

SUR PROFUNDO

IDENTIDADES INDÍGENAS EN LA FRONTERA CHIAPAS-GUATEMALA

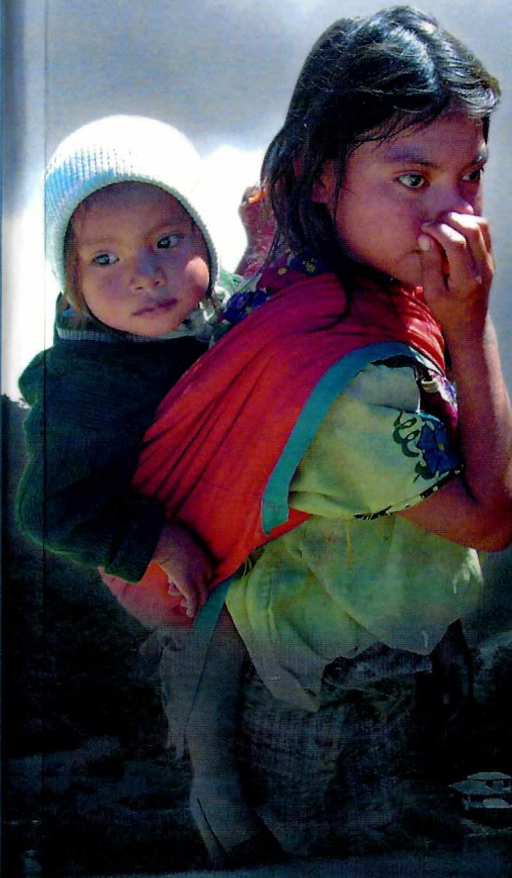
El libro *Sur profundo*, nos acerca a las dinámicas culturales y políticas de la frontera México-Guatemala. Los pueblos indígenas que habitan esta región se han caracterizado en las últimas décadas por acelerados procesos de cambio cultural que han tenido como consecuencia el desplazamiento lingüístico y la sustitución de idiomas mayas como el Jakalteko, Kaqchikel, Mam, Mochó, Q'anjoba'l y Chuj, por el castellano. Se trata de una zona cultural que fue dividida en dos durante el siglo XIX con el establecimiento de los límites fronterizos entre México y Guatemala. Los testimonios y experiencias de estos pueblos mayas nos recuerdan que la frontera sur es una herida abierta.

Desde una perspectiva histórico-antropológica, la autora analiza cómo las vidas de los indígenas fronterizos han estado marcadas por la violencia de las campañas de aculturación forzada, por la violencia económica de las reformas estructurales que los obligan a migrar y más recientemente por la violencia del crimen organizado.

Ser indígena en la frontera sur ha implicado enfrentar agresiones, pero también negociar significados y desarrollar formas creativas de resistencia en donde la identidad cultural es un asidero para la organización colectiva y para la búsqueda de "modernidades alternativas".



Rosalva Aída Hernández Castillo

SUR PROFUNDO
IDENTIDADES INDÍGENAS EN LA FRONTERA CHIAPAS-GUATEMALA

Rosalva Aída Hernández Castillo

SUR PROFUNDO
IDENTIDADES INDÍGENAS EN LA FRONTERA CHIAPAS-GUATEMALA

Sur profundo.
Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Sur profundo.
Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala

Rosalva Aída Hernández Castillo



305.8

H769s

Hernández Castillo, Rosalva Aída.
Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala/
Rosalva Aída Hernández Castillo. -- México : Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social: Comisión Nacional
para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012
176 p. : maps. fots. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía
ISBN 978-607-486-198-3

1. Etnología - México - Chiapas. 2. Etnología- Guatemala. 3. Sociología rural.
4. Multiculturalismo. 5. Pluralismo cultural. 6. Chiapas - Historia - Siglo XIX.
7. Guatemala- Historia - Siglo XIX. 8. Emigración e inmigración- Aspectos sociales.
9. Emigración e inmigración - Aspectos Culturales 10. Chiapas - Límites.
11. Guatemala - Límites. I. t. II. Serie.

Tipografía y formación: Eduardo Díaz Ángeles y Laura Roldán
Retoque de imágenes: Laura Ruth Pérez
Corrección de estilo: Beatriz Stellino
Diseño de portada: Cassandra Rodríguez de la Gala y Raúl Cano Celaya

Primera edición: 2012

D. R. © 2012 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C. P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx

D. R. © 2012 Comisión Nacional
para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
Av. México Coyoacán 343
Col. Xoco, Benito Juárez, 03330, D. F.
www.cdi.gob.mx

ISBN 978-607-486-198-3

Impreso y hecho en México • Printed and made in Mexico

Índice

Resumen	11
Agradecimientos	13
Introducción	15
Capítulo 1. Reflexiones teóricas sobre identidades indígenas en las fronteras	27
¿Identidades indígenas híbridas o mestizos indígenas?	33
¿Una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas? Posibilidades y limitaciones de las reformas multiculturales	39
Capítulo 2. Procesos identitarios en el Soconusco y la Sierra Madre	49
Las identidades indígenas en el Soconusco	53
La construcción histórica de la cultura mam	56
Las identidades indígenas en la región de la Sierra: las experiencias mochó y cackchiquel	63
La construcción de lo indígena en las tierras altas de la Sierra	70
Capítulo 3. Las identidades indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria	77
Las identidades indígenas en los Bosques de Montebello: la experiencia chuj	89
Los cruces de fronteras de la población chuj	91
Rescatando el idioma y la naturaleza: la Cooperativa Orgánica Lagos de Colores	95
Los grupos religiosos no católicos entre los chujes	101
Capítulo 4. Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos	107
Reconstruyendo la memoria del éxodo y el refugio	114
Los retos de la integración	119
Construyendo comunidad: distintas experiencias de integración	121
Relaciones interétnicas y discriminación	128

Capítulo 5. Procesos migratorios e identidades transnacionales en la frontera sur	133
Distintas experiencias migratorias	135
Emigrando en 1989: don Gerardo y las redes de solidaridad	136
Emigrando en 2004: Flori y las redes de traficantes	139
La transnacionalización de los indígenas fronterizos	143
Conclusiones. Hacia una nueva relación entre el Estado y los indígenas	149
Bibliografía	159

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Foto 1. Franja fronteriza en el ejido Paso Hondo, municipio Frontera Comalapa	18
Foto 2. Centro Coordinador Mam-Mochó-Cackchiquel, en Mazapa de Madero	21
Foto 3. Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Las nuevas generaciones de mujeres indígenas en el continente están cuestionando las visiones excluyentes de la tradición	29
Foto 4. ¿Indígenas mestizos? Campesino mam productor de papa en el ejido Miravalle, municipio El Porvenir	40
Foto 5. Panorámica de la región de la Sierra	52
Foto 6. Campesino mam con su carga de café	56
Foto 7. Trabajadores de la finca Santo Domingo, en Tacaná, Soconusco	58
Foto 8. El puerto fronterizo de Ciudad Hidalgo aldeaño a Tapachula, la ciudad más importante de la región del Soconusco	59
Foto 9. La agricultura orgánica se planteó como una opción contra la deforestación de la Sierra	61
Foto 10. Danzantes mochós en la fiesta de San Francisco	65
Foto 11. Marimbistas mochós en Motozintla de Mendoza	67
Foto 12. Panorámica de Mazapa de Madero, pueblo donde aún hay hablantes de Kaqchikel	68
Foto 13. El profesor bilingüe Pablo García participa en la elaboración de una gramática Kaqchikel con su tío, don Simón López, consejo supremo cackchiquel, en Mazapa de Madero	69
Foto 14. Panorámica de las tierras altas de la Sierra Madre, ejido Canadá, municipio El Porvenir	70

Foto 15. Escuela mam fundada por don Eugenio Robledo en la cabecera municipal de El Porvenir	73
Foto 16. Niños mam en el ejido Miravalle, municipio El Porvenir	74
Foto 17. Las comunidades mames se encuentran dispersas a todo lo largo de la Sierra de Motozintla	75
Foto 18. Don Santiago Hernández Camposeco, promotor cultural y profesor de Jakalteko en la telesecundaria del ejido Guadalupe Victoria	79
Foto 19. Consejo de Autoridades Jacaltecas en Guadalupe Victoria	80
Foto 20. Danza de los Monos en Guadalupe Victoria. Las danzas tradicionales jacaltecas se están rescatando con apoyo de la CDI	82
Foto 21. Panorámica del ejido Guadalupe Victoria, principal asentamiento jacalteco en México	84
Foto 22. Anciana jacalteca en Guadalupe Victoria. El traje tradicional jacalteco comprado en Guatemala se utiliza únicamente en las festividades del pueblo o en los eventos culturales gubernamentales	87
Foto 23. Proyecto ecoturístico en la laguna Tziscaco, zona fronteriza de Lagos de Montebello	90
Foto 24. Mojón fronterizo que divide al ejido mexicano de Tziscaco de la comunidad guatemalteca de Querzal, ambas comunidades chujes	92
Foto 25. Niños marimbistas chujes tocando en una de las cabañas turísticas del Lago Internacional	94
Foto 26. Don Isidoro Morales mostrando el café orgánico <i>Tziscaco</i> producido por la Cooperativa Orgánica Lagos de Colores	96
Foto 27. Ceremonia pentecostal de bautizo en el río Mazapa de Madero	104
Foto 28. Panorámica de la comunidad La Gloria en abril de 2011	108
Foto 29. Bibi Gaytán con su abuela en la comunidad La Gloria	110
Foto 30. Agencia municipal de La Gloria. El grado de consolidación de esta comunidad se refleja en los edificios públicos	122
Foto 31. Panorámica de la comunidad 30 de Mayo, municipio Frontera Comalapa	126
Foto 32. Niña mam en las inmediaciones de la colonia Guadalupe Victoria. La migración ha hecho que las niñas tengan que responsabilizarse de sus hermanos menores	130
Foto 33. Agencia de viajes en Frontera Comalapa	135
Foto 34. "Casa de cambio móvil", en Ciudad Hidalgo. Las empresas privadas para recibir remesas abundan en toda la región fronteriza	137

Foto 35. Cruce ilegal de personas en el río Suchiate en las inmediaciones del puerto fronterizo oficial de Ciudad Hidalgo	141
Foto 36. Doña Pina Robledo con su nieto, en El Porvenir. La crianza de los niños está quedando a cargo de las abuelas a raíz del aumento de la emigración femenina en la región	143
Foto 37. Las casetas telefónicas y los centros de internet se han multiplicado en todas las comunidades fronterizas a raíz del incremento de la migración	146

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Pueblos indígenas en la frontera México-Guatemala	16
Mapa 2. Municipios donde se localizan comunidades de “ex refugiados”	113

Resumen

Los pueblos indígenas que habitan la frontera sur chiapaneca se han caracterizado en las últimas décadas por acelerados procesos de cambio cultural que han tenido como consecuencia el desplazamiento lingüístico y la sustitución de idiomas mayas como el Jakalteko, Kaqchikel, Mam, Mochó, Q’anjoba’l y Chuj, por el castellano. Se trata de una zona cultural que fue dividida en dos durante el siglo XIX con el establecimiento de los límites fronterizos entre México y Guatemala, y cuyos habitantes han sido objeto, durante distintos periodos históricos, de violentas campañas de aculturación. Las políticas de castellanización y de integración forzada a la nación impulsadas por los gobiernos posrevolucionarios influyeron en que durante varias décadas un importante sector de la población fronteriza chiapaneca negara sus identidades étnicas y reivindicara exclusivamente sus identidades campesinas. Este proceso se ha revertido en las últimas décadas a partir de las reformas multiculturales en México y del resurgimiento de organizaciones indígenas. Con base en la investigación de campo y de archivo realizada de 2007 a 2011, este libro da cuenta de las dinámicas culturales y políticas que han marcado los procesos de reetnización de los habitantes de la frontera sur chiapaneca.

Agradecimientos

Este libro es producto de más de 25 años de recorrer la frontera sur chiapaneca, aprendiendo de su gente y de su historia y construyendo vínculos de solidaridad y amistad que han marcado mi vida.

La iniciativa de regresar a los lugares en los que había realizado investigación de campo para mis tesis de licenciatura (1986-1988), maestría (1989-1990) y doctorado (1993-1996), y donde desarrollé mis primeras investigaciones profesionales con refugiados guatemaltecos para Naciones Unidas —en un proyecto de United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD)—, surgió a raíz de una invitación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para realizar una investigación sobre los cambios identitarios entre la población indígena de la frontera chiapaneca —el proyecto Procesos Contemporáneos de Conformación de Identidades Indígenas en la Frontera Chiapaneca—. Este proyecto me dio el pretexto para regresar a visitar a mis amigos chujes en la zona de Lagos de Montebello, a las comunidades kanjobales y jalcatecas que antes del proceso de integración eran consideradas “campamentos de refugiados”, y de volver a recorrer los caminos de la Sierra y el Soconusco donde habita la población cackchiquel, mam y mochó. Durante esta primera etapa de trabajo de campo, para la realización de entrevistas, conté con el apoyo de mis colegas Arturo Lomelí y Verónica Ruiz Langier, ambos antropólogos comprometidos con la población fronteriza, y de los pocos etnógrafos que han escrito sobre la población jalcateca y cackchiquel, en el primer caso, y kanjobal-acateca, en el segundo. Mis agradecimientos a ambos por el apoyo en la realización de este proyecto y por compartirme sus conocimientos de la región a partir de sus múltiples publicaciones y de conversaciones informales.

Después de esta etapa de investigación conté con el apoyo para trabajo de campo de la Subdirección de Investigación del CIESAS. Mis agradecimientos a la doctora Dubra Mindek, por su trato amable y su ayuda oportuna para transitar por los caminos de la burocracia administrativa. A los doctores José Luis Escalona y Dolores Palomo, quienes fueron subdirectores del CIESAS-Sureste en distintas etapas de la investigación, mi agradecimiento por el apoyo logístico; a pesar de que hace casi 13 años que dejé esa unidad, me sigo sintiendo en casa cada vez que regreso.

Al antropólogo Víctor Manuel Rojo, director de Investigación de la CDI, por su paciencia y apoyo para que este libro pudiera publicarse lo más completo posible y por su disposición para coeditarlo con el CIESAS.

A mis colegas María Elena Fernández, Fernando Limón, Jorge Luis Cruz Burguete, Joaquín Peña Piña y Edith Kauffer, a quienes me une la pasión y el compromiso con los pueblos indígenas de la frontera sur, mis agradecimientos por compartir sus conocimientos sobre las dinámicas culturales y políticas de esa región. Agradezco también el apoyo técnico de Patricia Rea, Valeria Cuervo y Cassandra Rodríguez de la Gala en la transcripción de entrevistas y formación del manuscrito final.

A Mercedes Olivera Bustamante y Andrés Fabregas Puig maestros y amigos entrañables, por sus valiosas observaciones a este manuscrito, y por todas las enseñanzas compartidas en 25 años de amistad.

A mi pareja, Richard Cisneros López, gran conocedor de los pueblos de la Sierra, donde vivió por más de 20 años, le agradezco el haberme enseñado a ver la orografía y el paisaje de la Sierra con otros ojos; el ilustrar mi libro con sus fotografías; pero, sobre todo, su apoyo incondicional a mis proyectos. Contar con su acompañamiento y solidaridad en este proceso hizo una verdadera diferencia en esta etapa de mi vida.

A mi hijo Rodrigo Álvarez Hernández, por ser siempre una inspiración en mi vida.

A todos los integrantes de los pueblos chuj, cackchiquel, kanjobal, jacalteco, mam y mochó, quienes compartieron sus historias y experiencias conmigo, con la esperanza de que este libro sea un granito de arena que contribuya a sus luchas para la construcción de una vida más justa.

Introducción

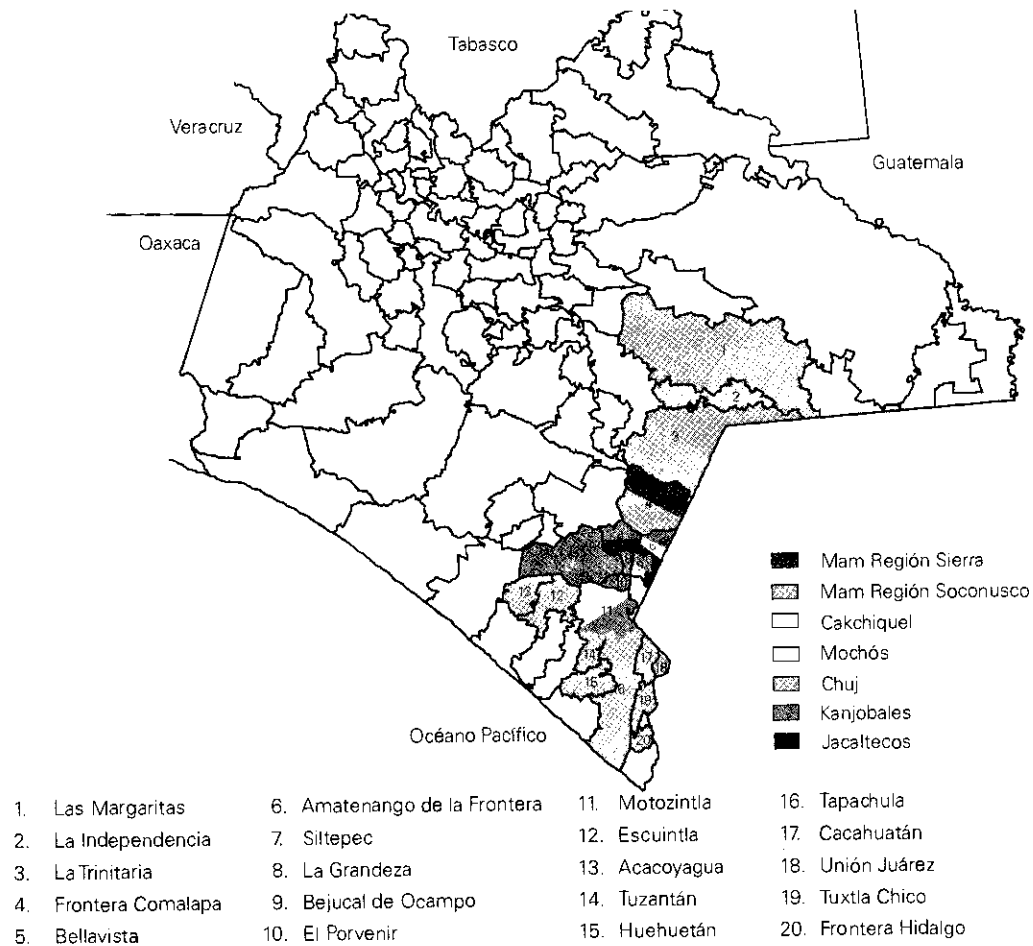
Este libro es producto de más de 25 años de recorrer los caminos de la frontera sur chiapaneca, de construir lazos de amistad y solidaridad con sus habitantes y de estudiar las dinámicas políticas y culturales de estas tierras limítrofes.

