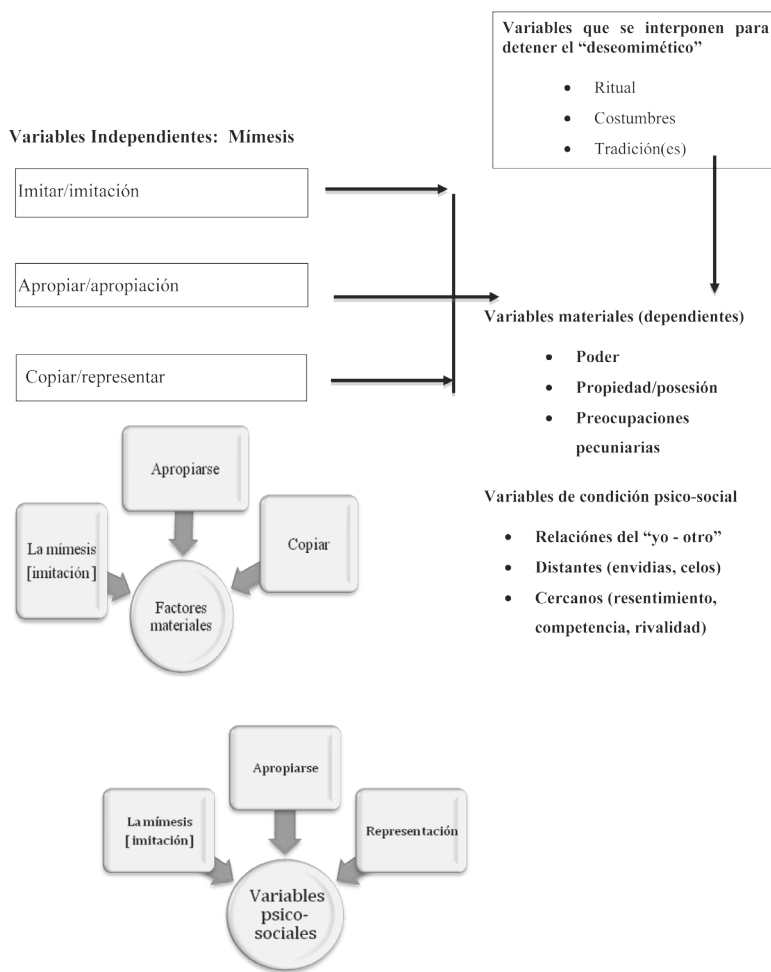
Si resulta que un chamula no imita a otro chamula actuando como cacique es porque, tal vez, aquel prefería imitar a un mestizo o no indígena como modelo, es decir, a un poderoso. Así aprende cómo manejar las cosas, y con quién tiene que competir. Hay muchos ejemplos de este escenario. En las persecuciones religiosas, por tomar un caso que se ha ido generalizando, es curioso ver cómo en décadas recientes, muchos líderes de los perseguidos han experimentado daños a su persona o a su propiedad, sufriendo bajo “las nuevas políticas de exclusión” (Collier, 1994) promovidas por el Estado mexicano, en parte, y ejecutadas con fuerza por los caciques no-cristianos en chamula (las católicas tradicionalistas o costumbristas). Es irónico que ahora se vean muchos líderes protestantes o evangélicos imitando a sus enemigos, los poderosos caciques, haciéndose igual a ellos como poderosos —para bien o para mal cualquiera sea su

causa—. Es un fenómeno debido tal vez a las persecuciones religiosas ocurridas durante décadas bajo las políticas de exclusión de los caciques no-creyentes (los católicos tradicionalistas de las prácticas de costumbre), de tal modo que en la primera oportunidad los antiguos perseguidos buscan primero recuperar su dignidad, y luego hacerse de “objetos de deseo” importantes como es tener poder o estatus en la realidad urbana de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (Canton Delgado, 1997; Earle, 1990; Gabbert, 2001; García Méndez, 2008; Gossen, 1989; Kovic, 2005; Martínez García, 2008; Robledo Hernández, 1997).

Entre los grupos distintos de los chamulas, el sentido de identidad parece ser diferente entre los del municipio San Juan Chamula y el de los chamulas que viven afuera en otros municipios. Además, el sentido de identidad es diferente aún entre los parajes o las comunidades vecinas, aunque todos son “Chamulas” en el sentido general de etnia. En términos que constituyen la verdad para las ciencias sociales, el objetivo o meta siempre es captar evidencias. En nuestro caso se supone que la evidencia es algo compuesto de elementos distintos que contrastan con el tipo de pruebas derivadas de lo que Girard reconoce como “la verdad novelística” (Girard, 1965: 3, 307-310). La verdad novelística forma la base de su antropología filosófica bajo la luz de los temas y símbolos cristianos. Para Girard, lo que hace que una novela sea una obra clásica es el hecho de que revela o ilumina la verdad de la condición humana. Las cosas más importantes y relevantes de una novela son precisamente la índole de su autor que le permite intuitivamente descubrir la realidad, transmitir su transcendencia, y, así, reflejar al lector como en un espejo los grandes patrones de la conducta humana, sobre todo la problemática del deseo humano.

Ahora bien, tenemos que preguntarnos ¿en qué consiste una evidencia para indicar la verdad empírica (experimentada) del constructo, “el deseo mimético”? ¿Cómo describir o trazarlo tal y como se ve operando desde atrás, empujando o adelante, halando, en las conductas humanas? En otras palabras, ¿hasta qué punto funciona la mimesis como un factor mayor de motivación e influencia? Investigadores como Selltiz (*et al.*, 1980) y Roberto Hernández Sampieri, nos han indicado que para las ciencias sociales, “las variables adquieren valor para la investigación científica cuando llegan a relacionarse con otras variables, es decir, si forman parte de una hipótesis o una teoría. En este caso se les suele denominar constructos o construcciones hipotéticas” (*et al.*, 2010: 93).

Para ver mejor las relaciones teóricas de factores miméticos y su supuesto efecto en otras variables, les presento a continuación un diagrama de flujo. Dentro de este proceso también indico otro conjunto de factores (aparte de lo material y psico-social). Factores que posiblemente se interponen para afectar la relación entre la motivación que es la mimesis y las variables dependientes afectadas. Lo que se interpone se refiere a lo que me parece tener un efecto de retardar o desanimar a las dinámicas imitativas de los deseos de otros, como si fueran mecanismo de control. Para Girard, la crisis mimética emerge exactamente cuando los mecanismos de control ya no pueden detener los deseos en rivalidad.