A pesar de que mis intereses académicos y políticos me han alejado periódicamente de tierras chiapanecas llevándome por los caminos de Morelos y Guerrero, en los últimos cinco años (2007-2011) he tenido la suerte de regresar a las tres regiones en las que hice trabajo de campo de larga duración en las décadas de los ochenta y noventa: la región de bosques de La Trinitaria y las regiones fronterizas de la Sierra y el Soconusco. Durante estas visitas me he encontrado con nuevos procesos sociales y políticos que me han hecho reflexionar sobre el carácter dinámico de las identidades culturales y sobre el impacto de la globalización económica en esta región fronteriza.

Los pueblos indígenas que habitan la frontera sur chiapaneca se han caracterizado en las últimas décadas por acelerados procesos de cambio cultural que han tenido como consecuencia el desplazamiento lingüístico y la sustitución de idiomas mayas como el Jakalteko, Kaqchikel, Mam, Mochó, Q'anjoba'íl y Chuj, por el castellano.¹ Se trata de una zona cultural que fue dividida en dos durante el siglo XIX, con el establecimiento de los límites fronterizos entre México y Guatemala, y cuyos habitantes han sido objeto, durante distintos periodos históricos, de violentas campañas de aculturación. Las políticas de castellanización y de integración forzada a la nación impulsadas por los gobiernos posrevolucionarios influyeron en que durante varias décadas un importante sector de la población fronteriza chiapaneca negara sus identidades étnicas y reivindicara exclusivamente sus identidades campesinas.

¹ A lo largo de este libro los nombres de los idiomas indígenas serán escritos siguiendo las convenciones de la Academia de Lenguas Mayas, que han sido retomadas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y que incluye hacerlo siempre con mayúscula. Para referirme a los nombres de los pueblos indígenas utilizaré los términos de la CDI, que en la mayoría de los casos se han convertido en términos de autoadscripción, y siguiendo las convenciones gramaticales nacionales serán escritos con minúscula: mam, chuj, kanjobal, cackchiquel, motozintleco o mochó y jacalteco.

MAPA 1
Pueblos indígenas en la frontera México-Guatemala



Fuente: Elaborado por Cassandra Rodríguez de la Gala.

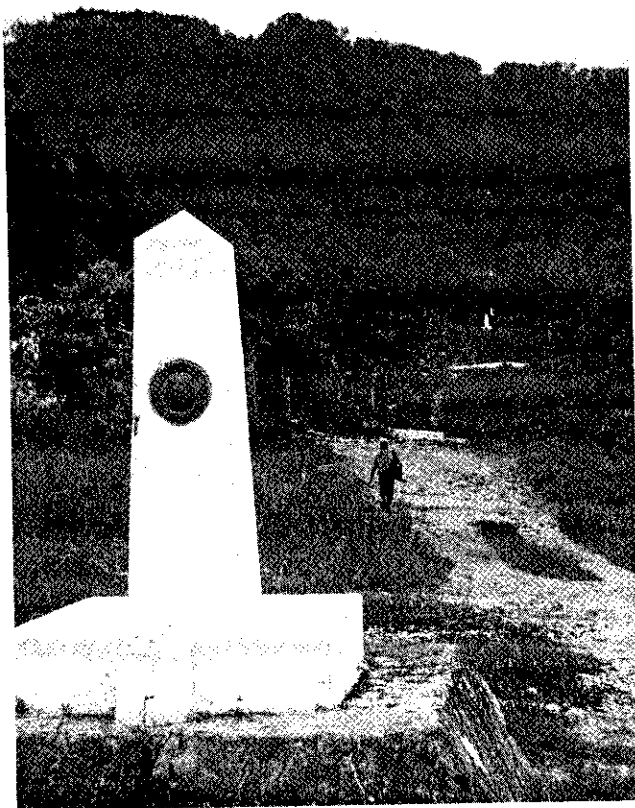
Los cambios en las políticas integracionistas, con el reconocimiento del carácter pluricultural de la nación mexicana, sobre todo a partir de la década de 1970, abrieron nuevos espacios para la reivindicación de las identidades culturales de estos pueblos; sin embargo, la mayoría de las políticas indigenistas no han tomado en cuenta la especificidad histórica de esta región. Partir de criterios limitados como el idioma, el traje o la existencia de sistemas cívico-religiosos, para definir la pertenencia étnica, puede conllevar a exclusiones, “castigando” nuevamente a estos pueblos por los efectos de las políticas aculturadoras del Estado.

En este libro me propongo analizar las características que tienen las identidades culturales en esta región de frontera, a partir de la reconstrucción histórica de sus procesos de reconfiguración étnica y del análisis de las dinámicas socioculturales que caracterizan sus procesos contemporáneos de organización colectiva. La investigación etnohistórica, etnográfica, la historia oral y el uso de entrevistas estructuradas y no estructuradas me han permitido recuperar las voces y experiencias de estos pueblos fronterizos y presentar algunas reflexiones sobre cómo reformular las políticas públicas desde un reconocimiento de la especificidad cultural e histórica de esta región.

La zona fronteriza que fue objeto de este estudio está integrada por nueve municipios: Unión Juárez, Tapachula, Motozintla, El Porvenir, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Independencia y La Trinitaria, los cuales, para el Censo General de Población de 2010, tenían una población de 634 423 habitantes; de éstos, sólo 4.7% era reconocido como indígena, y de este porcentaje, sólo 47% reconocía que hablaba un idioma indígena. Se trata, pues, de una región con una presencia minoritaria de población indígena, pero que en las últimas décadas se ha caracterizado por un proceso de reemergencia étnica en el que las identidades culturales se han convertido en espacios de organización política y productiva.

Las dinámicas socioculturales de la población fronteriza difieren considerablemente de una región a otra. En este libro se parte del reconocimiento de tres subregiones: el Soconusco, la Sierra y la región subfronteriza de Llanos y Bosques; esta última abarca los municipios de Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria y La Independencia.

La región del Soconusco es una de las regiones agrícolas más dinámicas del país y durante varias décadas fue la columna vertebral de la economía chiapaneca. La población indígena que actualmente habita esta región tiene sus orígenes en cuatro momentos históricos distintos: por un lado, aquellas comunidades que existían en el Soconusco antes de establecerse los tratados de límites; aquellas que se forman



1. Franja fronteriza en el ejido Paso Hondo, municipio Frontera Comalapa.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

a partir de las campañas de colonización promovidas por el gobierno de Porfirio Díaz a finales del siglo XIX; la nueva ola migratoria de refugiados guatemaltecos que se da en la década de 1980, cuando miles de campesinos mayas cruzan la frontera huyendo de la guerra civil en su país, y finalmente, las migraciones económicas que se han dado a lo largo del último siglo, a partir de las cuales un grupo minoritario de trabajadores temporeros deciden asentarse de manera definitiva en la región. Para entender las dinámicas identitarias de esta frontera es importante considerar la intensa movilidad social de sus habitantes y el constante flujo de migrantes centroamericanos, muchos de ellos indígenas guatemaltecos, que han venido a dinamizar los procesos económicos y culturales de la región.

En la subregión de la Sierra se encuentra un pequeño grupo de indígenas mochós —unos 106, asentados en distintos barrios de la ciudad de Motozintla—,² un grupo disperso de cackchiqueles —unos 156 cackchiqueles ubicados sobre todo en el municipio de Mazapa de Madero—,³ así como los principales asentamientos de indígenas mames, —los cuales con una población de 10 467 habitantes, constituyen el grupo mayoritario de los cinco grupos indígenas asentados en las tres subregiones— (CDI, 2010). Se trata de una región con un alto índice de marginación económica, donde 80% de la población vive en pobreza extrema. Es también la región con los índices más altos de migración interna e internacional del estado, lo cual ha sido un factor dinamizador de los procesos organizativos en la región.

Finalmente, en la región fronteriza de Llanos y Bosques se ubican los indígenas chujes, kanjobales-acatecos y jacaltecos-popti'.⁴ Se trata de la principal región de asentamiento de los campamentos de refugiados guatemaltecos durante la década de 1980. Aunque las primeras comunidades contemporáneas de estos pueblos mayas se establecen durante el siglo XIX, la mayoría de los hablantes de Chuj y hablantes de Kanjobal-Acateco reconocidos por la Comisión Nacional para el Desarrollo de

² Los informes de la CDI nacional, en 2010, reportan la existencia de 106 mochós, dato obtenido con base en un criterio de autoadscripción (CDI, 2010). Sin embargo, en un censo realizado casa por casa en los barrios mochós de Motozintla por la investigadora María Elena Fernández Galán se encontró que solamente unas 50 personas siguen hablando cotidianamente el Mochó, también conocido como Qatoq (comunicación personal).

³ CDI, 2010. Existe todo un debate en torno al término "cackchiquel", de autoadscripción entre los indígenas de Mazapa de Madero y que le da el nombre al Centro Coordinador Indigenista. Sin embargo, lingüistas como Kauffman (1969) señalan que se trata de una variante del Teco que se habla en Tectitan, Guatemala, y Arturo Lomelí señala que el término "cackchiquel" es una tergiversación del término "okaqichkel", que quiere decir "los que nos quedamos aquí"; esta afirmación la hace a partir de un testimonio de un anciano de Mazapa de Madero, Fidelino López, quien señalaba que "el origen de cómo nos llamamos, tiene sus raíces cuando venían y preguntaban ¿quiénes son ustedes? A lo que respondían: 'somos, los que nos quedamos solos, nos quedamos aquí', que en lengua se dice 'okaqichkel', así es como nos decimos a nosotros que estamos aquí: 'okaqichkel'. Tal vez los señores que nos oían y que no conocían a nuestra lengua le dicen cackchiquel, porque se oye igual" (Lomelí, 2005b: 19).

⁴ Los kanjobales asentados en México hablan dos variantes distintas del Kanjobal: el de Santa Eulalia y el de San Miguel Acatán, Guatemala; quienes tienen sus orígenes en San Miguel Acatán se autodenominan acatecos. En los registros oficiales de la COMAR, y posteriormente de la CDI, se habla exclusivamente de kanjobales, aunque en los últimos años ha habido una reivindicación muy fuerte por parte de los ex refugiados por denominarse acatecos y no kanjobales. Lo mismo sucede con los jacaltecos, quienes a partir de sus contactos con los jacaltecos guatemaltecos han optado por la denominación poppti, que es el término que se utiliza en su propio idioma. Para los fines de este informe nos referiremos a los kanjobales-acatecos y a los jacaltecos-popti' (véase Alonso Bolaños, 2005).

los Pueblos Indígenas (CDI) son producto de esta última ola migratoria (CDI, 2010). Esta subregión abarca la zona de Bosques de La Trinitaria, en las inmediaciones de los Lagos de Montebello, donde se ubican las comunidades chuj y kanjobal-acatecas, cuyas dinámicas culturales están marcadas por la presencia del turismo nacional e internacional; finalmente, está la región de Llanos de Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa, donde los ranchos ganaderos coexisten con la producción maicera en la que se ubica la población jocalteca-popti', calculada por la CDI en 602 personas (CDI, 2010).

A pesar de las diferencias regionales, podríamos decir que a excepción de la ciudad de Tapachula, la zona fronteriza a la que se avoca este libro se caracteriza por las condiciones de extrema pobreza, donde 87.5% de la población vive en condiciones de alta marginalidad (CDI, 2007). Este contexto hace necesario el repensar las políticas del reconocimiento cultural como estrechamente vinculadas a las políticas de redistribución económica.

No es posible plantear el apoyo al fortalecimiento cultural sin abordar los temas del desarrollo regional y la reproducción de la economía campesina. Tomando en cuenta estas consideraciones, para los fines de esta investigación, partí de una definición amplia de la cultura que incluye las condiciones materiales y sociales de su reproducción. El análisis de los procesos identitarios implicará necesariamente una contextualización de los procesos económicos y políticos que se viven en la región.

Las especificidades históricas que tienen las identidades culturales en la frontera sur chiapaneca ameritan un replanteamiento de las políticas públicas nacionales dirigidas a la población indígena, porque hasta ahora éstas han partido de conceptualizaciones esencialistas de la identidad étnica en las que se sigue considerando al idioma indígena como principal criterio para el reconocimiento cultural. Actualizar la información etnohistórica y etnográfica en torno a los pueblos mames, cackchiques, chujes, kanjobales-acatecos, jocaltecos-popti' y mochós, nos permitirá hacer un análisis comparativo sobre los principales retos que enfrentan las políticas del reconocimiento cultural en estas tres subregiones fronterizas.

Para este fin, este libro recupera y sistematiza parte de mi experiencia de campo y conocimiento de las regiones de asentamiento de población guatemalteca refugiada mam, chuj, jocalteca y kanjobal, en La Independencia, Frontera Comalapa y La Trinitaria (Hernández Castillo, 1988; Hernández Castillo, Nava, Flores y Escalona, 1993), así como mis estudios previos sobre los procesos de cambio religioso e identitario con población chuj y kanjobal mexicana (Hernández Castillo, 1989a; 1989b; 1996), y sobre las relaciones entre el Estado y la población mam en la zona de la Sierra (Hernández Castillo, 2000; 2001a; 2001b). Esta información se

vio complementada por la experiencia de los dos investigadores que colaboraron en la investigación de campo, Verónica Ruiz Lagier, con población chuj, kanjobal y mam naturalizada mexicana (Ruiz, 2007a; 2007b), y Arturo Lomelí, con población jocalteca y cackchiquel (Lomelí, 2005a; 2005b). Nuevos recorridos de campo realizados durante distintos periodos entre los años 2007 y 2011, en los que realicé entrevistas a profundidad con representantes indígenas y con otros estudiosos de la región, me permitieron actualizar la información sobre las tres regiones de estudio y reflexionar sobre el necesario vínculo entre las políticas de reconocimiento y las de redistribución económica.

Hasta ahora, la principal instancia encargada de proponer e implementar políticas culturales en esta región ha sido el Centro Coordinador para el desarrollo de los pueblos indígenas Mam-Mochó-Cakchiquel de Mazapa de Madero, el cual administra los proyectos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), antes Instituto Nacional Indigenista (INI). Estos proyectos han estado dirigidos principalmente a la población mam, mochó, cackchiquel y jocalteca, y en menor medida, a la población chuj y kanjobal, la cual ha sido atendida por el Centro Coordinador de Las Margaritas.



2. Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel, en Mazapa de Madero.

Fotografía: Richard Cisneros.

Con la creación de los consejos supremos mam, mochó, jacalteco y cackchiquel en la región fronteriza, los representantes indígenas fueron los principales encargados de solicitar financiamientos y asesorías técnicas a las instancias indigenistas. Hasta marzo de 1978, el CCI más cercano se encontraba ubicado en la zona tojolabal, en la cabecera municipal de Las Margaritas, por lo que los consejos debían de hacer viajes de hasta ocho horas desde sus comunidades hasta las oficinas indigenistas. Este problema logístico llevó a don Ismael Mateo, consejo supremo mochó, a reunirse con su homólogo mam, Gregorio Morales, y proponerle que conjuntamente solicitaran la creación de un Centro Coordinador Indigenista para la región de la Sierra. Posteriormente, se les unió en la petición Cirilo Ramos Jacob, consejo supremo cackchiquel de Mazapa de Madero (información de campo).

En otros trabajos he analizado de manera crítica la forma vertical y poco informada con la que se establecieron los criterios de funcionamiento de esta instancia indigenista (Hernández Castillo, 2001a). Mediante el análisis de los documentos y diagnósticos que se elaboraron para el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cackchiquel, nos damos cuenta de que se partió de criterios excluyentes para definir quiénes eran considerados indígenas y quiénes no. El diagnóstico previo al establecimiento de esta instancia indigenista fue elaborado por el antropólogo Mauricio Rosas Kifuri, quien recorrió la región fronteriza del 4 al 31 de octubre de 1977, visitando los municipios de Motozintla, El Porvenir, Siltepec, La Grandeza, Bejucal de Ocampo, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera. La investigación tenía como propósito principal el delimitar el mejor lugar para el establecimiento del CCI, analizar la integración socioeconómica de la zona y proponer programas de desarrollo para impulsar en la región (Rosas Kifuri, 1978).

Antes del diagnóstico elaborado por Rosas Kifuri, el hijo del entonces gobernador Manuel Velasco Suárez (1970-1976) había realizado un estudio en la región para titularse como licenciado en economía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Según reconoció el mismo Rosas Kifuri, la tesis de José Agustín Velasco representó el documento base a partir del cual elaboró su diagnóstico para la fundación del centro coordinador.⁵ Irónicamente, la tesis del hijo del gobernador es un documento muy desigual, lleno de datos oficiales.

El diagnóstico de Rosas Kifuri retoma muchas de las propuestas de Velasco, y después de hacer un análisis marxista del intercambio desigual en la región y de la opresión clasista que subyace al “problema indígena”, propone una serie de programas productivos a desarrollar por el INI. Estos programas son: 1) un programa

ovino, para mejorar genéticamente el ganado ovino de la región y apoyar la formación de cooperativas para la confección de prendas de lana; 2) un programa silvícola, para impulsar la instalación de dos empresas forestales, una de producción directa —tala de árboles— y otra de procesamiento de la madera, incluyendo la posibilidad de fabricar muebles artesanales; 3) un programa de beneficio de café, para evitar que los pequeños productores vendan su cosecha a los acaparadores; 4) la instalación de una fábrica de gises mediante cooperativas escolares; 5) el apoyo a la construcción de caminos y áreas de riego; 6) un programa de capacitación técnica; 7) un programa de etnicidad, basado en el apoyo a la educación bilingüe y en la instalación de una estación radiofónica que transmita en idiomas indígenas (Rosas Kifuri, 1978: 93-107).