Para la investigación de campo (tal como se está desarrollado por el momento) hemos visto que hay un gran desafío por encontrar indicadores que nos puedan evidenciar si hay (o no) relaciones significativas entre la mimesis y otros factores o variables bajo estudio. La muestra que sigue no representa todo el sondeo que el equipo ha construido después de muchas pruebas y correcciones. Nuestro cuestionario completo es un instrumento que hemos diseñado para funcionar en conjunto con otros métodos como son las entrevistas semi-formales. Utilizando estos tipos de instrumentos se pueden acumular varios indicadores que, por lo menos, darán una idea válida sobre cómo piensa y actúa la gente según ella misma.

Las interacciones de las variables en la vida cotidiana de los chamulas afectados por mimesis parecen ser todavía algo opaco y complejo de estudiar, y es difícil ver con precisión en su momento o en su operación. A lo mejor se puede ver nada más un indicio, un vestigio o una muestra con el factor tiempo. Eso sería también un dato muy importante, relevante y revelador si se tuvieran los recursos para estudiarlo por un periodo prolongado. El proyecto para la disertación sobre mimesis entre los chamulas sólo durará 12 meses.

Para comprender mejor los múltiples factores y cómo actúan, además de las respuestas de las encuestas, es importante conocer el contexto histórico. En el pasado, estas variables han estado interactuando, empujando procesos formativos de identidad y cultura. El asunto de la identidad étnica se ve como un proceso que se va desarrollando a través de una variedad de momentos, y a través de muchos conflictos sobre cómo definirse, cómo distinguirse entre ‘otros’ que son muy semejantes o que comparten una semblanza socio-cultural.

Supongamos, desde la perspectiva de la antropología cultural, que la variable del “deseo mimético” debe de mostrarse de manera evidente, tal como un fenómeno que se manifiesta en la formación de identidades: “¿quién soy yo?”, “¿ellos no son como nosotros?”. Debe presentarse de igual manera en relación con la formación de estructuras o costumbres de grupos o comunidades, además de todo aquello que muchas veces se llama en antropología “cultura” y “sociedad” —o sea, las redes de pertinencia significativa—. La mimesis crea realidades y relaciones, representando algo que se ha copiado, aunque nada más sea una percepción de la realidad social y cultural.

Es importante anotar entonces que este desafío de comprobar con evidencias la existencia y la influencia de la mimesis está claro, aunque los detalles del fenómeno mimético tal vez no sean tan claros. La cuestión significativa para investigar es pues cómo hacer las pruebas. El desafío está en cómo documentar la interacción de variables, que indica por lo menos, lo siguiente:

1. Rasgos de la presencia del deseo mimético entre las personas.

2. La influencia de imitación (tal como una motivación derivada de ‘otros’) sobre factores como los elementos materiales y/o las contingencias psico-sociales arrebatados en conflictos.

En fin, la cuestión es indagar por cómo funciona la mimesis como un mecanismo de “agencia”, esto es ¿cómo puede uno descubrir y documentar la actuación entre personas como medio de motivación? ¿Es como un elemento formador y clave para lo que significa una u otra identidad?

Cuestionario (muestra)

Parte C: Sk’el el k’usi ta sk’an sbel ko’ntontik xchi’uk jtaletik ta jujuntal

[Veamos los deseos y valores personales]

C-5. ¿Mi lek k’alal jun jpaste’ ta slok’tabe li yam’tel xchi’ile?

[¿Está bien o está mal cuando un jchi’il chamula va copiando la forma de actuar (conducta) o la forma de trabajar (sus ideas) de otro chamula?]

ja’ lek (bien) ja’ chopol (mal)

C-6. ¿Ta alumale mi oy tsalbail avu’unik ti jts’unoljelojoxuke?

[En su comunidad, ¿hay competencias [oy tsalbailik] [rivalidad entre los campesinos?]

Abolajan t’ujo junuk stak’obil:

[Por favor seleccione su respuesta en una (1) de las siguientes opciones:]

toj ep oy [Hay mucho]

- oy [Hay algo]
- mu jna' [No sé]
- mu'yuk ep [No hay mucho, poquito]
- mu'yuk oy [No hay, nada]

C-7. ¿K'alal oy k'op ta tsalbail yu'un jchi'iltaktike, k'uxi xu' jpastik kanal?

[Cuando un campesino chamula se encuentra involucrado en un problema K'op, o una lucha por razones de competencias entre compañeros, ¿cómo puede ganar uno?]

C-8. ¿Li jo'ote k'usi chaval, K'usi más oy tsalbail li ta abarrio o ta alumale?

[En su opinión, ¿en qué cosas se compite más en su barrio o comunidad?]

C-9. ¿Mi ja' jutuk tsalbail li ta yantik comunidade, k'ucha'al ta alumal atuke?

[En la comunidad donde vive con su familia, ¿hay *más* o hay *menos* "competencias" (tsalbail) de lo que se halla en sus comunidades vecinas?]

- oy epto [hay más tsalbail que en mis comunidades vecinas]
- Mu'yuk oy ep [hay menos de lo que hay en las comunidades vecinas]
- ja' ko'ol – oy ep [Es igual, hay mucho]
- ja' ko'ol – Mu'yuk oy [Es igual, no hay]
- mu jna' [no sé]

C-23. K'usi chanopbe ta stojol li jnakejelic oy stelevisión ta snaike? K'ucha'al ta sk'elike?

[En cuanto a las familias que tienen televisión en la casa, ¿qué piensas? - ¿Por qué la miran?]

- skoj ti ta xchanik k'u s-elan lek ta slap sk'uike [porque aprenden como vestirse]
- skoj ti ta xchanik chk'opojik lek ta kastiyae [porque les ayuda a hablar el español]

- skoj ti chak' ta ilel ti yantik k'u'iletike
[porque les enseña cómo son las modas]
- skoj ti ta xch'ay yo'ntonike
[porque les ayuda a distraerse]
- skoj ti chak' ta k'elel k'usi ta xich' mánele
[porque les enseña que cosas comprar]
- skoj ti chak' ta chanel k'usi ta jpastik xchi'uk yantik jnaklejetike
[da ideas de cómo actuar]
- skoj ta sk'elik Noticiae [para ver las noticias]
- yan k'usi skoj _____

C-24. Cha t'ujuk ta k'upil a tuke (ti k'usi ta xal a vo'ntone), k'usi am'telal sk'an avo'nton chapas ta akuxlejaj.

[Si pudiera escoger su gusto (deseo) personal (lo que le dice su corazón), ¿qué carrera o trabajo le gustaría (o haber gustado) realizar, practicar en su vida?]

C-25. Mi ana'ojxa k'usi at'ujoj ta ba'yuk sjak'ovile 24, t'ujjo bu junukal k'usi lek xa na'e: li k'usi chak'upin ta tojolale, bu ta xtal avu'un li snopbenale?