Estas propuestas nunca fueron consensuadas con los habitantes de la Sierra o con sus representantes; no obstante, se convirtieron en los principales programas desarrollados por el CCI Mam-Mochó-Cackchiquel tras su creación el 15 de mayo de 1978. Tal vez, si se hubieran discutido los programas de desarrollo con los ancianos indígenas, se habría evitado introducir un ganado ovino ajeno a las condiciones climáticas de la Sierra, el cual, en vez de representar una mejora “genética”, trajo problemas a los campesinos de la región;⁶ o se habría tomado conciencia del serio problema que la deforestación representaba para la región, donde cada vez era más difícil obtener leña para cocinar; o de lo difícil que sería impulsar un programa bilingüe en una región en la que los niños ya no hablaban el idioma indígena y éste seguía siendo estigmatizado por los oficiales migratorios que detenían y golpeaban a los indígenas guatemaltecos.

Muchas veces las políticas de apoyo a la cultura indígena elaboradas desde la ciudad de México han sido difíciles de aplicar en esta zona que, por su historia específica, tiene características culturales que no responden a las perspectivas esencialistas de la cultura indígena que muchas veces han sido la base de las políticas indigenistas.

Este libro tiene como propósito abordar estas especificidades y proponer algunos replanteamientos de las políticas culturales en esta región fronteriza. Tratando de evitar repetir los errores del pasado, no pretendo hacer una propuesta desde “la academia” para la implementación de políticas públicas, sin la participación directa de los indígenas mames, chujes, kanjobales, jacaltecos, cackchiqueles y mochós. Mi propósito es aportar a los diálogos interculturales entre los actores sociales indígenas y los representantes del Estado, y entre éstos y la sociedad en su conjunto. Considero que el conocimiento de la historia cultural y política de la frontera sur

⁵ Entrevista con el antropólogo Mauricio Rosas, octubre de 1995.

⁶ Comunicación personal con el veterinario Sergio Zapata, agosto de 1995.

es fundamental para la puesta en marcha de cualquier proyecto comunitario y regional. La creación de espacios de diálogo y de mecanismos más participativos para que los beneficiarios de los programas gubernamentales discutan y enriquezcan las propuestas debe ser una prioridad, si se pretende responder a las necesidades más sentidas de esta población.

En los siguientes capítulos me propongo abordar de manera comparativa los procesos económicos, políticos y sociales que han influido en las formas específicas que toman las identidades indígenas en las tres subregiones de estudio. La ubicación geográfica, las relaciones con el Estado, los procesos organizativos, los diálogos con los distintos grupos religiosos y, más recientemente, la migración internacional, han influido en la manera en que los indígenas fronterizos imaginan sus identidades y formulan sus demandas culturales. Entender sus diferencias y sus coincidencias resulta fundamental para repensar las políticas del reconocimiento cultural y para replantear las relaciones entre el Estado y los indígenas en la frontera sur.

Los movimientos campesinos, la teología de la liberación, los feminismos rurales, las denominaciones protestantes, las agencias internacionales y las instituciones estatales han contribuido a crear espacios de encuentro para hombres y mujeres indígenas, y han aportado elementos para la formulación de demandas culturales que retoman, resemantizan o rechazan elementos de los distintos discursos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Una perspectiva dialógica de estas identidades culturales nos permitirá ver a los indígenas fronterizos de otra manera; ya no como bastiones de resistencias milenarias o aglomerados de sujetos pasivos que retoman mecánicamente los discursos y prácticas que les llegan de fuera.

El reconocimiento de la capacidad productiva que tienen los discursos globales no niega la capacidad que los actores sociales tienen para resignificar estos discursos y en muchas ocasiones, incluso, de producir discursos alternativos sobre lo que implica ser indígena en la frontera sur. Para entender estas tensiones entre las representaciones hegemónicas de las culturas indígenas y las respuestas locales a dichas construcciones, me propongo hacer primero un acercamiento a las relaciones entre el Estado y los indígenas en cada subregión, ubicando aquellos ejes específicos que han posibilitado la reidentificación étnica entre mames, chujes, kanjobales, mochós, jacaltecos y cackchiqueles.

En el primer capítulo desarrollo mis reflexiones teóricas en torno a la perspectiva constructivista histórica de las identidades, dialogando con la literatura que ha reflexionado sobre la hibridez cultural o el mestizaje entre la población indígena, así como con las teorías sobre identidades desterritorializadas, las cuales resultan especialmente sugerentes en un contexto en el que la movilidad y el transnacionalismo han sido parte integral de la historia reciente de estos pueblos fronterizos.

En el segundo capítulo, intitulado “Los procesos identitarios en el Soconusco y la Sierra”, analizo la realidad de los indígenas mames de la zona del Soconusco y de la parte alta de la Sierra, así como de los pequeños asentamientos de mochós y cackchiqueles en los barrios de los pueblos de Motozintla y Mazapa de Madero, respectivamente. Reflexiono también sobre el papel que ha jugado la teología de la liberación por medio de la promoción de la agricultura orgánica y los programas indigenistas en el resurgimiento de las identidades étnicas.

En el tercer capítulo, “Las identidades indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria”, comparo los procesos identitarios de jacaltecos-popti’, en Amatenango de la Frontera, y chuj, en la zona de los Lagos de Montebello, La Trinitaria, reflexionando sobre las tensiones internas que existen en estos dos grupos en torno a cómo y quiénes tienen el derecho a hablar en nombre de la tradición. En el caso de los chuj, analizo también el papel que han jugado los nuevos movimientos religiosos protestantes en la reconfiguración de las identidades culturales.

En el cuarto capítulo, “Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos”, abordo los procesos identitarios de los indígenas fronterizos cuyos orígenes se ubican en la experiencia del refugio de la década de 1980. Aunque una mayoría de ellos se autoidentifican como kanjobales-acatecos, se trata de comunidades pluriétnicas en las que también habita población chuj, mam y mestiza, por lo que he optado por referirme a esta población como una experiencia específica de construcción identitaria, no definida exclusivamente a partir de su especificidad lingüística.

En el quinto capítulo, “Procesos migratorios e identidades transnacionales en la frontera sur”, analizo el impacto que están teniendo los procesos de migración interna e internacional en la reconfiguración de las dinámicas comunitarias y en el surgimiento de nuevas identidades múltiples en las que el sentido de pertenencia se ha ampliado más allá del espacio de la comunidad.

Finalmente, cierro con un capítulo de conclusiones en el que desarrollo algunas propuestas específicas de cómo replantear las políticas culturales a partir del reconocimiento de la doble dinámica contradictoria que se está viviendo en la región: por un lado, el resurgimiento de identidades étnicas que demandan apoyo para el fortalecimiento lingüístico y cultural y, por el otro, una profundización de los procesos migratorios que está planteando nuevos retos tanto para la población indígena que decide emigrar, como para aquellos que se están quedando al frente de las instituciones comunitarias.

Capítulo 1

Reflexiones teóricas sobre identidades indígenas en las fronteras

En la última década el tema de las identidades culturales ha tomado un lugar central no sólo en los debates teóricos de la antropología, sino también en los debates políticos de los movimientos sociales. Las voces de los movimientos indígenas en América han forzado a los analistas sociales a replantear sus perspectivas sobre las raíces sistémicas de la exclusión y marginación de sus pueblos. Tanto las perspectivas funcionalistas e indigenistas que ponían énfasis en el problema “cultural” de “falta de integración” y proponían la aculturación como una posible solución, como las perspectivas marxistas que se limitaban a analizar la explotación económica y la distribución desigual de recursos, resultaron limitadas para dar cuenta de las complejas realidades de los pueblos originarios.

Estas nuevas voces, que se han hecho escuchar sobre todo a partir de la década de 1970, han señalado que el reconocimiento de sus identidades culturales por parte de los Estados-nación, si no va acompañado de una política de redistribución económica y política, se reduce a una mera demagogia folclorista; de igual manera, una política de redistribución de recursos que parta de perspectivas desarrollistas y modernizadoras, sin considerar sus especificidades culturales, puede terminar teniendo efectos aculturadores y algunos contextos hasta etnocidas para los pueblos indígenas.

En este entrecruce del reconocimiento cultural con la redistribución económica y de poder político, el tema de las identidades culturales ha sido prioritario tanto para las luchas de los movimientos indígenas como para la formulación de políticas públicas por parte de los Estados-nación. ¿Qué implica ser indígena en el siglo xxi? ¿Cómo y quién define la pertenencia a los pueblos originarios? ¿Cómo promover la justicia social sin imponer esquemas de desarrollo eurocéntricos? Estas interrogantes, que resultan centrales en las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados-nación, nos llevan necesariamente a reflexionar sobre la manera en que se definen las identidades.

Si bien en un primer momento los movimientos indígenas del continente reivindicaron sus culturas milenarias desde discursos políticos que naturalizaban sus identidades culturales (Bonfil Baralla, 1981; Reynaga, 1989), en el seno de estos mismos movimientos han surgido voces que han apuntado hacia los peligros políticos de los esencialismos (Cumes, 2011; Esquit, 2005; 2008). Estas perspec-

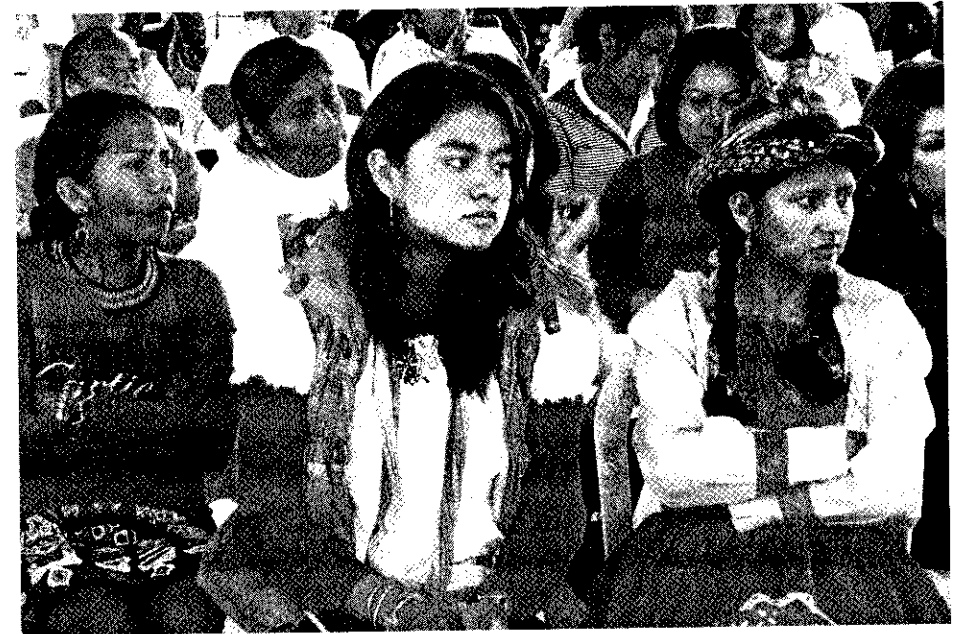
tivas señalan que las visiones idealizadas de las culturas indígenas corren el peligro de silenciar las relaciones de poder que se dan en las mismas comunidades y de imponer concepciones puristas de las prácticas culturales.

Inspirada por estas llamadas de atención, en este libro parto de una crítica a los esencialismos desde un enfoque constructivista histórico de las identidades, el cual rechaza las perspectivas que las describen como el producto de una suma de rasgos específicos predeterminados por el especialista en culturas indígenas o el funcionario indigenista. Concibo las identidades étnicas como construcciones sociales dentro de un marco histórico específico, en el que las etnias ocupan posiciones jerarquizadas dentro de una estructura determinada. Rodolfo Stavenhagen señala que en el enfoque estructuralista las etnias constituyen grupos de estatus colocados en situaciones asimétricas en el marco de estructuras históricamente dadas, generalmente estratificadas (Stavenhagen, 1992: 65).

Desde el contexto latinoamericano, la perspectiva constructivista histórica de las identidades, si bien ha sido reconocida analíticamente por diversos estudiosos de la etnicidad y el nacionalismo (Cumes, 2007b; 2011; Chávez y Hoffman, 2004; Gutiérrez Chong, 2004; Esquit, 2005; 2008; Hernández Castillo, 2001a; 2001b) ha sido poco debatida en la arena política, donde las movilizaciones a favor de los derechos indígenas y las alianzas entre la academia y las organizaciones han priorizado otro tipo de debates, como los centrados en la autonomía, las reformas multiculturales o la tensión entre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos individuales. Más que problematizar el concepto de “lo indígena”, se ha tomado por dado, y a partir de ahí han comenzado o se han impulsado las luchas políticas de los antes llamados “pueblos originarios”.

Parte del reto que hemos enfrentado quienes reivindicamos la pertinencia de una perspectiva constructivista es que nuestros argumentos analíticos pueden fácilmente ser instrumentalizados por quienes se oponen a las demandas políticas de los movimientos indígenas. Plantear que las identidades culturales son una construcción histórica que se ha dado en diálogos con el Estado y los discursos globales fácilmente puede dar argumentos para “deslegitimar” estas identidades y presentarlas como poco “auténticas”. Paralelamente, para algunos sectores del movimiento indígena latinoamericano los conceptos como “identidades construidas” o “invención de tradiciones” pueden resultar hasta ofensivos si se los considera como una crítica a la autenticidad o legitimidad de sus identidades. En el marco de este “clima cultural”¹ ha sido importante aclarar que el reconocimiento de la manera

¹ Retomo el concepto de “clima cultural” para referirme a “la expresión de la configuración específica de concepciones del mundo en un periodo dado que genera una sensibilidad específica para unos u



3. Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Las nuevas generaciones de mujeres indígenas en el continente están cuestionando las visiones excluyentes de la tradición.

Fotografía: Richard Cisneros.

en que las relaciones de poder influyen en nuestras subjetividades y delimitan nuestras identidades colectivas no niega las posibilidades de construir, con base en estas conciencias contradictorias, proyectos políticos que apunten hacia la justicia social (Hernández Castillo, 2001a; 2001b).

Los discursos y prácticas políticas de las mujeres indígenas organizadas han empezado a plantear las limitaciones de las representaciones primordialistas de las culturas indígenas cuando sirven como excusa para no enfrentar las relaciones de poder y desigualdad en el interior de los propios pueblos indígenas (Chirix García, 2003; Cumes, 2007a; Cumbre de Mujeres Indígenas, 2003; Gutiérrez y Palomo, 1999; Sánchez, 2005).

En este sentido, las preocupaciones políticas de las mujeres indígenas pueden encontrar eco en otras voces que desde la migración transnacional han apuntado

otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable” (Werner Brand, 1992: 2).

hacia las limitaciones de construcciones identitarias que se basan en discursos de autenticidad o que niegan las posibilidades de las identidades de frontera, en las que confluyen distintos repertorios culturales. En el contexto político de la migración hacia el Norte y la desterritorialización de miles de habitantes del planeta, toma relevancia política el discutir el proceso de construcción social de las culturas indígenas y su vínculo con la comunidad y el territorio, de ahí que las experiencias identitarias de indígenas fronterizos, cuyas vidas han estado marcadas por la movilidad social, resulten especialmente sugerentes para confrontar las definiciones excluyentes de la identidad.

En este libro, las identidades étnicas son concebidas como producto de procesos sociales de construcción simbólica que difieren no tan sólo en sus atributos distintivos, sino también en las formas y circunstancias en que son socialmente construidas; todo lo cual le otorga un carácter dinámico y revitalizador a estas identidades.

En la base de estos enfoques constructivistas están las tesis de Frederick Barth (1969), en términos de ver la identidad como resultado de la alteridad, como una organización social de la diferencia. Más precisamente, como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) mediante los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. La identidad es una construcción social que se realiza en el interior de un marco estructural que determina la posición de los actores y orienta sus representaciones y acciones. Gilberto Giménez señala la importancia del reconocimiento de los demás para la existencia social, por la cual se infiere la relación siempre presente entre "autoidentidad" y "exoidentidad"; es decir, cómo se percibe a sí mismo un grupo determinado y cómo es percibido por los demás. De este juego surgen discrepancias entre ambos tipos de representación, en las que la prevalencia de una u otra va a depender de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto: "la identidad es un objeto de disputa [...], y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación [...], sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de la autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás" (Giménez, 2000: 49).

Desde esta perspectiva, este estudio no se propuso definir cuáles son los rasgos culturales que determinan una identidad, sino ver cuáles de esos rasgos han sido seleccionados y utilizados por los miembros de un grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. Esta selección no opera como una elección racional, sino que se da en un marco estructural mayor. El objetivo de esta investigación fue, pues,

analizar los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas.

Otro elemento importante que recupero del enfoque constructivista histórico es el reconocimiento de los diálogos de poder que marcan la manera en que los indígenas fronterizos definen y delimitan sus identidades culturales. Los "repertorios culturales" seleccionados por los indígenas fronterizos para establecer su autoidentidad no son producto de "opciones libres y racionales" de los actores sociales, sino que están en parte determinados por el contexto de relaciones de poder con el Estado y con otros grupos sociales.

Estas relaciones de poder que marcan la construcción identitaria habían sido reconocidas por la literatura antropológica latinoamericana, la cual ha señalado la importancia del contexto colonial y poscolonial en la reestructuración de las identidades étnicas, para descalificar la "autenticidad" o "validez" de las culturas indígenas de Mesoamérica (Aguirre Beltrán, 1967; 1970; Martínez Peláez, 1970). Desde los años cincuenta estas perspectivas ya confrontaban las visiones esencialistas de la identidad étnica; sin embargo, asumían que existía un espacio "utópico identitario" al margen de las relaciones de poder, muchas veces identificado con la nación. El objetivo de este libro no es descalificar unas identidades como menos "auténticas" frente a otras, sino historizar la manera en que las relaciones de poder han marcado tanto la construcción de la nación, como la de los grupos étnicos chujes, kanjobales, jacalteco, mam, mochó y cackchiquel.

En este sentido, debo de reconocer que mi línea de análisis ha estado marcada por mis propios cruces de fronteras, al retomar propuestas tanto del debate teórico en torno a la identidad que se da en la tradición antropológica anglosajona, como del establecido dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Mis reflexiones finales son producto de los diálogos establecidos durante casi veinticinco años con los indígenas fronterizos pero también de múltiples diálogos mantenidos dentro de estas dos tradiciones antropológicas.