[Si ya conoce la respuesta anterior, la número 24, ahora marque abajo todo lo que explica cómo llegó su deseo/esperanza, ¿de dónde viene su motivación para ese tipo de trabajo o carrera?]

- Ta vun (ta lo'il sventa ololetik) [de un escrito (libro, cuento para niños)]
- Ta jun a chi'il [de un compañero]
- La tsak'betal sk'elobil yu'un jun a vuts'avalal
[tomando un ejemplo de alguien de su familia]
- Ta vaich [de sus sueños]
- Ta jun pelicula, k'usi peliculail? [¿qué película?] _____
- S koj oy buch'u cha k'upinbe yam'tel
[de alguien que usted admira en su trabajo]

- skoj oyBuch'u chak'an chachambe stalel
[de alguien que usted quiere imitar su forma]
- Ta buch'u chak'an chalok'tabe stalel xkulejal
[de alguien que quiere copiar su forma]
- Ta jol xchi'uk ta vo'nton a tuk [de una propia idea]

Parte D

Ja' jech jtalel vo'one ["es mi forma de ser" - Identidad / etnicidad]

D-3. Buch'utik ti Chamoetik ta San Juane?

[¿Quiénes son los chamula de San Juan?]

Abolajan ak'o ta a'ilel k'usi chanop: [Favor dé su opinión:]

D-4. Vo'ote mi ko'olot jech k'u cha'al ti jnakejetik ta San Juan Chamulae, o mi oy k'usi jelel xa a kuxlejal?

[¿Es igual a los chamula de San Juan, o ¿en qué sentido es diferente?]

- Ko'ol [Igual, lo mismo]
- Jelel xa [Diferente, distinto]

D-5. K'u cha'al cha alvaltik "Chamula" ti ma'uk xate nakaloxuk ta San Juan Chamulae?

[¿Por qué les llaman "chamula" si ya no viven en San Juan Chamula?]

D-6. Ta bu tsobol k'op ta olone, oy ep sjak'obil sventa svinajem' mi ja' bats'i jnakejote. Abolajan, tak'o sventa ta xak' ta ilel k'usi chanop, mi ko'ol o mi jelel xa atalel jech k'u cha'al buch'u nakalik ta San Juan Chamulae?

[De la lista que sigue, tenemos preguntas sobre rasgos o características indicando un sentido de identidad. Desde la lista, favor marque los rasgos que usted piensa le hacen ser igual o diferente que los chamula de San Juan Chamula]

a. Ti a talel akuxlejalike? [¿Sus costumbres y tradiciones son distintas o iguales?]

- jelel
- ko'ol

- b. Ti abats'i k'opike? [¿La forma de hablar tzotzil es diferente o igual?]
 jelel ko'ol
- c. Ti aats'i k'uike? [¿La forma de sus trajes es distinta o igual?]
 jelel ko'ol
- d. Ti k'us'elean chapas a k'inike? [¿La forma de hacer fiestas es diferente o igual?]
 jelel ko'ol
- e. Ti k'us'élan chanopik yu'un li Diose? [¿La manera de pensar en Dios?]
 jelel ko'ol
- f. Ti snopbenal avu'unik? [¿Las formas de pensar?]
 jelel ko'ol
- g. Ti ch'amtej li jvalejetike? [¿La forma en la que trabajan las autoridades?]
 jelel ko'ol
- h. Ti xchano'omtasel ololetike avu'unike? [¿La manera de educar a los niños?]
 jelel ko'ol
- i. Ti k'uselan cha vik' abaike/nupunike? [¿La manera como se casan?]
 jelel ko'ol
- j. Ti k'uselanchapasave'elike? [¿La forma de preparar sus comidas?]
 jelel ko'ol
- k. Ti k'uselan chatunesik li poxe? [¿El modo de usar el trago (pox)?]
 jelel ko'ol
- l. Ti k'uselanchamukiktibuch'uch-chamavu'nike? [¿Enterrar a los muertos?]
 jelel ko'ol
- m. Ti k'uselan snopbenal avu'unik ta sventa li Santoetike?
[¿Saber sobre los santos?]
 jelel ko'ol
- n. Ti k'uselancha_chapanikk'ope? [¿Formas de resolver conflictos-problema?]
 jelel ko'ol

o. Ti avo'nton xchi'uk Chamulaetike? [¿Su corazón está con los chamulas?]

□ jlelel □ ko'ol

p. Mi oy k'usi yan cha val? [¿Otra cosa?]

4. Semejanzas fracturadas (*Fractured Resemblances*)

LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD SE HACE PARTE CRÍTICA en la última obra del antropólogo Simon Harrison (2006), *Semejanzas fracturadas: identidad y conflicto mimético en Melanesia y el oeste*. Harrison (2006, 2002, 2003, 1999) ha elaborado varios estudios sobre los conflictos inter e intra étnicos entre los grupos nativos de Melanesia, particularmente en los altos de Nueva Guinea. Comparativamente nos hace ver, también, cómo funcionan semejantes dinámicas miméticas en la cultura occidental. El sentido de “identidad propietaria” se constituye en su enfoque principal lo cual sirve para explicar muchos aspectos de rivalidad mimética entre grupos semejantes.

Harrison afirma que las ideas de Girard, cuando las podemos ver y entender en contextos concretos, son muy exactas aunque esas ideas representan una postura de minoría en el ámbito de la teoría social y de las explicaciones de las causas de los conflictos (*a minority view in social conflict theory*). Harrison desarrolla su interpretación haciendo una síntesis, en varias líneas, de la teoría social que tiene representación en las obras de Bateson, Coser, Freud, Girard, Simmel y otros. En general, ellos insisten en que las identidades constituidas (como la etnicidad o el nacionalismo) tienen vínculos con dinámicas de una mimesis conflictiva. Esta dinámica de imitación está arraigada en estrategias de apropiación. Basándose en una perspectiva etnohistórica y situando sus ejemplos etnográficamente en Melanesia, Harrison nos explica, de manera contra-intuitiva, cómo los actores involucrados en conflictos llegan a estar más y más divididos y opuestos, uno al otro.

Están así divididos por sus sentidos comunes de semejanza (semejanzas, similitudes), quizás tanto como por el sentido de diferencias. En otras palabras, una manera de la cual pueden actuar para distinguirse social y políticamente es por estar entrando, por decirlo así, en disputas sobre la demarcación, el

uno con el otro, sobre sus símbolos compartidos de la identidad cultural o histórica, cuales son disputas análogas a los conflictos sobre la propiedad de marcas registradas y del gráfico en los mismos conceptos subyacentes de la identidad propietaria (2006: 152)⁵.

Harrison no obstante, es uno de los pocos etnógrafos que reconoce el valor de la teoría del ‘deseo mimético’ que Girard ha articulado en sus obras principales de perspectiva antropológica (1978, 1987, 2005 [1977]). Harrison muestra un gran aprecio por la idea básica en Girard, de que el deseo humano tiene que ver con una relación triangular o relacional entre sujeto-modelo-objeto. De igual forma muestra aprecio por la noción de cómo las relaciones miméticas tienden a parecer “contagiosas”, algo que no es generado desde uno mismo, sino que es algo que nos afecta desde otros, y así nos infecta como si fuera, digamos, una locura que se propaga, que se extiende a muchos (divulgable, transmisible, infecciosa).

En su análisis de conflictos étnicos en Melanesia y en las culturas occidentales, Harrison insiste en que la mucha discordia se deriva, en gran parte, en cómo uno u otro grupo se perciben frente a la experiencia de la similitud. Su argumento principal es que las semblanzas y no tanto las diferencias nos pueden servir como la mejor explicación de las causas de conflictos. Harrison dice que para muchas comunidades étnicas de Melanesia los conflictos emergen frecuentemente desde un miedo omnipresente; parece que se experimentan temores frente a la posibilidad de perder su identidad cultural (perder su sentido de distinción). Este tipo de miedo surge cuando miembros de la comunidad, paulatinamente, empiezan hacerse muy semejante unos a otros. Según Harrison todo eso pasa porque el miedo, como percepción, surge de un temor generalizado por la posibilidad de perder la identidad cultural y el carácter distintivo (2006: 154). Se perciben a sí mismos como que son cada vez más similares a los demás, residiendo en un mundo más y más globalizado, donde las personas viven más al mismo nivel, en situaciones sociales generalmente más llanas.

Tomando una posición antropológica y teórica casi igual como la de Harrison, mi proyecto etnográfico se dirige a buscar evidencias sobre:

⁵ La traducción es mía.

a. las interacciones miméticas y

b. si hay personas o grupos que dentro de su comunidad se pongan aparte de los demás a causa de “demarcaciones”, es decir, por una configuración específica entre “nosotros” y “otros” de la identidad Chamula Maya Tsotsil de Chiapas, México.

La expectativa es que dentro de una determinada comunidad de chamula los informantes de las entrevistas son una muestra representativa de la rivalidad o de lo que es un conflicto mimético. La muestra debe de indicar cómo la población chamula, en general, piensa cómo se sienten sobre los conflictos o sobre la violencia entre miembros de su misma etnia (la comunidad natural de personas que presentan ciertas afinidades), sobre todo en el ámbito lingüístico, religioso y cultural.

En el contexto cultural de los chamula mi estudio sigue la línea antropológica de Harrison y explora los temas de la mimesis social en términos de conductas específicas de la imitación: la apropiación y la representación (reproducción). La imitación de algún otro deseo (o mejor, el deseo que algún otro parece tener) y también la amenaza de similitud excesiva por “copiar” o “apropiarse” demasiado, es probablemente una dinámica que se puede detectar, por lo que la evidencia empírica revelaría cómo se afecta o influye sobre cualquier número de variables, especialmente las que están tradicionalmente asociadas a la producción de los conflictos.

Harrison parece aceptar la idea de Girard (1965), de que la naturaleza del “deseo” es su inter-relación triangular (Girard, 1978). Dentro del triangulo está el modelo —alguien o algo real o imaginario— que actúa como un mediador de nuestros deseos. Lo que llamamos “nuestro” deseo es algo que hemos copiado o prestado o apropiado de un Otro (el modelo). Cuando ese Otro es alguien vivo —o sea, no es del pasado como sería un héroe ya muerto, ni un santo o un famoso ejemplar de otros tiempos— entonces, es posible competir con ese “modelo”, hasta superarlo.

Harrison vincula la perspectiva de Girard con otras perspectivas antropológicas que tienen eco o resonancia con lo que es interacción mimética. El planteamiento de que se puede generar conflicto sólo por ser semejantes (una semblanza excesiva), o únicamente por el hecho de

tener ciertos grados de semejanza, es una idea ya implícita en las obras sociológicas de Durkheim en el siglo XIX. Esta es más obvia en las obras de Bateson (1935; 1958: 175-197) con su propuesta de “cismogénesis simétrica” —lo que genera divisiones por una diferenciación progresiva—. Harrison nos indica que esa idea básica de Bateson, igual que la de Girard, observa con interés la manera que tienen dos oponentes cuando se encierran en una rivalidad generada por su similitud, una rivalidad que progresivamente provoca aún más imitación recíproca, y así, una rivalidad que aumenta en escala (2002: 213).

Para Bateson y Girard, ésta es una relación de la interdependencia así como de la competencia, en la cual las identidades de los antagonistas, hasta cierto punto por lo menos, se producen con su rivalidad y le deben a ello su existencia continua. Girard (1978: XII), particularmente, explora largamente las maneras de las cuales tal “mimesis conflictiva” puede enredar a los opositores en los enlaces extraños, en los cuales la enemistad se mezcla con la fascinación mutua, incluso necesidad mutua⁶ (Harrison, 2006: 213).

Harrison ha observado que en muchos casos, las relaciones construidas, Yo - Otro, son así porque es una manera de definir una identidad étnica o un sentido de nacionalismo, y parecen estar sostenidas en el tiempo como un intento de contrarrestar, disminuir o reprimir la conciencia de identidad compartida. Están muy ligadas a las percepciones de similitud.

Viendo el origen étnico y el nacionalismo de esta manera, como procesos de generación negado, silenciado, y semejanzas fracturadas, puedo de alguna manera responder a una pregunta que he referido al comienzo [...]: a saber, por qué nos parece tan poca la variedad en las formas que naciones y grupos étnicos simbolizan su identidad. Lejos de exhibir la creatividad infinita, el simbolismo de las diferencias étnicas y nacionales, parece mucho más parecido a lo que Bernstein (1971) llama un “código restringido,” sobre todo la generación de repeticiones, paralelismos, y las pequeñas variaciones sobre los mismos temas. El punto es que estas recensiones, que la etnicidad y el nacionalismo siempre han llamado “la diversidad cultural,” “las diferencias irreductibles,” “patrimonio cultural único,” y así sucesivamente, en realidad son especialmente formas atenuadas de identidad compartida. Ellos son el

⁶ La traducción es mía.

residuo de reducir o contrarrestar semejanzas que se sienten⁷ (Harrison, 2002: 358)

En las comunidades mayas donde estoy investigando ahora, parece que hay gran homogeneidad socio-cultural; esto es, que tal son los indicadores de semblanza socio-cultural que a la primera mirada no es nada fácil distinguir grupos que se auto-identifican como pueblo chamula. Homogeneidad en este sentido no quiere decir que todos los chamulas “piensan igual” ni actúan de la misma manera como si fuesen robots de una misteriosa “lógica cultural”; sin embargo, para los que son miembros de comunidades chamulas es notable el hecho de que se compartan muchísimas características o rasgos que les da semblanza y similitud en sus costumbres y tradiciones. Eso es muy valioso sobre todo en cuanto a lo que los chamulas valoran, aprecian, y desean. Hay diferencias, por supuesto, y sin duda no todos los chamulas son iguales, sin embargo, lo que se ve en muchas de sus expresiones comunes y en sus hábitos cotidianos, es que hay numerosas similitudes compartidas.