Paradójicamente, el constructivismo histórico de Gonzalo Aguirre Beltrán, al que aprendí a criticar en mis tiempos de estudiante, por el sustento ideológico que aportó al indigenismo oficial,² se ha convertido, desde fines del siglo xx, en la perspectiva hegemónica de neomarxistas y posestructuralistas estadounidenses e

² Un trabajo clásico que simboliza el surgimiento de la llamada antropología crítica mexicana y la ruptura con Aguirre Beltrán es la antología *De eso que llaman antropología mexicana*, escrita por un grupo de antropólogos conocidos como "Los Cinco Magníficos": Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia (1970).

ingleses que han mostrado en sus investigaciones la manera en que todas las identidades están social y culturalmente construidas en contextos de dominación (Gilroy, 1987; Hale, 1994; Clifford, 1988; Rosaldo, 1993). En Latinoamérica, en contraste, la lucha política por el reconocimiento de los derechos indígenas ha influido en que muchos antropólogos y líderes indígenas se apoyen en un esencialismo estratégico para reivindicar el derecho a la diferencia cultural (Cojti, 1991).³

No es posible descalificar los esencialismos estratégicos sin reconocer los contextos históricos y políticos en los que éstos surgen y el racismo velado o abierto al que responden. Sin embargo, los mismos intelectuales indígenas empiezan a plantear la necesidad de separar el impulso utópico que estas representaciones primordialistas tienen, de las limitaciones que conllevan para la construcción de un proyecto alternativo de nación (Cumes, 2007a; Esquit, 2005; Gutiérrez y Palomo, 1999).

Reconozco que en el contexto político actual mexicano, en el que la deconstrucción de las culturas indígenas ha sido utilizada para descalificar su “autenticidad” y deslegitimar sus demandas autonómicas, el recuperar el constructivismo histórico resulta especialmente polémico. En otros trabajos he señalado que mi intención de mostrar el proceso histórico de construcción de las identidades fronterizas parte del reconocimiento de que no existe un espacio utópico al margen del poder (Hernández Castillo, 2001a); es decir, todas las identidades colectivas —nacionales, de género, sexuales— están marcadas por las relaciones de poder. Sin embargo, considero que el reconocimiento de la manera en que las relaciones de poder marcan nuestras subjetividades no niega la posibilidad de construir, con base en esas conciencias contradictorias, nuevos imaginarios colectivos y proyectos sociales.

La interrogante que subyace a este debate es si es posible señalar el carácter histórico, cambiante y contextual de las identidades y a la vez apoyar las reivindicaciones en torno al derecho a la diferencia cultural. Mi respuesta es afirmativa, y me propongo demostrar con este libro que los propios actores sociales indígenas están redefiniendo sus identidades étnicas en el marco de proyectos alternativos de modernidad. Por ejemplo, las mujeres indígenas mames, conjuntamente con mujeres de distintas regiones de Mesoamérica, han dado esta doble lucha de reivindicar frente al Estado el derecho a la diferencia cultural y en el interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos.

³ La crítica a este esencialismo ha venido también de antropólogos latinoamericanos que han analizado la manera en que las identidades colectivas se construyen históricamente en procesos de hibridez cultural (García Canclini, 1989; Sierra, 1997), y por parte de quienes reivindican la validez de los procesos de reinvenición de tradiciones (Zárate Hernández, 1994; Hernández Castillo, 2001a).

En el caso de los indígenas que se han vinculado a las luchas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se trata de una lucha, no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho a reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el Estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos.

¿Identidades indígenas híbridas o mestizos indígenas?

Quien visite esta región fronteriza por primera vez, tendrá dificultades para encontrar rasgos culturales que la identifiquen a primera vista como una región indígena. Se trata de comunidades donde la mayoría de la población ya no habla un idioma indígena, donde se han abandonado los trajes indígenas en la vida cotidiana —aunque algunas veces se utilizan para festivales culturales— donde han desaparecido los sistemas de cargos y un alto porcentaje de la población se ha convertido a distintas denominaciones protestantes. Sin embargo, las autoidentificaciones como mames, chujes, acatecos, mochós, jacaltecos-popti', siguen siendo reivindicadas por miles de campesinos fronterizos que han encontrado en sus identidades culturales un espacio de cohesión y solidaridad social y algunos casos un espacio de movilización política.

Esta realidad nos plantea la necesidad de retomar propuestas teóricas y metodológicas para entender las identidades que parten de la crítica a los absolutismos étnicos y a los purismos culturales. En este sentido, resulta relevante acercarnos a las críticas a la “indigeneidad” (*indigeneity*)⁴ y al esencialismo que han surgido de los estudios transnacionales y de los análisis sobre las identidades mestizas.

Una de las críticas importantes que se han hecho, tanto a las políticas indigenistas de diversos Estados latinoamericanos, como a las reivindicaciones del movimiento indígena continental, es que parten de una definición identitaria que hace

⁴ La discusión teórica en torno a la construcción de las identidades indígenas ha venido utilizando, en inglés, el término de *indigeneity*, el cual no tiene una traducción literal en español. Aunque algunos autores han optado por usar el anglicismo “indigeneidad” (Arias, 2006; Canessa, 2006), este término no es de uso común en las ciencias sociales latinoamericanas y no aparece en el Diccionario de la Real Academia Española. Más que hablar de *indigeneidad* he optado por utilizar la descripción analítica “construcción social de lo indígena” para referirme a los procesos sociales, culturales y políticos mediante los cuales se ha construido el sentido de ser indígena y que, según argumento en este trabajo, han implicado diversos diálogos de poder con discursos nacionales y globales.

referencia a los vínculos históricos con un territorio específico —“culturas milenarias”, “pueblos originarios”— y a una alteridad claramente definida a partir de lógicas culturales diferenciadas —“epistemologías alternativas”, “cosmovisiones holísticas”—, definiciones que excluyen a aquellos colectivos humanos que, aunque comparten la experiencia de racismo y colonialismo, han estado marcados por la movilidad territorial y la hibridez cultural, como es el caso de los pueblos indígenas de la frontera sur chiapaneca.

Varios intelectuales “desterritorializados” han cuestionado la efectividad política de los discursos en torno a las culturas indígenas que reivindican las raíces ancestrales en un territorio específico, precisamente en un momento histórico en el que 170 000 000 de personas en el mundo viven fuera de los países en los que nacieron. La llamada teoría de la diáspora (*Diaspora Theory*) ha representado una opción analítica para quienes están interesados en reflexionar sobre comunidades dispersas cuyos orígenes se vinculan al desarrollo del colonialismo y el imperialismo.

Estas perspectivas analíticas, desarrolladas sobre todo desde los *estudios culturales* (Gilroy, 1987; Hall, 1993) y los *estudios poscoloniales* (Shulka, 2001), retoman el concepto de diáspora de los análisis de la historia judía y lo aplican a otras experiencias de desplazamiento. Toman como referente histórico el colonialismo y las formas diversas de poder que obligaban a la gente a moverse de los centros metropolitanos a las periferias coloniales como colonizadores, esclavos, trabajadores migrantes y, en sentido contrario, después de los procesos de descolonización del siglo xix. Las identidades diaspóricas caracterizan a aquellas comunidades que viven fuera de sus “territorios de origen” o de aquellos territorios que se imaginan como “tierra natal” y que mantienen rasgos culturales de sus comunidades originarias. Generalmente, estas culturas han sido analizadas desde perspectivas que ponen énfasis en la hibridez cultural y en las fronteras culturales porosas, y cuestionan los absolutismos étnicos y los nativismos que consideran que la descolonización se puede lograr regresando a los territorios originarios (Gilroy, 1993).

Aunque el caso por excelencia en los estudios de diásporas ha sido la comunidad judía desterritorializada, con esta misma perspectiva se han analizado las diásporas africana (Gilroy, 1993), irlandesa (Akenson, 1993), cubana (Bonnin y Brown, 2002), mexicana (Rouse, 1991) e india, por mencionar sólo algunos ejemplos (Shulka, 2001).

Si los estudios de las identidades indígenas han tendido a recalcar su integridad cultural, sus epistemologías alternativas, sus vínculos con la tierra y el territorio y su continuidad histórica; en contraste, los estudios de identidades diaspóricas han apuntado a las fronteras porosas, la desterritorialización, la fragmentación cultural y la discontinuidad histórica. En este sentido, ha habido una tendencia a contra-

poner estas dos perspectivas teóricas, sin reconocer los puentes analíticos y políticos que están construyendo los actores sociales de carne y hueso descritos por estos aparatos conceptuales.

La migración de indígenas latinoamericanos a Estados Unidos de América y a Europa ha creado espacios de confluencia entre las luchas por el reconocimiento y las luchas por los derechos migratorios, redefiniendo las identidades indígenas desde contextos transnacionales (Kearney, 1996; Besserer, 2006). Aunque la migración indígena latinoamericana ha sido analizada más bien desde el marco teórico del transnacionalismo, existen propuestas de empezar a hacer puentes entre ambos corpus de literatura para tratar de entender cómo el sentido de ser indígena se resignifica a partir de la desvinculación de identidad y territorio (Clifford, 2007).

En el nuevo contexto transnacional, los indígenas latinoamericanos están estableciendo alianzas y coordinando acciones con población nativo-americana y con migrantes de distintos países, identificándose como indígenas en ciertos contextos, como migrantes mexicanos en otros y como trabajadores agrícolas, al movilizarse en torno a demandas laborales. Las tensiones y contradicciones que se plantean desde los debates teóricos entre identidades diaspóricas e identidades indígenas no parecen ser una preocupación para la acción política de estos colectivos humanos.

En este sentido, James Clifford propone lo siguiente:

Llevar el lenguaje de la diáspora a los contextos indígenas es confrontar las dificultades que se han creado en torno a estos dos conceptos [...]. A través del amplio espectro de experiencias indígenas, las identificaciones raramente son exclusivamente locales, sino que generalmente se dan dentro de múltiples escalas de interacciones. El lenguaje de la diáspora nos puede ser útil para mostrar esta complejidad. Pero cuando los desplazamientos diaspóricos, las memorias, las redes y las reidentificaciones son reconocidas como parte integral de la supervivencia y el dinamismo tribal, aborígen o nativo, los procesos históricos de rupturas y afiliaciones se vuelven más visibles (2007 : 201). [La traducción es mía.]

Algunos académicos nativo-americanos, como Teresia Teaiwa (véase Clifford, 2007), han respondido a las perspectivas de la teoría de la diáspora señalando que cuando el desplazamiento y la migración se ven como la característica fundamental del mundo contemporáneo, se tiende nuevamente a relegar a los márgenes a aquellos grupos indígenas que siguen imaginando sus identidades y pensando sus estrategias de lucha con base en sus vínculos con la tierra y el territorio. Las críticas al “nativismo” y al esencialismo que han hecho los estudios poscoloniales y las teorías de

la diáspora también han sido respondidas por quienes argumentan que las historias ancestrales y las reivindicaciones de una cosmovisión propia son fundamentales en la construcción de las identidades indígenas y en el fortalecimiento de sus luchas por la justicia social (Macleod, 2008; Díaz y Kauanui, 2001).

Otras críticas importantes que habría que tener en cuenta para repensar la conceptualización de las identidades indígenas son aquellas que han surgido de los estudiosos del mestizaje como identidad cultural de los sectores subalternos. Muchos de estos trabajos han venido a complejizar el análisis del mestizaje como ideología dominante fundacional de los proyectos nacionales en Latinoamérica. La abundante literatura latinoamericana sobre mestizaje, nacionalismo y racismo que se ha producido en las últimas décadas⁵ ha pasado por alto el análisis de los procesos de apropiación del mestizaje como identidad cultural por parte de amplios sectores marginados; es decir, la construcción de un mestizaje desde abajo, que no siempre ha coincidido con las elaboraciones y representaciones del discurso oficial.

Los estudios antropológicos sobre la construcción de identidades mestizas que han proliferado en los últimos años⁶ han tenido como referentes analíticos dos importantes trabajos teóricos que, desde distintas perspectivas y estrategias textuales, han confrontado a los esencialismos étnicos planteando la necesidad de repensar el tema del mestizaje y reconocer la existencia de fronteras culturales fluidas en un mundo cada vez más globalizado. Las reflexiones sobre *la nueva mestiza*, de la escritora y crítica literaria chicana Gloria Anzaldúa, publicadas en 1987, y la conceptualización de las culturas híbridas propuesta por el antropólogo mexicano-argentino Néstor García Canclini, en 1989, confrontaron los discursos esencialistas que reivindicaban tanto el movimiento chicano en los Estados Unidos, como el movimiento indígena en América Latina.

Borderlands/La Frontera. The New Mestiza, un libro de poesía, ensayo literario y análisis social escrito en *Spanglish* por Gloria Anzaldúa, se convirtió, a finales de la década de 1980 en los Estados Unidos, en un libro fundamental para aquellos analistas y activistas políticos que reivindicaban el surgimiento de nuevas culturas

⁵ Mi propio trabajo sobre la construcción de la nación en la frontera México-Guatemala analizaba el uso del “mito del mestizaje” como justificación de las campañas de integración forzada contra la población mam (Hernández Castillo, 2001a). Los trabajos pioneros de Olivia Gall y Alicia Castellanos sobre el racismo en México también abordan el análisis del mestizaje como ideología del poder. Otros análisis del vínculo mestizaje-integracionismo-racismo se pueden encontrar en Basave, 1992.

⁶ Véanse Audinet, 2004; De la Cadena, 2000; 2005; Field, 2000; French, 2004; Hale, 1994; Klor de Alva, 1995; Wade, 2006.

híbridas y que, por distintas razones, no se identificaban con quienes —desde el feminismo o desde el nacionalismo— promovían una política de identidades que partía de una concepción esencialista. Como feminista, Anzaldúa se rebela contra el machismo del nacionalismo chicano y sus definiciones limitadas y “disciplinarias” de la tradición; a la vez, como chicana, confronta el etnocentrismo y el clasismo del movimiento feminista anglosajón; y como lesbiana cuestiona tanto la homofobia del nacionalismo chicano, como las visiones heterosexistas del género del movimiento feminista. A partir de su propia experiencia, nos muestra las limitaciones de aquellas políticas de identidad que parten de un criterio de autenticidad y exclusión. No se propone hacer una teoría general de la identidad ni plantear que las identidades siempre se viven como múltiples y contradictorias, simplemente da cuenta de que en el nuevo contexto global hay muchos sujetos que, como ella, viven sus identidades como un amasamiento, a quienes les “zumba la cabeza con lo contradictorio”.

The New Mestiza no es un testimonio celebratorio de la posmodernidad, sino un llamado, desde la experiencia personal, a buscar herramientas teóricas que den cuenta de la realidad de estos actores sociales, para construir nuevas estrategias políticas que respondan a sus necesidades. A diferencia de otros autores posmodernos que nos describen un mundo de fronteras porosas en las que todas las culturas entren festivamente en contacto, Anzaldúa plasma en su poesía y en sus ensayos la existencia de fronteras militarizadas en las que el poder y la dominación marcan el contexto en el que se dan los encuentros culturales.

Dos años más tarde, Néstor García Canclini publica *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, en el momento en que la mayoría de los antropólogos latinoamericanos habíamos “cerrado filas” en apoyo a las reivindicaciones de los movimientos indígenas latinoamericanos, y el libro de Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, empezaba a ser discutido y citado no sólo en las aulas académicas, sino en las reuniones y talleres de las organizaciones indígenas. La separación entre un México profundo, que tenía su sustento en los valores ético-políticos del mundo indígena, y un México imaginario, producto de los valores individualistas de la sociedad occidental, se convirtió en el esquema analítico para entender no sólo la realidad mexicana, sino la de toda Latinoamérica. Ante estas visiones dicotómicas de la realidad latinoamericana, Néstor García Canclini recupera el concepto de hibridación de las ciencias naturales para referirse a los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas, planteando que en un mundo cada vez más globalizado es

casi imposible seguir hablando de culturas “puras” o “auténticas”, y rechazando la existencia de identidades caracterizables por esencias autocontenidas y ahistóricas.

La radicalidad de su crítica a las identidades rompe con las perspectivas analíticas que seguían reivindicando la existencia de lógicas culturales diferentes y en muchos sentidos contrapuestas entre indígenas y no indígenas. No sólo rechaza, en lo político, la importancia de la identidad indígena como espacio organizativo, sino que relativiza la noción de identidad; en lo metodológico, propone desplazar el objeto de estudio de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales. Cercano al escepticismo posmoderno, ante la política de identidades, Néstor García Canclini teoriza y desarrolla su labor académica de espaldas al movimiento indígena, centrando su atención en las industrias culturales y en las culturas urbano-populares que le permiten explorar de manera nítida los procesos de hibridación que le interesan. Nunca se preocupa por explicar por qué, a pesar de la existencia de fronteras culturales “porosas” y de procesos permanentes de hibridez y mezcla, las identidades indígenas seguían imaginándose como identidades sólidas herederas de culturas ancestrales y, como tales, seguían posibilitando la articulación de luchas regionales y locales a todo lo largo del continente.

Aunque estos dos trabajos no pueden ser considerados estudios antropológicos en un sentido estricto, ambos contribuyeron a replantear los términos de la discusión en torno al mestizaje y cuestionar el esencialismo étnico, a la vez que crearon el clima cultural que posibilitó la legitimación académica de las identidades mestizas como identidades subalternas y, para algunos autores, como identidades emancipatorias.

Desde la investigación antropológica, un trabajo pionero sobre el tema fue el estudio de Marisol de la Cadena (2005) sobre los mestizos indígenas en Perú, en el que nos muestra que el término “mestizo”, a diferencia del término “culturas híbridas”, no es sólo un concepto analítico o una ideología de dominación, sino que se ha convertido en un término de autoadscripción para campesinos pobres que ven en la identidad mestiza una posibilidad de ascender en la escala social, de acceder más fácilmente a los beneficios de la ciudadanía peruana, sin perder necesariamente aquellos rasgos de las culturas indígenas que les resultan significativos en sus vidas. Al igual que Gloria Anzaldúa, Marisol de la Cadena, más que reivindicar el potencial transformador de la identidad mestiza, sólo la describe como una realidad en la que viven miles de peruanos y reconoce que, por un lado, el carácter “desindianizante” del mestizaje puede legitimar la discriminación contra aquéllos que se consideran indios, pero a la vez puede abrir posibilidades para tener una mejor vida sin necesidad de renunciar a formas, estilos y creencias indígenas (2000: 6). Su análisis de cómo existe una doble reivindicación, por un lado, de una identidad

mestiza, y por el otro, de una cultura indígena —por parte de campesinos y colonos peruanos—, nos remite a los testimonios recabados entre jóvenes migrantes fronterizos que muchas veces ya no se consideran indígenas, pero que reivindican una ascendencia *mam* o *kanjobal*.