Frente a tanta similitud se supone que la teoría mimética en perspectiva girardiana (y también en la perspectiva de Harrison) nos indicaría las condiciones para generar conflictos comunitarios. Mostraría, por ejemplo, que potencialmente hay una amenaza: no diferenciarse, y por eso también habrá temor a perder identidad, a perder aquello que es distintivo. Si es así debemos entonces poder percibir tal amenaza acercándonos con una medida de frecuencia aunque sea poco a poco. Perder identidad o perder singularidad no ocurre de repente, es un proceso, una dinámica generada paso a paso y de a partir de muchas interacciones de imitación.

Lo imitado se asienta en copias de cosas materiales o ideales (conceptos); también en re-presentaciones de realidades supuestamente originales, y desde allí en adquisiciones, en apropiaciones y préstamos de formas, de modos y de maneras; en simulaciones, robos de estilo o diseño. “Copiar” también puede ser emular lo que tienen “otros”, y tal emulación puede generar conflicto. Según la teoría mimética, esto pasa sobre todo dentro de un sentido social, es decir, de identificaciones grupales que forman por rivalidad, competencia, o simplemente conteos sobre “un

⁷ La traducción es mía.

objeto de deseo”(cosas con valores indicados por los deseos de algún ‘otro’ —lo que este otro quiere, lo que el otro busca, lo que desea— como si fuera de un valor mejor).

En el estado de Chiapas, México, hay estudios que enfatizan sobre las diferencias entre indígenas y los no indígenas (ladinos, mestizos), por ejemplo, en las pretéritas investigaciones de Colby (1966) o de Pitt-Rivers (1967), o en los estudios más matizados de Rus (1983) y de Wasserstrom (1976, 1983). Desde 1994 cuando en Chiapas se inició el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), han aparecido muchos estudios de tipo sociológico que subrayan las diferencias étnicas (por ejemplo, la obra reciente de Estrada Saavedra y Viqueira Albán, 2010; u otras como las de Nash 2001, y Rus *et al.*, 2003). Hay otros esfuerzos que están marcados por su tendencia periodística que pretenden destacar lo que son las verdaderas diferencias étnicas (Montemayor, 1997; Muñoz Ramírez, 2003; Ross, 1995). De mayor interés, en esta línea popular, son las investigaciones que suponen que hay diferencias esenciales —como distinciones naturales— entre los mestizos (no-indios) y los indígenas de Chiapas, igual como en muchas otras partes de México (Aponte y Camacho, 2001; Cordera *et al.*, 2001; Landau *et al.*, 1996).

Sin embargo, lo que me interesa saber no es acerca de las relaciones y los conflictos inter-étnicos (aunque sí son importantes de observar también), sino en qué consisten las relaciones de conflicto intra-étnicos. Mi enfoque en este estudio etnográfico es pues destacar las relaciones sociales entre chamula y chamula, y, sobre todo, las relaciones que actualmente generan o pueden generar conflicto o conflictos dentro de las circunstancias comunitarias.

5. Retos y desafíos para los estudios Girardianos

AHORA BIEN, DESPUÉS DE HABER VISTO ALGUNOS ELEMENTOS del proyecto antropológico, me gustaría compartir con ustedes algunos retos y desafíos que yo veo como temas pertinentes para este tipo de investigación (etnográfica). Mi objetivo en esta parte de la ponencia es discutir, de manera tentativa, acerca de lo que pienso sobre lo que este tipo de estudio puede significar para la recepción futura de la obra de René Girard en el mundo latinoamericano. Estoy emulando en parte una inquietud semejante a la de Scott R. Garrels (2006), quien en su en su admirable artículo vincula lo que hoy día se ve como una convergencia entre la teoría mimética y las actuales

investigaciones empíricas sobre los *Mirror Neurons*, y cómo afectan en las conductas de imitación entre los seres humanos.

La hipótesis girardiana del “deseo mimético” se nos presenta como una suposición con muchas posibilidades para explicar conflictos sociales y culturales, especialmente aquellos que parecen de una u otra manera intra-étnicos (y en el contexto chamula, eso quiere decir luchas por expresión religiosa, conflictos por la tierra o el agua, diferencias de interés dentro de la misma comunidad, entre otros). Por otra parte, la teoría de Girard ofrece posibilidades de entender mejor el desarrollo histórico de muchos ritos o rituales, o de costumbres y tradiciones. Los *mawshetiik* [mawshetiik], por ejemplo, vestidos con trajes que son una imitación de los uniformes militares del siglo XIX, actúan como animadores en las grandes fiestas de los chamulas, representando el pasado como “monos” —creaturas creativas y traviesas que llaman la atención sobre la conducta de los seres humanos y los peligros de perder sus privilegios cuando no obedecen al Dios creador—.

Sea por porque se quiere imitar o por negar las imitaciones con el fin de expresar “lo auténtico”, cuando vemos en perspectiva girardiana los rituales como expresiones miméticas significativas, podemos reconocerles como realidades construidas en interacción, inter-individualmente [Girard usa su propio término que es interdividual] obtenidas. Entre los mayas, observo que muchas veces un rito o una costumbre sirven a la comunidad como un control sobre la potencia o la fuerza generativa que tiene relaciones competitivas. De alguna manera, los miembros parecen saber algo importante: que desobedecer tradiciones o romper fácilmente con las costumbres puede aumentar la posibilidad de conflictos mímeticos dentro de la comunidad. Piénsese en una situación análoga, no hay árboles alrededor de la comunidad: todo está plano y sin diferenciación, entonces la gente se siente sin protección; y cuando llega a ser así, dicen que se hace más fácil para *el puku* (diablo), meterse, puede caminar libre y con impunidad, trayendo muchos vientos, muchos peligros y enfermedades.

Sin duda, la teoría de Girard provoca muchas cuestiones críticas. A mí mismo, como un antropólogo y etnógrafo, me preocupa mucho el fuerte rechazo que existe hacia Girard desde la antropología científica (académica). Supongo que es un rechazo relacionado con la sospecha de

nuestra época hacia las grandes teorías, sobre todo contra cualquier teoría o visión que pretende —como se dice— de “explicar casi todo...” Para Girard, no obstante, es obvio que el objetivo no es generar teoría (manera de ver) por generar teoría; al contrario, todo el esfuerzo de Girard es para abrir un gran horizonte y desafiar o provocar a los demás estudios que hoy están preocupados solamente con lo que pasa en el ámbito local, con una vista reducida a lo parcial, a lo particular y, sobre todo, a lo “secular” (sin sentido ontológico, sin propiedades transcendentales). La visión intelectual de Girard, sin embargo, es amplia y supone una nueva síntesis. Quiere poner énfasis en lo que es una “amplia sistematización interdisciplinaria” —*broad interdisciplinary systematization* (Fleming, 2004: 152).

En el ámbito de antropología socio-cultural académica hay una gran falta de estudios de campo actuales que puedan comprobar, o no, tres conceptos básicos de Girard:

1. Necesitamos de estudios que puedan documentar bien las indicaciones de la mimesis como fuerza interactiva, inter-subjetiva.

2. Requerimos de estudios que pongan a prueba el fenómeno elusivo del deseo dentro de las interacciones imitativas, es decir, que se puedan medir con evidencias empíricas la hipótesis del “deseo mimético” en lo que es probablemente un factor obscuro: difícil de ver porque siempre trabaja oculto, pero siempre influyendo en otros factores o variables.

3 Precisamos de estudios que puedan documentar casos actuales de “chivos expiatorios” o todo el proceso que hay alrededor de la ‘creación de víctimas’ para que se puede sacrificar ‘orden’, ‘cultura’...

El problema y el desafío hacia la validación externa

TAL VEZ, FRENTE A LO ACADÉMICO CIENTÍFICO, y en términos cuantitativos y cualitativos, parte de lo que sigue desafiando y a veces parece una debilidad en los estudios de la mimesis es precisamente la dificultad de medir los elementos, o las variables. Últimamente, en el ámbito de estudios de la biología física, hay algunas investigaciones importantes sobre la función psicológica de lo que se llama “neuronas miméticas” (véase, como ejemplo un resumen de este tipo de investigación en Scott Garrels, 2006). No obstante, para estudiar una variable como el deseo mimético o realizar

cualquier otro estudio empírico a través de las investigaciones de campo y de contexto (en sentido etnográfico), hay que ver cómo operacionalizar las variables. Para establecer “definiciones operacionales” para la mimesis o el deseo mimético es necesario erigir un conjunto de procedimientos que describan las actividades que se emplean para observar y documentar todo lo que indica la existencia de fenómenos miméticos. Eso significa que debemos planear cómo se va a hacer funcionar tal estudio: ¿con qué instrumentos, con qué preguntas, con qué medidas?

La cuestión entonces es cómo hacer andar un estudio de tal manera que éste sea relevante al interior de distintas disciplinas de las ciencias sociales, tal como es hoy la tendencia multidisciplinaria de nuestras universidades. Si las exigencias de los estudios científicos y académicos representan sin duda grandes desafíos, es porque los criterios evidencian ciertos valores: en la actualidad, muchos quieren saber cómo verificar, cómo asegurar la validez, cómo hacer para que sea repetible el estudio o el experimento, cómo conformarse al método científico, cómo respetar distinciones y al mismo tiempo combinar métodos cuantitativos con los cualitativos.

Ese tipo de reto lo vemos, por ejemplo, en la preferencia que muchos antropólogos o sociólogos tienen por los estudios empíricos, esto es, no sólo comprender sino más bien documentar los fenómenos desde las experiencias humanas, y así obtener datos, hechos que sirven como información perceptible que se puede analizar y comparar. No se trata tanto, como en muchos estudios girardianos, de lo filosófico o de acontecimientos solamente lógicos. Éstos se pueden hallar en muchos argumentos metafísicos, o en principios para comentar obras literarias, o en usos de la palabra, hasta lo más abstracto que se puede ver en los estudios posmodernos. El reto empírico es, tal vez, algo más sencillo porque sólo pide hechos observados, y con especificidad. A veces este reto asequible parece un gran desafío que va en contra del *penchant* que tiene René Girard mismo cuando él siempre insiste que su *idée fixe*⁸ es ya algo molesto en el ámbito académico. Sin embargo, sólo imaginando una serie de eventos que quizá podrían haber acontecido en el pasado, y proyectándolos a tiempos muy remotos sin muchas pruebas evidentes, salvo

⁸ Se refiere a su idea básica de que el homicidio colectivo tiene un significado religioso, sobre todo en los tiempos prehistóricos (Girard y Williams, 1996: 256; Fleming, 2004: 158).

nuevas interpretaciones creativas de mitos antiguos, este ejercicio intelectual por edificante que sea, aún no satisface el apetito empírico. Se supone que un estudio empírico debe de tener a la mano inferencias razonables o indicaciones probables o evidencias más concretas y menos especulativas.

Respecto a las relaciones miméticas, lo empírico nos exige circunspección, es decir, una actitud que nos permita poner los pies en la tierra. Cuando esto ocurre podemos producir acontecimientos que vayan más allá de textos narrativos como la ficción o la novela; es decir, pruebas derivadas de lo que Girard reconoce como la “verdad novelística” (Girard, 1964: 3, 307-310); y de lo deductivo; esto es, que de informaciones desconocidas sólo se pueden inferir algunos significados y así sacar conclusiones o implicar una realidad.

Para que tenga incidencia en lo real —lo real material y psico-social— el pensamiento girardiano sobre el deseo mimético tiene que incidir no tanto en la antropología filosófica o en la antropología teológica, sino en la antropología social y cultural. Tiene que introducirse en la realidad socio-política y económica de los pueblos. Eso no quiere decir que la verdad novelística no eduque, o no nos enseñe la sabiduría y la verdad moral. La verdad novelística es importante y siempre evoca muchas cosas en el corazón humano. Sin embargo, la verdad construida en la ficción no alcanza a todos. Pensar sobre qué es el ser humano desde la fe es una cosa, pero pensarlo desde las observaciones de las conductas y de las interacciones cotidianas de los seres humanos, es otra.