En sus estudios de carácter histórico, la misma autora nos muestra que el sentido del mestizaje ha cambiado con el tiempo y que en la época colonial el término estaba más vinculado a las transgresiones religiosas que a las biológicas; posteriormente sirvió de fundamento al racismo científico, y durante los siglos *xix* y *xx* sentó las bases de las ideologías nacionalistas en distintas regiones del continente. En el presente siglo, De la Cadena ve en el mestizaje “un cuestionamiento a cualquier tipo de purismo, incluyendo ése que demandan algunos activismos políticos implementados con categorías que son intolerantes a las rupturas conceptuales y a cualquier tipo de mezcla” (2005: 281). [La traducción es mía.]

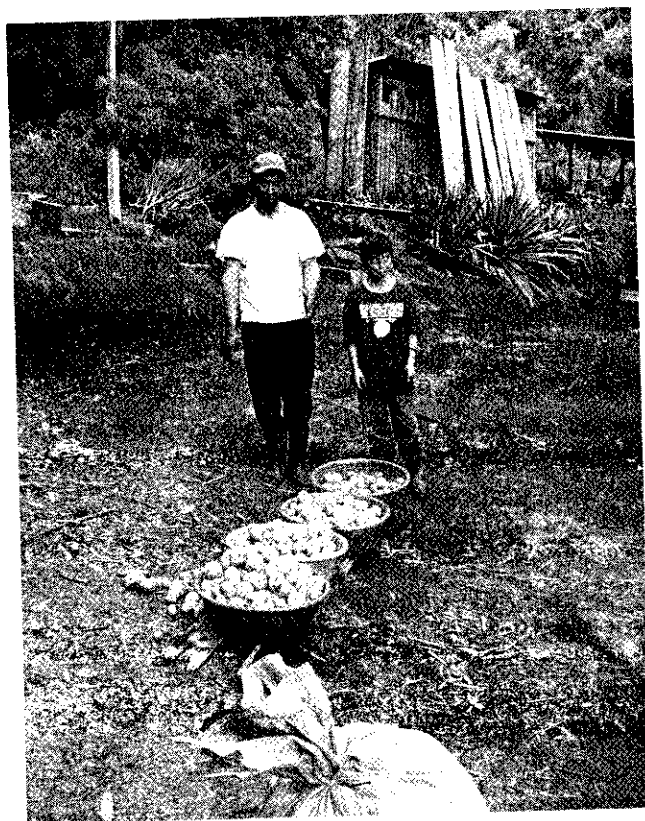
En la misma línea de análisis, Jan French señala que el renovado interés de académicos y activistas en torno al concepto de mestizaje puede residir en que abre algunas posibilidades ante los dilemas que presenta el multiculturalismo, pues resuelve el problema de decidir quién es y quién no es indígena; no excluye a otros grupos subalternos que no pueden justificar una diferencia cultural y evita la formación de nuevas barreras étnicas y nuevas exclusiones (2004: 6).

Sin dejar de reconocer la importancia de estas críticas a los purismos identitarios, el problema con estas posturas es que de nuevo parecen presentar al mestizaje, más que como una realidad vivida, como una identidad de carácter prescriptivo. Un nuevo universalismo parece ocultarse tras estas reivindicaciones de la hibridez y el mestizaje como los espacios por excelencia para imaginar las modernidades alternativas del mundo globalizado.

Los testimonios y experiencias registradas en este estudio nos hablan, más que de una sustitución de las identidades indígenas por las identidades mestizas, de una reformulación de lo “indígena” a partir de nuevos repertorios culturales que combinan una tradición recuperada mediante la memoria histórica, con nuevas tradiciones que se reinventan en diálogo con distintos discursos globales.

¿Una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas?
Posibilidades y limitaciones de las reformas multiculturales

En México existe una tendencia bastante generalizada, entre los antropólogos, a apoyar las demandas de reconocimiento de los derechos indígenas y, en la arena política, muchos de nosotros hemos debatido con las perspectivas liberales que, en



4. ¿Indígenas mestizos?

Campesino mam productor de papa en el ejido Miravalle, municipio El Porvenir.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

nombre de un discurso de igualdad de derechos, rechazan cualquier política del reconocimiento cultural.⁷ Estas perspectivas liberales siguen reivindicando la formación de un Estado monocultural sin reconocer la larga historia de exclusiones

⁷ En Latinoamérica hay una amplia producción antropológica que defiende el reconocimiento de los derechos indígenas: Bengoa, 2000; Díaz Polanco, 1998, 2006; Hernández Castillo, Sierra y Paz, 2004; López Bárcenas, 2000a, 2000b; Stavenhagen, 2000, 2001; Stavenhagen e Iturralde, 1990; entre muchos otros. Hay también una producción más reciente en torno a las reformas multiculturales en este subconiente y su impacto en la vida de los pueblos indígenas presentadas en los distintos congresos de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) (véase <www.relaju.com>).

que ha implicado el integracionismo desarrollista de los Estados latinoamericanos (Aguilar Rivera, 2004; Viqueira, 1999). Estos nacionalismos monoculturales florecieron en toda Latinoamérica durante el siglo XIX y lograron permear el imaginario colectivo en torno a la identidad nacional.⁸

A cambio de la pertenencia a la nación, sólo había que renunciar a costumbres “atrasadas” y asumir la identidad nacional —mestiza, hispanohablante y moderna—. Esta política de “igualdad” fue la base de una identidad nacional que en muchos países latinoamericanos se valió de la violencia física y simbólica para “integrar a los indios a la nación”.

Estas experiencias marcaron durante décadas el sentir de miles de campesinos de la frontera sur mexicana e influyeron en que se negara cualquier identidad diferente a la nacional. A pesar de que estos campesinos empobrecidos pagaron con sus identidades culturales el precio de la ciudadanía, las promesas nunca se cumplieron. La libertad para desarrollar sus “capacidades individuales” se vio restringida por la extrema marginación económica, el racismo y la falta de capital cultural para apropiarse los derechos civiles, políticos y sociales, tipificados por T. H. Marshall (1950) y desconocidos por la mayoría de los campesinos del continente.

Esta historia de imposición de la ciudadanía nacional monocultural, con mayor o menor violencia, se puede encontrar en las tres subregiones de nuestro estudio. La narrativa de la igualdad produjo paradójicamente la profundización de la desigualdad. Parafraseando a Iris Marion Young, diría que el logro de la igualdad formal no eliminó las diferencias sociales, sino al contrario, que el compromiso retórico con la igualdad de las personas hizo imposible siquiera el mencionar de qué manera esas diferencias estructuran actualmente el privilegio y la opresión (2000: 276).

El análisis crítico de la ciudadanía universal y el fracaso de las políticas indigenistas de integración y aculturación han llevado a toda una generación de antropólogos latinoamericanos a acompañar y solidarizarse con las luchas por los derechos de los pueblos indígenas. Desde la década de 1970 este vínculo entre la academia y los movimientos indígenas posibilitó que las reflexiones críticas de antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Carlos Guzmán Bockler, Roberto Cardoso de Oliveira y Héctor Díaz Polanco fueran apropiadas y discutidas por dirigentes indígenas que confrontaron los proyectos indigenistas que promo-

⁸ Existen varios trabajos que analizan la formación del discurso nacionalista y cómo éste fue apropiado por las clases subalternas locales: Gall, 2004; Mallón, 1995; Gilbert y Nugent, 1994.

vían la aculturación en nombre del desarrollo. Desde perspectivas a veces contrapuestas, pero todos ellos bajo la influencia de las teorías del colonialismo interno, esta generación de antropólogos críticos confrontó las representaciones funcionalistas que la antropología estadounidense había hecho de los pueblos indígenas latinoamericanos como habitantes de comunidades aisladas, armónicas y herederas de culturas ancestrales. Sin negar el aislamiento geográfico de muchas de las comunidades indígenas, estos autores priorizaron el análisis de su inserción en sistemas de desigualdad y se denunciaron el racismo y la marginación económica que se ocultaban bajo la retórica de integración nacional.⁹

Bajo la influencia de este clima cultural, y en parte en respuesta a las demandas de las organizaciones indígenas, en la década de 1980 comienza un proceso de reformas legislativas en distintos países latinoamericanos para reconocer el carácter multicultural de los Estados, sustituyendo el discurso en torno a la igualdad por una nueva retórica sobre la diversidad cultural y sobre la necesidad de desarrollar políticas públicas multiculturales. Estas reformas varían mucho de un país a otro pero en su mayoría incluyen el reconocimiento del carácter multicultural de la nación, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el reconocimiento a sus sistemas normativos y formas de autogobierno y el derecho a utilizar y preservar sus propios idiomas indígenas.¹⁰ A partir de estas reformas, los censos gubernamentales reportan la existencia de 40 000 000 de hombres y mujeres que se reconocen como indígenas, lo que representa, aproximadamente, 10% de los habitantes de Latinoamérica.¹¹

En este nuevo contexto político, los defensores de la ciudadanía universal han alzado sus voces para rechazar o limitar el alcance de las reformas multiculturales,

⁹ En otros escritos he analizado la importancia de la llamada investigación coparticipativa o investigación-acción, como uno de los aportes metodológicos de las ciencias sociales latinoamericanas a la descolonización del conocimiento (Hernández Castillo, 2007). A partir de estas metodologías se construyeron alianzas entre los antropólogos críticos y los movimientos indígenas. En el marco de estos diálogos se desarrolló una reflexión más amplia sobre los usos coloniales de la antropología, que se expresó en las reuniones de Barbados I y II (véase <abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html>)

¹⁰ Diversos autores han analizado estas reformas legislativas y las políticas públicas multiculturales que han impulsado los Estados latinoamericanos (Assies, Haar y Hoekema, 2000; Sieder, 2002; Van Cott, 2000).

¹¹ Se trata de datos poco precisos debido a que existen criterios muy distintos en los países para definir quién es y quién no es indígena. Para un análisis de los datos demográficos de la población indígena en el continente, véase González, 1994.

tratando de aislar la dimensión cultural de su dimensión territorial o política. Separar las políticas de reconocimiento de las de redistribución ha sido la estrategia de los Estados neoliberales latinoamericanos para atenuar la radicalidad de las demandas indígenas. Muchos académicos comprometidos con las luchas de los pueblos indígenas han escrito y denunciado los candados que estas reformas ponen a la autonomía indígena (Hernández, Sierra y Paz, 2004).

Sin embargo, ha habido otras voces que han cuestionado el “resurgimiento indígena” desde otros posicionamientos políticos, apuntando a las limitaciones de la identidad indígena como espacio de movilización política o denunciando la manera en que ésta ha sido utilizada por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y regulación.

Estas perspectivas plantean que las reformas multiculturales, al dejar en manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, responden a la necesidad de la agenda neoliberal de descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando a la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar, 2005). El ajuste social que necesita el modelo neoliberal incluye la construcción de un Estado pluralista en el que todos participen, lo cual puede coincidir con la agenda política de los pueblos indígenas que demandan mayor autonomía y mayores espacios de participación. Dentro de estas perspectivas, Charles Hale (2005) ha popularizado el concepto de “multiculturalismo neoliberal” para referirse a los usos que los Estados neoliberales han hecho de las políticas del reconocimiento multicultural como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

A pesar de que trabajos posteriores han tratado de demostrar que países que han realizado menos reformas estructurales han adoptado la agenda multicultural y viceversa, por lo que el vínculo entre neoliberalismo y multiculturalismo no es tan inmediato (Van Cott, 2005), estas perspectivas críticas en torno a la multiculturalización de los Estados latinoamericanos han permitido matizar los logros de los movimientos indígenas y revalorar la centralidad de las luchas legislativas dentro de las estrategias políticas de estos movimientos.

En el caso mexicano, las reformas multiculturales se han llevado a cabo casi de manera paralela a las reformas constitucionales que han facilitado la reestructuración de la economía siguiendo los lineamientos del Fondo Monetario Internacional (FMI), lo cual ha matizado el entusiasmo de académicos y activistas en torno a sus alcances. Estas políticas de reestructuración han incluido la privatización de empresas paraestatales, la desaparición de los precios de garantía para productos

agrícolas, la eliminación de subsidios y la apertura del mercado a productos de importación. Los economistas caracterizan estos cambios como una transición del modelo de Industrialización Sustitutiva de Importaciones (ISI) prevaleciente desde 1940 hasta 1980, por el modelo de Industrialización Orientada a las Exportaciones (IOE). Este nuevo modelo prioriza la apertura de mercados, dejando a los productores locales enfrentarse “libremente” al mercado global (Álvarez Béjar, 1992).

Esta “política de dos caras”, que reconoce los derechos culturales de los pueblos indígenas y limita sus derechos económicos, tuvo su momento cúlpe durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) cuando, a principios de 1992, se dan dos modificaciones constitucionales: una al Artículo 27, que establecía las bases legales para la privatización de las tierras ejidales, y otra al Artículo 4, reconociendo el carácter pluricultural de la nación mexicana. Por un lado, la ampliación del Artículo 4 reconocía el derecho de los pueblos indígenas a tener una cultura diferenciada y, por el otro, la modificación al Artículo 27 marcaba el fin de la distribución agraria. Para los campesinos indígenas mexicanos, como para la mayoría de los indígenas latinoamericanos, el derecho a la tierra es parte integral del derecho a la cultura. La nueva Ley Agraria hacía que el reconocimiento legal del carácter pluricultural de la nación mexicana fuera considerada por el movimiento indígena como una medida demagógica que “llegó con 500 años de retraso”.¹²

Las modificaciones constitucionales al Artículo 27 tenían como objetivo principal el modernizar el agro y promover la inversión privada en la agricultura, sustituyendo la agricultura minifundista de subsistencia por empresas agroexportadoras. Se argumentaba que no había más tierras para repartir y que se necesitaba una ley agraria que diera seguridad a los futuros inversionistas. Para los productores mexicanos de granos básicos, la desaparición de los precios de garantía ha representado el competir con la agricultura estadounidense, altamente tecnificada y subsidiada, cuyos productos a bajo costo han desplazado fácilmente a la producción local (Hernández Castillo, 2001a: 224-232).

Estas reformas económicas han sido analizadas como parte del contexto que permite explicar el surgimiento del EZLN (Collier, 1999; Harvey, 1998; Rus, Her-

¹² Una nueva reforma constitucional fue aprobada por el Congreso en abril de 2001, conocida como Ley de Derechos y Cultura Indígena; sin embargo, las principales demandas autonómicas de esta iniciativa fueron modificadas por la mayoría de las dos cámaras del Congreso, para aprobar, a cambio, una reforma constitucional recortada, que en su momento fue rechazada por los 18 estados de la República con mayoría indígena, y fue también calificada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y por el movimiento nacional indígena como una burla a sus demandas y una traición a los Acuerdos de San Andrés firmados entre los zapatistas y el gobierno mexicano en 1996.

nández, y Matiacce, 2003). Este levantamiento indígena iniciando en Chiapas en enero de 1994 puso en evidencia la exclusiones del modelo neoliberal y, a la vez, puso en la mesa del debate un concepto de derechos culturales en el que el derecho a la tierra, al control del territorio y a la autodeterminación resultaban fundamentales.

A lo largo de los últimos 15 años hemos visto consolidarse una política de la representación en la que el lema “un mundo en el que quepan muchos mundos” ha sido la base para repensar las alianzas políticas desde una identidad indígena no excluyente. No es éste el espacio para valorar los logros políticos del zapatismo, pero más allá de las dificultades que ha enfrentado para construir alianzas nacionales, es importante reconocer la relevancia de sus políticas culturales para desestabilizar las visiones hegemónicas sobre las culturas indígenas. En otros trabajos he argumentado que, en lo referente a las políticas de las representaciones, el zapatismo ha producido una ruptura en la hegemonía del Estado, reclamando el poder de “nombrar” y establecer los términos del diálogo al desplazar el debate en torno al multiculturalismo hacia la discusión sobre la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas (Hernández Castillo, 2001a). Paralelamente, se ha respondido a las representaciones hegemónicas en torno a la cultura indígena reivindicando perspectivas no esencialistas que comprenden el replanteamiento de las tradiciones, del derecho indígena y de las formas de gobierno locales, más incluyentes para hombres y mujeres (Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006).

Pero la experiencia del zapatismo no es una experiencia aislada. En nuestra región de estudio encontramos que en el marco de las organizaciones de cafecultores orgánicos y de varias organizaciones culturales de los indígenas de origen guatemalteco naturalizados mexicanos, mujeres indígenas están teorizando en torno a su cultura desde perspectivas que rechazan las definiciones hegemónicas de tradición y cultura del indigenismo oficial y de los sectores más conservadores de las organizaciones indígenas nacionales, planteando la necesidad de cambiar aquellos elementos “del costumbre” que excluyen y marginan a las mujeres (Hernández Castillo, 2001a).

Estas construcciones contrahegemónicas de las culturas indígenas se dan incluso en espacios institucionales producto de las reformas multiculturales. Este es el caso de los grupos de danzas mames, en los que las mujeres indígenas están replanteando los términos en los que se entiende la tradición, rechazando las “malas costumbres”, como los matrimonios arreglados y la falta de acceso de las mujeres a la posesión y herencia de la tierra (Hernández Castillo, 2001a: 173-198).

Si consideramos la hegemonía del Estado como un proceso inacabado entenderemos que la agenda del multiculturalismo neoliberal no esté siendo del todo

exitosa y que, en su necesidad de reforzar a la sociedad civil y promover la descentralización, abra a la vez oportunidades para los pueblos indígenas que buscan ampliar sus espacios de autonomía y autodeterminación.

El análisis de estas experiencias y otras similares dadas en otros contextos geográficos y culturales (Hodgson, 2002; Tuhiwai, Smith, 2007) me lleva a tomar con reserva las perspectivas analíticas que ponen énfasis en la capacidad productiva de los discursos estatales sobre las culturas indígenas, sin reconocer la capacidad de los actores sociales de rechazar o resistir estas construcciones.

Varios de los analistas que han señalado los estrechos vínculos entre la multiculturalización de los Estados latinoamericanos y las reformas estructurales neoliberales han apuntado también hacia la manera en que los gobiernos neoliberales, más que reconocer las identidades y prácticas culturales de los pueblos indígenas, se han dado a la tarea de construir estas identidades que los nuevos marcos legislativos dicen representar. Estas perspectivas han argumentado que la imposición estatal de definiciones sobre las culturas indígenas como “premodernas” y vinculadas a la pobreza les ha permitido a los gobiernos neoliberales justificar las exclusiones económicas en nombre de la cultura. En su trabajo con indígenas migrantes en Tijuana, Baja California, Carmen Martínez Novo (2006; 2007) analiza la manera en que las políticas indigenistas se han basado en una concepción de diferencia cultural que homologa diferencia con desigualdad. Incluso esta autora argumenta que los intereses de “conservación cultural” de los representantes gubernamentales contradicen los deseos de modernización e integración de los sujetos construidos como “indígenas” por las políticas indigenistas. Refiriéndose a las concepciones de una funcionaria gubernamental, señala:

También argumentaba que la sociedad indígena se basaba en la redistribución ritual y que por lo tanto era una aberración que individuos indígenas mejoraran económicamente. Finalmente, pensaba que esta cultura que ella asociaba implícitamente con la marginación de oportunidades educativas y económicas, debía conservarse como una riqueza de la nación mexicana, aunque sus portadores prefirieran integrarse y aprender, digamos, inglés y computación, conocimientos que la funcionaria no veía compatibles con la conservación cultural (Martínez Novo, 2007: 6).

En otro contexto nacional, Arturo Escobar (1997) ha analizado cómo la construcción discursiva del “indígena ecologista” y “guardián de la naturaleza” está siendo utilizada por un capitalismo ecológico que ha desarrollado formas de explotación de la naturaleza, concebida ahora como un recurso potencial para el

futuro. La defensa de la “biodiversidad” conlleva la necesidad de contar con una reserva de riqueza no explotada, materiales químicos y genéticos desconocidos, para futuros desarrollos capitalistas. Dentro de este proyecto, las comunidades negras e indígenas son las encargadas de usar la tierra que se les ha titulado colectivamente de una forma sostenible y “tradicional”, convirtiéndose de manera indirecta en mayordomos de los intereses capitalistas.

Si bien estas perspectivas iluminan los usos políticos de la diferencia cultural por parte de los Estados-nación y del capital, nos dicen muy poco sobre las repuestas o resistencias que aquellos actores sociales definidos como “indígenas” están dando a estas políticas de representación. La construcción de las culturas indígenas no es un proceso en una sola dirección, la hegemonía de las definiciones gubernamentales está siendo fragmentada por los discursos y representaciones contrarios en la vida cotidiana y la práctica política por los movimientos sociales que estas políticas pretenden regular.

En este libro propongo acercarme a la diversidad de experiencias que están reconstituyendo el sentido de “ser indígena kanjobal, chuj, mam, jacalteco, caqchikel o mochó” en la frontera sur mexicana; a sus contradicciones, diálogos y tensiones, contextualizando estos procesos de reconstitución identitaria en el marco de procesos más amplios de globalización económica y cultural.

Capítulo 2

Procesos identitarios en el Soconusco y la Sierra Madre

La mayoría de los asentamientos indígenas que existen actualmente en las regiones del Soconusco y de la Sierra Madre de Motozintla tienen sus orígenes en un proceso migratorio que tuvo lugar a fines del siglo xix. Durante el gobierno del general Porfirio Díaz se promovió la migración extranjera a la región fronteriza del Soconusco, que abarca las mejores tierras cultivables de Chiapas y, paralelamente, se apoyó la colonización indígena de los terrenos accidentados de la Sierra Madre, lo que les permitió a los finqueros alemanes, estadounidenses, italianos y mexicanos contar con mano de obra disponible y barata para la cosecha del café. Así, el concepto de desarrollo se convirtió, para la población indígena de la frontera sur, en sinónimo de aculturación y contratación en las fincas cafetaleras.

Desde finales del siglo xx la vida de los habitantes de las regiones del Soconusco y la Sierra ha estado estrechamente vinculada a la economía cafetalera. En cierto sentido, podríamos afirmar que su integración económica a la nación precedió a su integración política. Los jornaleros indígenas ya estaban aportando a la economía de agroexportación mexicana aun antes de tener conciencia clara de su identidad como mexicanos. La finca cafetalera, más que la comunidad, fue por muchas décadas el principal espacio de reproducción social de los indígenas fronterizos (Hernández Castillo, 2001a).

Con la firma de los Tratados de Límites de 1882 y 1894, entre México y Guatemala, se intensificó la inversión extranjera en la zona de la Costa y en los valles del Distrito de Mariscal. Desde estas fechas el café se convirtió en el eje de la economía chiapaneca y la población indígena en la principal mano de obra de las plantaciones cafetaleras. El Soconusco y la región fronteriza de la Sierra Madre eran, para ese entonces, zonas escasamente pobladas, por lo que surgió la necesidad de “importar” trabajadores guatemaltecos y de Los Altos de Chiapas durante las temporadas de cosecha. Para facilitar el acceso a esta mano de obra, el gobierno del general Porfirio Díaz emitió la Ley de Colonización, promoviendo así la ocupación de los terrenos nacionales aledaños a la recién creada línea fronteriza. En esta época, la población hablante de Q'anjob'al, Chuj, Jakalteko y Mam originaria de Guatemala se asentó en la frontera chiapaneca naturalizándose posteriormente como ciudadanos mexicanos.

La Revolución Mexicana, que estableció una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, llegó tardíamente a esta región fronteriza; para 1930, los campesinos de la frontera sur continuaban atados a la finca por un sistema de deudas que se pasaba de padres a hijos y las condiciones de trabajo eran inhumanas, “prevaleciendo en Chiapas condiciones de virtual esclavitud”, según lo reportó un informe del Departamento de Asuntos Indígenas después de un recorrido por el Soconusco (*Excelsior*, 3 de marzo de 1934).

De forma paralela, se impulsó la educación socialista que promovía la incorporación forzada del indio a la cultura nacional, estableciéndose 10 centros de castellanización en el estado y prohibiéndose el uso de los idiomas indígenas en las escuelas públicas (Lewis, 2005).

Esta campaña afectó a la población indígena de todo el estado, pero en las regiones fronterizas fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en las cuales la política de *mexicanización* cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas hablados por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el Chuj, Jakalteko, Kaqchikel, Q'anjob'al y Mam eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del Tsotsil, Tzeltal o Tojolabal, hablados en la región de Los Altos y en la Selva, no representaban sólo un retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la zona fronteriza en que se realizó nuestro estudio, las campañas de castellanización tuvieron fuertes connotaciones antiguatmaltecas. Para reforzar estas políticas integracionista, se creó en Chiapas el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, el 18 de abril de 1934 (*Periódico Oficial del Estado*, 18 de abril de 1934: 3).

Dentro del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena se creó el Comité Central Pro Vestido del Alumno Indígena, el 3 de octubre de 1934. Este comité desarrolló una intensa labor entre los mames, mochós, chujes y jakaltecos sustituyendo los trajes tradicionales por “ropa civilizada” (Hernández Castillo, 2001a). Lo que sí fue claro es que a partir de los años treinta los organismos del Estado empezaron a tener una presencia más constante en la región fronteriza por medio de sus funcionarios agrarios, sus instituciones crediticias y los programas de castellanización.

La creación del ejido reestructuró el espacio geográfico de los asentamientos mames de la zona. Desde principios del siglo xx los indígenas colonizadores de la Sierra y el Soconusco vivían en asentamientos dispersos, distribuidos sus caseríos entre las montañas; el principal punto de reunión era el mercado de los pueblos “grandes”, como Motozintla (San Pla) y La Grandeza, y los cascos de las fincas del Soconusco (Waibel, 1946; información de campo). Con la creación de ejidos, la población tendió a concentrarse en las inmediaciones de las agencias ejidales.

Paralelamente a la concentración de la población en terrenos ejidales, el Estado cardenista promovió la corporativización de los campesinos chiapanecos mediante las Ligas de Comunidades Agrarias de corte oficialista. En 1938, con el apoyo del presidente Lázaro Cárdenas, se formó la Confederación Nacional Campesina (CNC), vinculada al entonces Partido Nacional Revolucionario (PNR) —antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI)—. A diferencia de lo que sucedió en la región de Los Altos, en la región fronteriza de la Sierra Madre no se establecieron cacicazgos indígenas fuertes vinculados al partido oficial (Rus, 1994), sino que los mestizos de los llamados “pueblos grandes”, como Motozintla, Siltepec y La Grandeza, fueron los principales favorecidos por las prebendas de los gobiernos posrevolucionarios.

La pobreza y la marginación caracterizaron sobre todo a los ejidos de la Sierra, establecidos en terrenos nacionales altos y muy agrestes, poco propicios para el cultivo del maíz y de productos de agroexportación, como el café y el cacao. Hasta la fecha, en esta región las parcelas apenas dan para subsistir; el producto principal, la papa, tiene un mercado muy reducido, razón por la cual se ha convertido en una zona de expulsión de mano de obra hacia las regiones turísticas de la Riviera Maya, las zonas industriales del norte de México y las regiones hortícolas de la costa este de los Estados Unidos, como veremos en el capítulo quinto de este libro.

Los indígenas fronterizos se convirtieron en ejidatarios y formaron parte de un nuevo “campesinado reformado”. El Estado los empezó a interpelar como campesinos y en los documentos oficiales de la década de 1940 no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames, cakchiqueles, mochós o jakaltecos.

Sin embargo, los años setenta marcaron un giro radical en la relación entre los indígenas y el Estado en la frontera sur, a partir del replanteamiento de las políticas integracionistas y de la sustitución del discurso nacional sobre el México mestizo por el reconocimiento de un México multicultural. Estos cambios en las políticas oficiales fueron el resultado de la confluencia de varias fuerzas sociales y de transformaciones estructurales en el modelo de Estado y se empiezan a vislumbrar a finales de la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). En el caso de Chiapas, el promotor de este discurso multicultural fue el gobernador Manuel Velasco Suárez (1970-1976), quien fuera uno de los promotores del Congreso Indígena de 1974, el cual marcó un parteaguas en la historia del movimiento indígena en el país (Morales Bermúdez, 1992). Las nuevas políticas del reconocimiento cultural no fueron bienvenidas de manera inmediata en la región; la violencia de las campañas integracionistas del pasado todavía está en la memoria de los habitantes fronterizos. Sin embargo, a lo largo de estos 25 años de trabajo

en la región he podido constatar cómo el discurso sobre el México multicultural ha sido reappropriado, poco a poco, por un sector del campesinado local que ha empezado a definirse, nuevamente, como indígena.

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, cackchiqueles o mochós empezaron a encontrar espacios en los cuales esta definición les podía proporcionar becas, plazas como maestros bilingües, fondos para proyectos culturales y puestos en los consejos supremos. Esto no quiere decir que no existiera de por sí un sentido de un origen común compartido, prácticas cotidianas, maneras de relacionarse con la tierra, que los hicieran sentirse parte de una misma colectividad, pero estos elementos en común eran asumidos como parte de la vida de “los campesinos de la Sierra” y no como una identidad “indígena” que había que reivindicar.



5. Panorámica de la región de la Sierra.

Fotografía: Richard Cisneros.

Las identidades indígenas en el Soconusco

Son las ocho de la noche. Don Nicolás se encuentra sentado frente al fogón esperando el café caliente y las tortillas con frijol que le prepara su nieta. La pared de tejamanil deja colarse el frío de la montaña y él echa más leña al fogón para evitar que el frío se le meta a los huesos. Desde hace varios años vive con su hijo menor —desde que dejó de bajar a la finca y no pudo cuidar más la pequeña milpa que tenía más arriba en la montaña, en las inmediaciones del Tacaná; ese pedazo de tierra agreste que le dieron en los años treinta para que pudiera sobrevivir mientras llegaba la época de cosecha—. Esa hectárea de monte que lo convirtió en ejidatario y les evitó a los patrones alemanes el gasto de tener que mantenerlo en la finca cuando no había café.

Con sus 87 años de edad, es considerado por los habitantes de Toquian Grande como un “antiguo”, de ésos a los que les tocó vivir la Ley del Gobierno que prohibió el idioma y quemó los trajes. Don Nicolás aún recuerda aquella tarde en que a don Julián, de Niquivil, le echaron queroseno en la ropa y le prendieron fuego, “por ser indio terco” y no querer quitarse el *chuj* de lana y ponerse el overol de mezclilla que generosamente le entregaron los representantes del gobierno. Años más tarde, en la década de 1970, cuando la política del gobierno cambió, don Nicolás fue nombrado consejo supremo mam, por ser el único que se atrevió a reconocer públicamente en una reunión con el licenciado del INI que hablaba el idioma de los antiguos. Después vinieron los tiempos en que llegó dinero del gobierno para “rescatar la costumbre”, para comprar trajes en Guatemala y volverse a vestir para los festivales y encuentros indigenistas. Pero con los trajes y la marimba, nunca llegó la tierra que por décadas les prometió el gobierno. Se les permitía ser indios, hasta se les apoyaba con proyectos del INI para serlo, pero había que ser indios pobres, sin tierra, sin créditos, sin esperanzas... Ahora, su nieto llegaba con voz agitada a contarle que se habían reunido con las gentes de Pavencul¹ y habían decidido hacer un municipio autónomo, tomar el control de las tierras y hacer realidad los acuerdos firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno. Don Nicolás comparte el entusiasmo del nieto, aunque no entiende mucho eso del municipio autónomo. El nieto le trata de explicar: “ser autónomo es ser libre, que nadie nos mande y que no sean los mestizos de Tapachula

¹ El nombre oficial en de esta comunidad es Pavencul; sin embargo, como parte de este movimiento de reivindicación cultural, se ha utilizado la fonética y escritura Mam establecida por la Academia de Lenguas Mayas, apareciendo en los documentos políticos como Pab'en Qul.

los que decidan sobre nuestras vidas, que podamos tener finalmente control sobre nuestras tierras, nuestros bosques, nuestros ríos".²

Hasta hace algunos años, la mayoría de los habitantes de la región fronteriza del Soconusco se autodefinían como campesinos. Si se creaba un clima de confianza, quizá alguno de ellos se atrevería a comentar que sus ancestros eran "idiomistas", es decir, que hablaban el idioma Mam y que ellos aún entendían un poco la lengua de los abuelos. Los tiempos recordados como la época de la Ley del Gobierno, cuando éste "prohibió el idioma y quemó los trajes", en su campaña de civilizar por medio del vestido, marcaron durante décadas el sentir de los campesinos del Soconusco e influyeron en que se negara cualquier identidad que no fuera la de "mexicanos", continuamente reivindicada y reforzada frente a los retenes migratorios de esta región fronteriza.

Sin embargo, el 13 de marzo de 2001, los hijos o nietos de estos campesinos mexicanizados a la fuerza anunciaron la creación del municipio autónomo mam de Pavencul (Pab'en Qul, en Mam), integrado por comunidades de los municipios de Motozintla, Cacahoatán y Tapachula. Uno de los representantes del nuevo municipio señaló: "la creación del municipio independiente se debe al olvido en que las autoridades nos han mantenido como pueblo mam, descendiente directo de la cultura maya", y ubicó sus demandas autonómicas en el marco de los Acuerdos de San Andrés firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y representantes del gobierno federal el 16 de febrero de 1996, desconocidos por el gobierno del presidente Ernesto Zedillo.³

A lo largo de los últimos 10 años este movimiento autonomista se ha ido consolidado, estableciendo vínculos con la población mam de Guatemala, a cuyos líderes han invitado a diversas reuniones políticas. La reconstrucción, de una nueva identidad mam transfronteriza se está dando mediante la recuperación lingüística por parte de las nuevas generaciones, pero también a partir de demandas más amplias de derechos territoriales y de manejo de sus recursos naturales. El 11 y 12 de abril de 2011, en una reunión inédita en la historia de la región, representantes del

² Con base en la entrevista realizada a Nicolás López, Toquian Grande, agosto de 2001.

³ Los Acuerdos de San Andrés fueron firmados por los representantes del gobierno federal y del EZLN el 16 de febrero de 1996 y convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por diputados de los distintos partidos que integran la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). El 19 de diciembre de ese mismo año, el presidente Ernesto Zedillo rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con la comandancia zapatista. Esta decisión arbitraria canceló el diálogo entre ambas partes y, desde que se dio el rechazo presidencial a la iniciativa de la Cocopa, la amenaza de guerra ha estado presente en el sureste mexicano.

pueblo mam de la región del Soconusco se reunieron con sus homólogos de los departamentos guatemaltecos de Huehuetenango, Quetzaltenango, Retalhuleu y San Marcos, en la comunidad de Pab'en Qul, para formar el llamado Consejo Mayor Mam, el cual se propone reunir a autoridades de ambos lados de la frontera para hacer un frente común en defensa de sus territorios ancestrales. Producto de esta reunión fue el Acuerdo de Pab'en Qul, en el que los signatarios anuncian a los gobiernos y naciones del mundo que "a partir de esta fecha nos declaramos en construcción de nuestra autonomía como nación del pueblo maya mam de Guatemala y México, en este marco apoyamos, respaldamos políticamente la autonomía de Pab'en Qul del estado de Chiapas, México, por lo que exigimos y demandamos a los gobiernos de Guatemala y México que respeten nuestros derechos como pueblos".⁴

Ante las perspectivas culturalistas del indigenismo oficial, que reduce el reconocimiento de los derechos culturales a la compra de trajes o instrumentos musicales, el recién creado Consejo Mayor Mam expande el sentido de derechos culturales para incluir los derechos a la consulta previa y al disfrute de los recursos naturales que se encuentren en sus territorios, exigiendo "a los gobiernos de Guatemala y México que respeten nuestros derechos sobre nuestros territorios ancestrales, evitando el otorgamiento de licencias mineras, hidroeléctricas y toda clase de explotación a nuestros recursos naturales sin consultarnos".

La construcción de alianzas transfronterizas entre las comunidades mames de México y Guatemala nos habla de una nueva etapa en la reconstitución de la identidad mam, así como de la capacidad de resistencia que estos pueblos han tenido ante los nacionalismos aculturadores de los dos países.