A mi modo de ver, es muy interesante que René Girard no haya quedado satisfecho con sus sospechas teóricas, ni con sus propias inquietudes e intuiciones sobre el padrón mimético que había descubierto en las grandes novelas del siglo XIX, y lo que después descubriría en las escrituras hebreas-cristianas (la Biblia). Como un buen antropólogo, Girard buscó evidencias materiales para respaldar los descubrimientos que había hecho en la literatura clásica y novelesca. Buscó porque deseaba profundizar sus dudas a través de los acontecimientos alcanzables de la antropología actual del siglo XX. Los resultados de su búsqueda antropológica los podemos ver en lo que son ahora obras clásicas de Girard: *La violencia y lo sagrado* ([1977]) 2005 y *Las cosas escondidas desde la fundación del mundo* (1987).

En contraste con esta inquietud científica de Girard, curiosamente la mayoría de los estudios que están arraigados en la perspectiva girardiana van en otra dirección: toman como punto de partida disciplinas distintas a la antropología. En gran parte, estudiar mimesis significa entrar en los estudios literarios (donde hay consideración de las verdades morales-éticas desde textos creativos, imaginativos y significativos). Ese es el caso con los géneros de la ficción, la novela, el teatro, ... También se considera la verdad de la mimesis en los textos bíblicos, especialmente en cuanto a la teología o a los asuntos filosóficos que están relacionados a la problemática de interpretar textos (que es el arte de la hermenéutica).

No obstante, en la línea original de Girard, hay algunos estudios recientes en la antropología, que son importantes por su relación con las obras de Girard. Son relevantes los estudios de Simon Simonse (1992), Simon Harrison (2006), y en un sentido, los de Gil Balie (1995) y Feldman (1991). Sin embargo, quedan todavía muy pocos estudios girardianos que estén basados en observaciones actuales (no-ficción), o que sean estudios antropológicos (etnográficos) que contengan datos de campo. En este sentido, es interesante y tal vez algo irónico, el notar que Girard mismo nunca ha hecho “estudios de campo”. Hasta la fecha sólo ha hecho análisis críticos de textos, aunque muchos son estudios que proceden de investigaciones empíricas de otros, como son los trabajos dentro de la antropología social de E. Durkheim, E. Evans-Pritchard, J. Frazer; C. Levi-Strauss, M. Mauss, V. Turner y otros, o las obras de Freud y Lacan en el ámbito psico-analítico, o, de otra manera, en las obras clásicas de la filosofía como las de F. Nietzsche.

Por un lado, Girard parece como aquellos antropólogos famosos antes de Malinowski —los que luego llamaron *arm-chair anthropologists*— ¡estudiosos que sólo se quedaron pegados a su sillón en la biblioteca, interpretando los informes de quienes sí se habían movido: misioneros, aventureros, biólogos,...! La cosa es que ese tipo de académico nunca va a ver directamente sus objetos de estudio, no va a ver a los nativos en su contexto, ni sus realidades. No obstante, no sería muy justo acusar a Girard de eso, porque siempre ha sido historiador en su orientación, y crítico pensador de los hechos sociales y culturales. Para Girard, los sujetos de campo están alrededor suyo constantemente, porque su estudio se trata de la condición humana. Lo que escribe Girard toma en cuenta los escritos más influyentes de nuestra sociedad contemporánea. Si sus obras no son estrictamente etnográficas, de todos modos sí son estudios de conductas

etnológicas (pueblos) y hasta etológicas (animales) también. Su lectura crítica de los descubrimientos y afirmaciones de otros investigadores ha abierto muchas pistas importantes para investigar el fenómeno de la mimesis que va mucho más allá del *cliché* “el arte imita a la vida”.

En fin, espero que mi propia investigación resulte como una imitación propicia de lo que hace Girard. Espero que mis observaciones e interpretaciones de los chamula abran nuevas pistas para todos los pueblos, indígenas o no. Confío, también, que la etnografía nos permita profundizar en nuestra comprensión de la interacción mimética, y que este tipo de estudios sea uno de muchos que hace falta realizar en América Latina para que haya iluminación en las situaciones de conflicto y violencia.

Referencias

- APONTE, D., & CAMACHO, V. (2001). *La caravana de la dignidad indígena: el otro jugador* (1ª ed.). México, D.F.: La Jornada DEMOS, Desarrollo de Medios.
- BASTIAN, J.-P. (1996). Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12(2), 301-314.
- BATESON, G. [1936] (1958). *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (2ª ed.). Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- BATESON, G. (1935). Culture Contact and Schismogenesis. *Man*, 35 (dec., Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland), 178-183.
- BERNSTEIN, B. B. (1971). *Class, Codes and Control*. London: Routledge and K. Paul.
- BOBROW-STRAIN, A. (2007). *Intimate enemies: landowners, power, and violence in Chiapas*. Durham: Duke University Press.
- Bricker, V. R., & American Council of Learned Societies. (1981). *The Indian Christ, the Indian King the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, A. (2000). *Agua que nace y muere: sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. San Cristobál de Las Casas, Chiapas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.

CANTON DELGADO, M. (1997). Las expulsiones indígenas en Los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso. *Mesoamerica*, 33, 147-169.

CARMACK, R. M., GASCO, J. & GOSSEN, G. H. (eds.). (2007). *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization* (2ªed.). Upper Saddle River, NJ: Pearson / Prentice Hall.

CASTELLANOS GUERRERO, A. y MACHUCA, J. A. (comps.) (2008). *Turismo, identidades y exclusión*, vol. 8. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.

CHANCE, J. K. (1990). Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems. In L. Stephen and J. Dow (eds.). *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America* (27-42). Washington, DC: American Anthropological Association.

CHIAPAS: EL FACTOR RELIGIOSO. (1998). *Revista académica para el estudio de las religiones*, XV, 312.

COLBY, B. N. (1966). *Ethnic Relations in the Chiapas Highlands of Mexico*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.

COLLIER, G. A. (1994). The New Politics of Exclusion: Antecedents to the Rebellion in México. *Dialectical Anthropology*, 19(1), 1-44.

COLLIER, G. A. & QUARATIELLO, E. L. (2005). *Basta!: Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas* (3ªed.). Oakland, CA: Food First Books.

CORDERA, I. y GONZÁLEZ, K. L. (2001). El desafío indígena la marcha zapatista [videorecording]. Mexico, D.F.: La Jornada, La MAROMA Producciones.

EARLE, D. (1990). Appropriating the Enemy: Highland Maya Religious Organization and Community Survival. In L. Stephen, J. Dow & L. Binford (eds.). *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America* (115-139). Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology. American Anthropological Association.

ESTRADA SAAVEDRA, M. & VIQUEIRA ALBÁN, J. P. (2010). *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista: microhistorias políticas* (1ª ed.). México, D.F.: El Colegio de México.