Si en el siglo XIX los tratados limítrofes entre ambos Estados partieron en dos el territorio mam, en el siglo XXI las nuevas tecnología de la comunicación y el movimiento indígena continental han creado espacios de reencuentro entre los mames mexicanos y los guatemaltecos, posibilitando la reemergencia de una identidad panmayanista que vincula las luchas locales de los campesinos de origen mam del Soconusco con las luchas de los pueblos indígenas del continente.

En la siguiente sección quisiera hacer un recorrido por la historia de esta región fronteriza, para entender los procesos sociales y políticos que antecedieron este momento de etnogénesis y analizar la manera en que la identidad cultural está siendo recuperada por los indígenas de origen mam del Soconusco como un espacio de organización política y redignificación cultural.

⁴ La versión completa de esta declaración se puede consultar en <<http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/04/Mam-Autonom%C3%ADa1.pdf>>.



6. Campesino mam con su carga de café.

Fotografía: Richard Cisneros.

La construcción histórica de la cultura mam

La zona del Soconusco es una región de unos 5 000 km² donde se ubican las principales fincas cafetaleras del estado y uno de los principales polos comerciales de la entidad, la ciudad de Tapachula. De las tres subregiones, es la que presenta vestigios más antiguos de asentamientos humanos, pues hay evidencias arqueológicas de poblamiento en la zona de esteros desde la era preclásica, mientras la ocupación de las tierras altas del Soconusco pudo darse, quizá, a partir de la última etapa del clásico (Navarrete, 1978). La poca población indígena existente en la región se vio diezmada durante la Conquista y la Colonia por el trato al que fue sometida por

los conquistadores. La región adquirió características del sistema de explotación colonial: un centro político que se sostiene del trabajo de los poblados satélites. En un principio, el centro fue el pueblo del Soconusco —de ahí toma su nombre la provincia—. Este esquema se ha mantenido hasta la fecha, cuando la ciudad de Tapachula se ha convertido en un centro económico rector adonde han migrado cientos de indígenas mames para incorporarse al mercado de servicios o al comercio informal.

Históricamente, se trata de una región con estrechos vínculos con Guatemala, vínculos que se han mantenido a través del tiempo mediante redes comerciales, relaciones familiares y flujos migratorios que han posibilitado el desarrollo de la economía cafetalera. Desde que la provincia de Chiapas resolvió, en 1824 —mediante un plebiscito en el que no participaron los indígenas mames—, anexarse a la nascente y prometedor nación mexicana, el Soconusco se convirtió en un terreno disputado por México y Guatemala. La situación se resolvió con la firma de los Tratados de Límites entre ambos países, en 1882 y 1894. El tratado

de 1894, sobre todo, ayudó a acabar con la inseguridad territorial y permitió la expansión del cultivo del café. Con la firma de los Tratados de Límites, la población mam quedó dividida por la línea fronteriza.

A la par de estos reacomodos, con el crecimiento de las fincas cafetaleras en el Soconusco, la economía regional se circunscribió a una estructura productiva dirigida al mercado internacional. El beneficio fue para una minoría formada por alemanes, dueños de las fincas, y funcionarios de los gobiernos federal y estatal. Las plantaciones cafetaleras avanzaron sobre terreno virgen; fue muy poca la población indígena despojada de sus tierras. No obstante los cuestionamientos que se puedan hacer respecto a las condiciones laborales en las fincas, es importante reconocer que su establecimiento fue producto de una campaña de colonización y no del despojo de la población local. Hubo incorporación de mano de obra a la nueva estructura productiva. Acudieron a ella los habitantes de la Sierra Madre —indígenas guatemaltecos— y, en un momento, los habitantes de Los Altos de Chiapas. El café desplazó completamente al cacao como cultivo comercial, relegándolo a una producción doméstica. Con el establecimiento, en 1872, de las primeras plantaciones de café en el Soconusco, surge una relación histórica entre la Costa y la Sierra.

Una vez establecidos los límites entre México y Guatemala, las compañías deslindadoras tomaron para sí la mayor parte de la superficie territorial. Un reducido grupo de inmigrantes alemanes impulsó las plantaciones cafetaleras y desarrolló una agricultura capitalista; tomó también el control político y económico de la región. Atraídos por el café, acudieron al Soconusco árabes, chinos y japoneses, quienes se convirtieron en prósperos comerciantes en ciudades como Huixtla, Motozintla y Tapachula. Los campesinos mames, recientemente nacionalizados como mexicanos, se convirtieron en la mano de obra de nacionales y extranjeros.

Esta mano de obra debía quedar de reserva mientras no se requiriera en las plantaciones. El lugar destinado para tal espera fue la Sierra; tierra agreste, a veces inhóspita. Durante este proceso se fundaron pueblos como Pab'en Qul, Toquian Grande, Talquian y Unión Juárez en las inmediaciones de las fincas cafetaleras.

A pesar de ser la zona con los vestigios de asentamientos indígenas más antiguos, es actualmente una de las regiones con menos presencia indígena en los asentamientos permanentes. Se trata de una región de paso para los indígenas guatemaltecos que emigran hacia el Norte o que por temporadas se contratan en las fincas cafetaleras. La población indígena mam que se ubica en esta región se encuentra en su mayoría dispersa en la ciudad de Tapachula, donde se han incorporado al mercado informal y al área de servicios, en la mayoría de los casos negando sus afiliaciones étnicas.



7. Trabajadores de la finca Santo Domingo, en Tacaná, Soconusco.
Fotografía: Richard Cisneros.

Al igual que en otras regiones fronterizas, las identidades étnicas se diluyeron durante varias décadas en las identidades campesinas. A partir de la década de 1990, se da en la región un resurgimiento de espacios organizativos en los que la identidad mam empieza a ser reivindicada por los habitantes de comunidades como Pab'en Qul y Toquian Grande. La reconstitución de las identidades étnicas se ha dado en esta región mediante dos procesos simultáneos y a la vez contradictorios: la organización colectiva en torno a la agricultura orgánica y la migración nacional e internacional que ha dinamizado la economía comunitaria. Señalo que se trata de procesos contradictorios porque, por un lado, la formación de cooperativas orgánicas surgió como una iniciativa promovida por un sector de la Iglesia católica, con la preocupación de crear alternativas de desarrollo para la población indígena y frenar la incipiente migración que se empezaba a dar en la región. A finales de la década de 1980, la Diócesis de Tapachula, por medio de la Foranía de la Sierra, promovió un proceso organizativo alrededor de la agricultura orgánica,

el cual tuvo como eje cohesionador la identidad mam. Veinte años más tarde, los estudios sobre procesos migratorios en la región nos señalan que fueron precisamente los indígenas mames quienes lograron incorporarse al mercado cafetalero, los que tuvieron suficientes recursos para emigrar a las zonas hortícolas de Sonora o a la costa oeste de los Estados Unidos.

El estudio de caso de Pab'en Qul —comunidad mam de unos 4 000 habitantes, en las inmediaciones del volcán Tacaná, en la zona de Sierra del municipio de Tapachula—, realizado por Joaquín Peña Piña (2004; 2005), nos muestra cómo los procesos migratorios han estado estrechamente vinculados al desarrollo de la economía cafetalera, y contrariamente a lo que esperaban los sacerdotes de la teología de la liberación, los procesos de acumulación producto de la siembra del café no arraigaron a los indígenas mames a sus tierras sino que les dieron el capital económico y cultural para emigrar.



8. El puerto fronterizo de Ciudad Hidalgo aledaño a Tapachula, la ciudad más importante de la región del Soconusco.

Fotografía: Richard Cisneros.

El cambio de trabajadores temporeros en las fincas cafetaleras del Soconusco a pequeños productores de café se inició en la región con la llegada del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) en la década de los setenta, institución gubernamental que se proponía “modernizar” el sector agrícola mediante el apoyo a los productos de agroexportación, a la vez que monopolizaba la producción de café en beneficio del Estado. Las plantas de café fueron adaptadas al clima de las tierras altas y los habitantes de Pavencul empezaron a recibir, junto con los créditos del gobierno, fertilizantes y pesticidas que crearon una relación de dependencia con el gobierno y a la vez produjeron una nueva estratificación social en el interior de la comunidad, entre quienes podían cultivar café y quienes seguían dependiendo del trabajo asalariado en la Costa.

Cuando, en 1989, ocurrió una de las caídas más drásticas en la historia del precio internacional del café, los campesinos mames se encontraban sin opciones para la subsistencia y muchos de ellos decidieron no levantar la cosecha porque les resultaba más redituable perderla que pagar a sus ayudantes y después venderla a un precio ínfimo a los “coyotes” (intermediarios) de la región. Posteriormente, el Estado decidió cambiar sus políticas económicas desapareciendo al Inmecafé, la Conasupo y los subsidios estatales, y dejando a los campesinos sin ningún apoyo para enfrentar la crisis cafetalera.

En este contexto, cobra fuerza la propuesta de la Foranía de la Sierra de incursionar en los mercados de café orgánico y buscar alternativas de desarrollo que no sólo fueran menos depredadoras para la tierra, sino que a la vez posibilitaran una mayor autonomía ante el Estado por parte de los campesinos mames. La historia oral de los campesinos mames de la región vincula este importante cambio en la economía regional y en los procesos organizativos de la zona a la llegada a la Foranía de la Sierra y del padre Antonio Stefan, a principio de los años setenta, quien, con el apoyo de misioneras franciscanas, impulsó la creación de una escuela de catequistas para la formación de agentes laicos, líderes naturales que pudieran regresar a sus comunidades a promover la reflexión bíblica y social. La Diócesis de San Cristóbal ya había hecho suya la llamada “opción preferencial por los pobres”, que promueve la teología de la liberación, y empezaba a desarrollar proyectos comunitarios que surgían de la promoción de una conciencia crítica sobre la marginación y el racismo que vivían los pueblos indígenas. Sin embargo, la Diócesis de Tapachula veía con indiferencia y rechazo a esta nueva opción pastoral, por lo que la influencia directa de la teología de la liberación llegó a la Sierra y al Soconusco por medio de la Diócesis de Huehuetenango, Guatemala, donde los religiosos Maryknoll empezaban a impulsar un trabajo de atención integral con campesinos mames, kanjobales, chujes y jacaltecos que incluía la reflexión sobre su situación social y la búsqueda de alternativas productivas.



9. La agricultura orgánica se planteó como una opción contra la deforestación de la Sierra.

Fotografía: Richard Cisneros.

Esta reestructuración del trabajo de la Foranía coincidió con una crítica, entre los seguidores de la teología de la liberación, de la perspectiva marxista que centraba su análisis en el Estado capitalista y en su derrocamiento como estrategia de cambio social. Estas perspectivas críticas planteaban que tanto el socialismo como el capitalismo comparten la misma perspectiva modernizadora que ve en el desarrollo tecnológico una alternativa, mientras que el nuevo pensamiento católico agroecológico iba más allá; era el mismo cuestionamiento, pero ahora no solamente al Estado, sino a los modos de producción.⁵

Éste fue el comienzo de un arduo trabajo organizativo por parte de los agentes de pastoral, quienes, en 1985, convocaron a una reunión regional para evaluar los efectos de la caída del precio internacional del café. En esta reunión se acordó abandonar el uso de los agroquímicos y fertilizantes que se estaban llevando casi 50% de las ganancias cafetaleras e incursionar en la agricultura orgánica (Hernández Castillo y Nigh, 1998). La promoción de la opción agroecológica estuvo estrechamente vinculada a una revaloración de los conocimientos tradicionales en torno a la agricultura y la naturaleza, por lo que los ancianos mames jugaron un papel fundamental en la reconstrucción la memoria histórica como herramienta de

⁵ Entrevista con Jorge Reyna, antes sacerdote y asesor de Ismam, agosto de 2005.

reflexión crítica en los talleres que empezaron a realizar en distintas comunidades de la Sierra y el Soconusco.

La identidad mam, que por varias décadas había estado estigmatizada como reacción contra las políticas integracionistas, se convertía ahora en una fuente de conocimiento para una opción productiva que se planteaba como la alternativa a la marginación y la pobreza. Muchos de los campesinos que por décadas habían negado su identidad mam comenzaron a reivindicarla y a hacer de ella un eje articulador para un proyecto productivo y político que les permitiría entrar en contacto con los indígenas mames de la Sierra de Motozintla que habían vivido procesos de marginación similares a los suyos. En 1986 se funda la cooperativa de café orgánico Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam), y años más tarde, Nan Choch (Nuestra Madre Tierra), que aglutina a los campesinos mames cuyas tierras no les permiten cultivar café y que han incursionado en el cultivo de hortalizas orgánicas para el mercado local. En otros trabajos he analizado la manera en que los discursos ecológicos globales fueron apropiados por este movimiento de agricultores orgánicos y fusionados con sus conocimientos tradicionales sobre compostaje orgánico para producir un nuevo discurso identitario en el que el respeto a la Madre Tierra es fundamental (Hernández Castillo, 2001a; Hernández Castillo y Nigh, 1998).

Estos procesos de reidentificación étnica y de organización colectiva dieron lugar a que 25 años más tarde los indígenas de Pavencul se plantearan la posibilidad de crear una región autónoma mam y formar un cuerpo de gobierno transfronterizo: el Consejo Mayor Mam. Esta iniciativa, anunciada ampliamente por la prensa nacional, no se ha concretado hasta la fecha en la construcción de una autonomía real, pero les ha dado la capacidad de negociar con el gobierno del estado un mayor presupuesto municipal con el que la pavimentación de carreteras, el establecimiento de una Casa de la Cultura Mam y el mejoramiento de los servicios públicos.⁶ La información sobre estas demandas autonomistas cruzó las fronteras y ha encontrado apoyo entre el movimiento maya de Guatemala, y más específicamente entre los dirigentes maya-mam, quienes han unido sus demandas a las de

⁶ Respecto a este proceso, en 2007 el sociólogo Joaquín Peña Piña, quien ha venido trabajando en Pavencul por más de 10 años, señalaba: “la lucha por la autonomía se ha debilitado, yo platicué con uno de los dirigentes, y me dijo que han dejado un poco esa lucha porque les han cumplido casi todo, o sea que pidieron, registro civil, la pavimentación de la carretera, el drenaje, la casa de cultura y ahí el argumento era para recuperar nuestra esencia mam, nuestra cultura indígena” (entrevista realizada el 15 de agosto de 2007). Sin embargo, cuatro años después de realizada esta entrevista se formó el Consejo Mayor Mam y se proclamaron los Acuerdos de Pab'en Qul, lo que nos habla de una vigencia y fortalecimiento de las demandas autonómicas.

sus homólogos mexicanos para hacer un frente común contra el despojo de sus recursos naturales por parte de compañías transnacionales.

La mayor inversión pública de los últimos años y las mejoras en la infraestructura de carreteras han transformado sustancialmente las dinámicas comunitarias; ahora, la comunicación con la ciudad de Tapachula se ha facilitado. Sin embargo, la estratificación social interna se ha profundizado, no sólo entre quienes se incorporan a la producción de café y los que no, sino entre los que tienen a algún familiar migrante en el norte del país o en los Estados Unidos y quienes han optado por quedarse en la comunidad.

A pesar de que la opción productiva agroecológica ha representado para los indígenas mames del Soconusco una alternativa política y económica contra los embates de las reformas neoliberales, las fluctuaciones del precio internacional del café orgánico y los desastres naturales de las últimas décadas han influido en que muchos de ellos utilicen los pocos excedentes que han obtenido para emigrar a los campos hortícolas de Sonora y Sinaloa o a los Estados Unidos. La composición de los flujos migratorios ha cambiado a lo largo de los últimos 20 años, incorporando cada vez más a hombres y mujeres jóvenes que no formaron parte de este movimiento agroecológico y para quienes las pocas hectáreas de tierras ejidales con las que se cuenta no son suficientes para formar nuevos núcleos familiares en la zona del Soconusco. En el capítulo tercero analizaremos más detenidamente el impacto que estos procesos migratorios están teniendo en las dinámicas sociales y culturales de la región.

Las identidades indígenas en la región de la Sierra:
las experiencias mochó y cackchiquel

Es 10 de octubre y don Simón se prepara para asistir a la fiesta de San Francisco en la Casa Mochó de Motozintla. Él es idiomista, pero no se entiende con los pocos hablantes de Mochó que todavía quedan en los barrios de San Antonio, San Lucas y Chelajú Chico. Su idioma es el Kaqchikel, aunque algunos dicen ahora que se llama Teko: “cada rato cambia de opinión el gobierno —me dice—; primero que había que dejar el idioma, luego que no hay que perderlo, que se necesita para ser maestro bilingüe. Antes me nombran consejo supremo cakchikel porque hablo el idioma, 'ora me dicen que siempre no, que lo que hablo se llama Teko. No se ponen de acuerdo...”⁷

⁷ Entrevista con don Simón López, antes consejo supremo cackchiquel en Mazapa de Madero, agosto de 2007.

Como cada año, asiste a la fiesta de los mochós; primero lo hacía como parte de su cargo como consejo supremo; ahora lo hace por puro gusto, para encontrarse con los amigos. Su participación en la fiesta de San Francisco es, en parte, una retribución por el apoyo que los ancianos mochós les dieron para reestablecer la fiesta de San Martín en Mazapa: “nos apoyamos mutuamente” —me dice—. Ha visto cómo ha cambiando la fiesta en los últimos años. Antes los priostes⁸ eran todos mochós y la fiesta era de los pocos eventos en los que el Mochó se escuchaba en público, el prioste ponía su casa para recibir a los devotos, y eso era un gusto. Ahora se hace en una casa que construyó el gobierno, toda de material, diferente a las casas de los “antiguos”. Ahora, el que tiene dinero ocupa el cargo; no importa que sea de “raza mochó”, que sea mam, o que sea algún migrante que regresó con “paga”. Los mochós dicen que son los “meros sanfranciscanos”, los que mantienen a Tata Chico en Motozintla; si no fuera por ellos, ya se habría ido. Pero don Simón dice que ya la fiesta es de todos los devotos; llegan mames de El Porvenir, cackchiqueles de Mazapa de Madero y mestizos de la ciudad. Se hace una gran feria y mucha gente aprovecha para vender, desde papas de la Sierra hasta medicinas de Guatemala. Me cuenta con nostalgia cómo eran las cosas antes, cuando la tradición se respetaba y la bendición de las ollas que se hace el 30 de septiembre era en Mochó; cuando el *puzunke*, la bebida ritual de Tata Chico, la preparaban en grupo todas las mujeres, recogiendo con tiempo el zacatito del monte y mezclándolo con pericón, con anís, con pimienta y jengibre. Ahora sólo doña Trini, que no habla Mochó, lo sabe preparar; esa fue la herencia que le dejó su suegra, que sí era idiomista y conocía la costumbre: “¿qué va a pasar con el *puzunke* cuando doña Trini se muera? —me pregunta—. ¿Qué va a pasar con el Kaqchikel y con el Mochó cuando yo, don Julián, don Andrés, don Petronilo seamos difuntos?”. Ni él ni yo tenemos la respuesta.⁹

Motozintla de Mendoza es el “pueblo grande” en el corazón de la Sierra. Ahí confluyen campesinos indígenas de toda la región: mames, mochós y cackchiqueles vienen al pueblo a vender sus productos, a hacer trámites en las oficinas de gobierno, a tomar el autobús para ir a la ciudad de México, y de ahí, a Altar Sonora, por donde pasan la frontera a los Estados Unidos.