FELDMAN, A. (1991). *Formations of Violence: the Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.

FLEMING, C. (2004). *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge, Malden, MA: Polity.

GABBERT, W. (2001). Causas de los conflictos intra e intercomunitarios en Chiapas. In K. Bodemer, S. Kurtenbach y K. Meschkat (ed.), *Violencia y regulación de conflictos en América Latina* (111-122). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

GALLESE, V. (2009). The Two Sides of Mimesis: Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification. *Journal of Consciousness Studies*, 16(4), 21-44.

GARCÍA MÉNDEZ, J. A. (2008). *Chiapas para Cristo: Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. Mexico, D.F.: MC editores.

GARRELS, S. R. (2006). Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 12-13, 47-86.

GEBAUER, G. & WULF, C. (1995). *Mimesis: culture, Art, Society*. Berkeley: University of California Press.

GIRARD, R. (1978). *"To Double Business Bound": Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GIRARD, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GIRARD, R. (1965). *Deceit, Desire, and the Novel; Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

GIRARD, R., & GREGORY, P. (2005). *Violence and the Sacred*. London, New York: Continuum.

GIRARD, R., OUGHOURLIAN, J-M., & LEFORT, G. (1987). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

GOSSEN, G. H. (1999). *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. New York: Routledge.

GOSSEN, G. H. (1989a). Life, Death, and Apotheosis of a Chamula Protestant Leader: Biography as Social History. In G. H. Gossen, E. Z. Vogt and V. R. Bricker (eds.). *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Vogt* (217-229). Austin: University of Texas Press.

GOSSEN, G. H. (1989b). *Los chamulas en el mundo del so: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México, D.F.: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional Indigenista.

GOSSEN, G. H. (1986). *Symbol and meaning beyond the closed community: essays in Mesoamerican ideas*. Albany, NY: Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York.

GOSSEN, G. H., & LEÓN PORTILLA, M. (1993). *South and Meso-American Native Spirituality: from the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. New York: Crossroad.

HARRISON, S. (2006). *Fracturing Resemblances: Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*. New York: Berghahn Books.

HARRISON, S. (2003). Cultural Difference as Denied Resemblance: Reconsidering Nationalism and Ethnicity. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), 343-361.

HARRISON, S. (2002). The Politics of Resemblance: Ethnicity, Trademarks, Head-Hunting. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 211-232.

HARRISON, S. (1993). *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester, England; New York, NY: Manchester University Press.

HARRISON, S. (1989). The Symbolic Construction of Aggression and War in a Sepik River Society. *Man*, 24(4), 583-599.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, R.; FERNÁNDEZ COLLADO, C. & BAPTISTA LUCIO, P. (2010). *Fundamentos de metodología de la investigación* (5ªed.). Madrid: McGraw-Hill / Interamericana de España.

INAFED [Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, & Chiapas].(2005). *Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chiapas - San Cristóbal de Las Casas. II Censo de Población y Vivienda en el 2005*.

IRRIBARREN PASCAL, O. P., P. (2002). *Misión chamula. Experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en Chamula*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Archivo Diocesano, Diócesis de San Cristobal de Las Casas,

KOVIC, C. M. (2005). *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas* (1ªed.). Austin: University of Texas Press.

KVADSHEIM, R. (1992). *The Intelligent Imitator: Towards an Exemplar Theory of Behavioral Choice*. Amsterdam: North-Holland.

LIVINGSTON, P. (1992). *Models of Desire: René Girard and the Psychology of Mimesis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LÓPEZ MEZA, A. (2002). *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Polyfórum Mesoamericano, Gobierno del Estado de Chiapas.

MACHUCA, J. A. (2008). Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas. In A. Castellanos Guerrero y J. A Machuca (comps.), *Turismo, identidades y exclusión*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.

MARTÍNEZ GARCÍA, C. (2008). *El martirio del Miguel Caxlán - Vida, muerte y legado de un líder chamula protestante*. Puebla, Mexico: Editorial Cajica.

MEYER, C. J. & ROYER, D. (2001). *Selling the Indian: Commercializing & Appropriating American Indian Cultures*. Tucson: University of Arizona Press.

MUÑOZ RAMÍREZ, G. (2003). *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México, D.F.: La Jornada Ediciones: Rebeldía.

PÉREZ ENRÍQUEZ, M. I. (1994). *Expulsiones indígenas: religión y migración en tres municipios de los altos de Chiapas, Chenalhó, Larrainzar y Chamula* (1ª ed.). México D.F.: Claves Latinoamericanas.

PÉREZ LÓPEZ, E. (1997). *Chamula: un pueblo tzotzil* (3ª ed.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.

PITT-RIVERS, J. (1967). Words and Deeds: the Ladinos of Chiapas. *Man*, 2(1), 71-86.

POTOLSKY, M. (2006). *Mimesis*. London: Routledge.

POZAS, R. (1977). *Chamula*. México: Instituto Nacional Indigenista.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, G. (1997). *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas Asociación Mexicana de Población.

ROSS, J. (1995). *Rebellion From the Roots: Indian Uprising in Chiapas*. Monroe, Me.: Common Courage Press.

RUS, J. (2005). The Struggle Against Indigenous Caciques in Highland Chiapas: Dissent, Religion and Exile in Chamula, 1965-1977. In A. Knight and W. Pansters (eds.). *Caciquismo in Twentieth Century Mexico*. London: Institute for the Study of the Americas.

RUS, J. (1995). Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 58(june), 71-78.

RUS, J. (1994). The "Comunidad Revolucionaria Institucional": The Subversion of Native Government in Chiapas, 1936-1968. In G. M. Joseph and D. Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (265-300). Durham, NC: Duke University Press.

RUS, J. (1983). Whose Caste War? Indians, Ladinos, and the "Caste War". In M. J. MacLeod and R. Wasserstrom (eds.). *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations* (127-168). Lincoln: University of Nebraska Press.

RUS, J. and COLLIER, G. (2003). A Generation of Crisis in the Central Highlands of Chiapas: The Cases of Chamula and Zinacantan, 1974-2000. In J. Rus, R. A. Hernández Castillo and S. L. Mattiace (eds.), *Mayan Lives, Mayan Utopias: the Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion* (27-61). Lanham, MD, Oxford: Rowman & Littlefield.

SELLTIZ, W. C. (1980). *Métodos de investigación en las relaciones sociales*. Madrid: Rialp.

VAN DEN BERGHE, P. L. (1994). *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle: University of Washington Press.

WASSERSTROM, R. (1983). *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.

WASSERSTROM, R. (1976). *White Fathers and Red Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973*. Thesis, Harvard University, Cambridge, MA.