Históricamente, los mochós han habitado los barrios marginales de Motozintla; desplazados del centro por la población mestiza y de ascendencia china y japonesa, desde la década de los treinta se reubicaron en los barrios de Chelajú, San Lucas y San Antonio, donde han sufrido las consecuencias de los huracanes de

⁸ Prioste es un cargo religioso dentro de la cofradía que organiza la fiesta de San Martín.

⁹ Con base en entrevistas realizadas con don Simón López, Mazapa de Madero, agosto de 2007.



10. Danzantes mochós en la fiesta de San Francisco.

Fotografía: Richard Cisneros.

1998 y 2005. Registros históricos y la tradición oral ubican su territorio en el corredor que va desde Tuzantán hasta la colonia Belisario Domínguez, de donde emigraron a Motozintla, huyendo de una plaga de murciélagos. Sin embargo, en la actualidad el Mochó se habla exclusivamente en barrios de la ciudad de Motozintla.

A diferencia de los otros cinco grupos etnolingüísticos de las tres subregiones, los mochós o motozintlecos no fueron divididos por las fronteras nacionales y no existen en Guatemala hablantes de su idioma que estén produciendo textos o programas de fortalecimiento lingüístico —como sucede con el Chuj, Q'anjob'al, Mam, Jakalteko y Cackchiquel o Teko—. Esta situación hace que sea el grupo lingüístico más vulnerable de todos los pueblos indígenas de la región. Si bien los datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) reportan la existencia de 106 mochós (CNDI, 2010), en la monografía realizada por Antonio García Zúñiga y Bruma Ríos Mendoza, los autores se refieren a 174 (García Zúñiga y Ríos Mendoza, 2006). Un censo lingüístico realizado por María Elena Fernández Galán ubicó solamente 40 hablantes de Mochó que lo siguen hablando como lengua materna. Al respecto, la investigadora señalaba:

A lo mejor hay 174 personas que se consideran mochós, pero hablantes no hay más de 40. Yo hice un censo. Este último trabajo que hice en la región fue un censo lingüístico y les pregunté quién habla Mochó. Ahí tengo la lista con nombres, con nombres, edades y todo de quienes hablan Mochó; y algunos que se consideran mochó, ya no hablan Mochó, o hablan tres palabras. El maestro más importante de Mochó ahora, el maestro Víctor, quien terminó la normal, ahora tiene un puesto en donde tiene que hablar Mochó. Volvió a aprender con su papá, pero él mismo dice “yo hablo un 80%”. Él mismo reconoce que su conocimiento de Mochó no es de un hablante desde niño.¹⁰

A diferencia de la población mam, que ha encontrado en las cooperativas agroecológicas un asidero para rescatar su idioma y reinventar sus tradiciones, los mochós han sido testigos de cómo los mestizos de la región se apropian de la identidad mochó para promover un café orgánico (*Café Mochó*) que ellos no producen y de cuyas ganancias no se benefician. Tampoco han tenido acceso a los espacios de reflexión colectiva promovidos por la teología de la liberación y, aunque en su mayoría son católicos, sus vínculos con el trabajo de la pastoral social han sido mínimos. Muchos se definen como “costumbristas”, para referirse a la religión tradicional que mezcla elementos del catolicismo con la cosmovisión indígena y las prácticas rituales de la misma. Como señalé antes, la fiesta de San Francisco es tal vez el evento ritual que sigue articulando su sentido de identidad y que ha construido un espacio de encuentro entre los habitantes mochós dispersos en los diferentes barrios. Sin embargo, así como los mochós fueron desplazados poco a poco del centro del pueblo, ahora están siendo desplazados de su propia fiesta, con la participación de comerciantes y migrantes, que son quienes tienen dinero para ocupar los cargos de priostes y financiar la celebración.

Si bien es cierto los programas gubernamentales de rescate lingüístico promovidos por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI), y de fortalecimiento cultural impulsados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), han posibilitado la obtención de becas para profesores autodidactas de Mochó y para la construcción de la Casa Mochó. Estos financiamientos también han creado tensiones internas entre los hablantes de Mochó, quienes muchas veces compiten entre ellos por la obtención de los pocos recursos disponibles. Los intentos por enseñar el Mochó a las nuevas generaciones se han visto dificultados también por la falta de apoyo metodológico para lograr un verdadero rescate lingüístico, y por el hecho de que la mayoría de los hablantes

¹⁰ Entrevista con María Elena Fernández Galán, San Cristóbal de Las Casas, 10 de agosto de 2007.



11. Marimbistas mochós en Motozintla de Mendoza.

Fotografía: Richard Cisneros.

de Mochó que consideran este idioma como su idioma materno son hombres y mujeres ancianos que no están alfabetizados.

Una situación similar encontramos entre los hablantes de Kaqchikel, ya que, según los censos oficiales, de las 102 personas que en Chiapas se autoidentifican como cackchiqueles, sólo 50 saben hablar el idioma Kaqchikel, lo cual lo convierte en el segundo idioma minoritario en el estado de Chiapas, después del Mochó.¹¹ Según estos datos, en 11 localidades de los municipios de Mazapa de Madero y Amatenago de la Frontera, se encontraron personas que se autoidentificaron como cackchiqueles, aunque lingüísticamente su idioma no tiene ninguna relación con

¹¹ Arturo Lomelí (2005b) habla de 1 500 cackchiqueles mexicanos, pero los datos oficiales de la CDI registran 103 personas (CDI, 2010). Es necesario hacer un censo lingüístico, como el realizado por María Elena Fernández Galán para los mochós, para determinar el número exacto de hablantes y de personas que se autoidentifican como cackchiqueles.

el Kaqchikel hablado en Guatemala, donde es el tercer idioma maya mayoritario, con 450 000 hablantes.¹² Los estudios lingüísticos lo han ubicado como una variante del Teko (Campbell y Kauffman, 1990), idioma maya hablado en Tectitán, Guatemala, donde solamente quedan 1 265 hablantes (Gordon, 2005). Estas versiones coinciden con las crónicas coloniales que ubican Amatenango y Tectitán como parte de la Parroquia de Cuilco y mencionan que en estos pueblos los indios hablaban el mismo idioma.¹³



12. Panorámica de Mazapa de Madero, pueblo donde aún hay hablantes de Kaqchikel. Fotografía: Richard Cisneros.

¹² Los hablantes de Kaqchikel en Guatemala se distribuyen en 45 municipios de los departamentos de Chimaltenango, Suchitepéquez, Guatemala, Sololá y Sacatepéquez (datos de la Academia de Lenguas Mayas para el año 2006; véase < <http://www.almg.org.gt/portal/>>.)

¹³ En 1769 y 1770, el arzobispo Cortés y Larraz (1958) realizó un censo en todas las parroquias que pertenecían a la Diócesis de Guatemala en ese entonces, y reportó la existencia de seis pueblos que integraban la Parroquia de Cuilco: la cabecera parroquial de Cuilco, Tectitlán (Tectitán), Tacaná, Amatenango y Motozintla.

Al igual que con el Mochó, se han impulsado algunas iniciativas de rescate lingüístico por parte del Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena (CELALI) y la Subsecretaría de Educación Pública (SEP) de elaborar una gramática del Kaqchikel de Mazapa o Teko, pero como veremos en el capítulo cuarto, estas iniciativas han sido bastante limitadas por la forma en que se han impulsado y por el desconocimiento de las especificidades culturales de la región.¹⁴

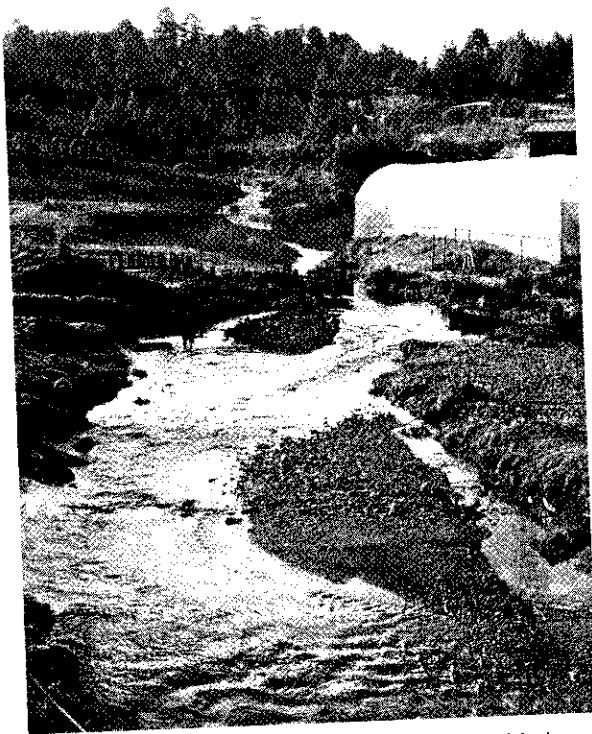


13. El profesor bilingüe Pablo García participa en la elaboración de una gramática Kaqchikel con su tío, don Simón López, consejo supremo cackchiquel, en Mazapa de Madero.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

Las dinámicas escolares realizadas en la escuela primaria de Mazapa de Madero y las entrevistas no estructuradas realizadas con hijos y nietos de algunos de los hablantes de Kaqchikel nos mostraron que las nuevas generaciones no se han

¹⁴ El Instituto Lingüístico de Verano elaboró un diccionario y tradujo la Biblia a esta lengua llamándola "Tekiteco" o Tectiteko. Estos materiales podrían servir de apoyo en la elaboración de la gramática Kaqchikel que realiza la SEP, pero al parecer, hasta la fecha no se han retomado estos esfuerzos lingüísticos para complementar las iniciativas de rescate lingüístico en México.



14. Panorámica de las tierras altas de la Sierra Madre, ejido Canadá, municipio El Porvenir. Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

identidad cackchiquel, donde el idioma ha perdido importancia en los espacios rituales e incluso en el seno familiar.

La construcción de lo indígena en las tierras altas de la Sierra

La situación de los mochós y cackchiqueles de las tierras bajas de la Sierra contrasta considerablemente con los indígenas mames de las zonas altas, donde se ha dado un intenso proceso de revitalización lingüística y cultural en la última década. De los 8 000 indígenas mames reconocidos en 1993, cuando comencé mi trabajo de campo en esta zona, ha habido un aumento a 10 467 en el estado de Chiapas, según

apropiado la autoadscripción de cackchiqueles y que identifican el ser indígena con ser pobre y vivir en la Sierra: “no, yo no creo que yo sea indígena, porque ya hablo puro español y vivo en el pueblo. Los indígenas son los que viven en los pueblos de allá arriba, por el Malé”.¹⁵

Al igual que en las comunidades del Soconusco, la migración nacional e internacional ha transformando no sólo el aspecto físico de los pueblos de la Sierra —las casas de material y las antenas de televisión parabólicas son cada vez más comunes—, sino también las dinámicas comunitarias: las fiestas religiosas, como la de San Martín, han dejado de ser un espacio cohesionador para la

los datos más recientes de la CDI, aunque de ellos sólo 37% habla Mam (CDI, 2010). Más que un aumento demográfico, lo que se encuentra es un aumento en los procesos de reivindicación étnica que han estado vinculados tanto al impacto del movimiento agroecológico católico, como a las políticas indigenistas de reconocimiento cultural.

Al igual que en la zona del Soconusco, la vida de los mames de la región de la Sierra ha estado estrechamente vinculada al trabajo en la finca; durante décadas, ésta fue el espacio de encuentro con sus hermanos mames de Guatemala y posibilitó la construcción de un imaginario colectivo en torno a la existencia de “un pueblo mam”. Sin embargo, las campañas de integración forzada a la nación lograron desplazar, también durante décadas, la autoadscripción mam por la de campesinos, volviendo la reivindicación de la nacionalidad mexicana un requisito para circular libremente en las zonas fronterizas.

Como he señalado en otros escritos, en la zona mam la nación fue impuesta con violencia física y simbólica (Hernández Castillo, 2001a; 2001b). El proyecto nacional, promovido por la Revolución Mexicana llegó a Chiapas en los años treinta, casi con dos décadas de retraso, y se caracterizó, básicamente, por un limitado reparto agrario y por las campañas de “mexicanización” o “integración” de la población indígena. El gobernador Victorico Grajales (1932-1936), apoyó a los finqueros y realizó campañas de aculturación forzada. De forma paralela, el presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, llevó a cabo su política de populismo campesino. Ambos personajes están presentes en la memoria de los mames. Ambos, a pesar de ciertas discrepancias, coincidían en la necesidad de integrar a los campesinos indígenas a la nación mexicana.

Grajales impulsó también campañas de “desfanatización religiosa”. Como parte de estas campañas, decretó desaparecidos los nombres de los santos de los pueblos y municipios del estado. En la zona mam, los municipios de San Martín Mazapa, San Isidro Siltepec, San Francisco Motozintla y San Pedro Remate se convirtieron en Mazapa de Madero, Siltepec, Motozintla de Mendoza y Bellavista, respectivamente (*Periódico Oficial del estado de Chiapas*, 28 de febrero de 1934: 2). Con esta campaña se llegó al extremo de cerrar las iglesias, expulsar del estado a todos los sacerdotes católicos y quemar imágenes religiosas en varias ciudades de Chiapas. En la zona mam, tanto los templos católicos como presbiterianos fueron cerrados temporalmente, pero por decisión de los pobladores fueron abiertos de nuevo a los pocos días de haberse dado a conocer el decreto (Archivo Municipal de Mazapa de Madero). Como parte del “programa de desfanatización” se decretó oficialmente la educación socialista en todo el estado.

¹⁵ Entrevista con J. L., Mazapa de Madero, agosto de 2007.

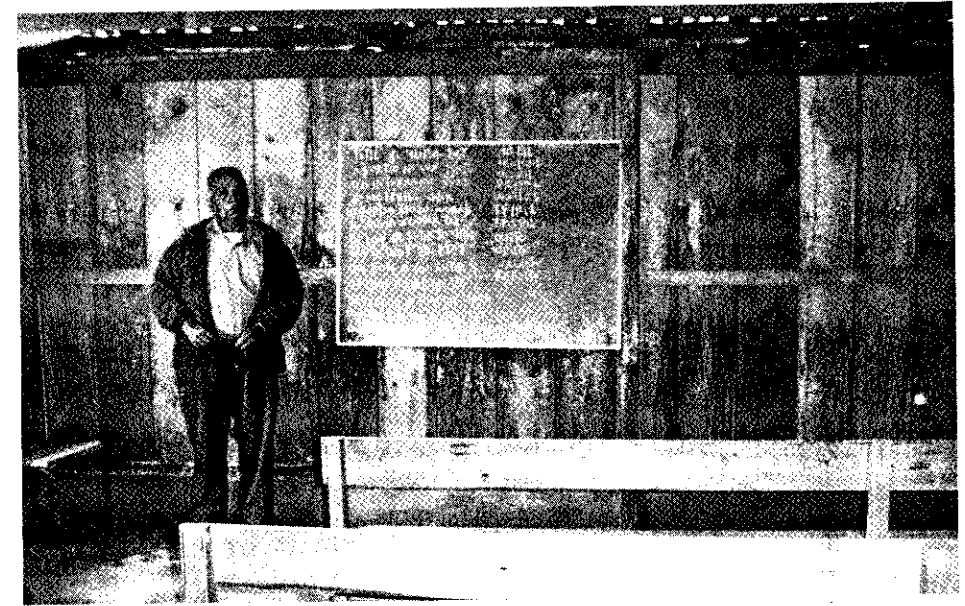
En su primer año de gobierno, Grajales condonó los impuestos a los finqueros y propuso al Congreso que se hiciera un nuevo avalúo fiscal para que los dueños de las plantaciones pagaran menos impuestos, considerando que la crisis había disminuido el valor de la tierra. La educación socialista “promovía la incorporación forzada del indio a la cultura nacional”, y para tal fin se establecieron 10 centros de castellanización en el estado y se prohibió el uso de los idiomas indígenas en las escuelas públicas.

A pesar de estas campañas de “mexicanización”, los pobladores de la Sierra continuaron hablando su lengua en el seno de la unidad doméstica y optaron por no enviar a sus hijos a la escuela. Años más tarde, con los cambios en las políticas indigenistas y las reformas multiculturales comenzadas en 1992, hablar el idioma Mam pasó de ser un estigma a convertirse en un factor de redignificación identitaria.

Los grupos de teatro campesino, conocidos como Danzas Mames, les permitieron a los habitantes de la Sierra reconstruir su historia oral y compartirla con las nuevas generaciones mediante representaciones escolares, festivales culturales y eventos religiosos (Hernández Castillo, 1995). El Mam volvió a ser utilizado en el espacio público e incluso empezó a ser utilizado por campesinas mestizas que se encontraban casadas con indígenas mames.

Este proceso de reetnización no ha estado libre de contradicciones, pues aunque muchos ancianos han visto revalorados sus conocimientos, tanto en el marco de las cooperativas agroecológicas, como en los espacios del nuevo indigenismo multicultural, para muchos jóvenes el reivindicarse como mames y aprender algunas palabras básicas en el idioma Mam sólo ha sido una estrategia para ganar plazas como maestros bilingües, sin ningún compromiso real con las iniciativas de rescate lingüístico que varios dirigentes mames siguen desarrollando en la Sierra. Esto ha provocado una tensión entre los representantes históricos de los pueblos mames, como son los ex consejos supremos y los integrantes de las Danzas Mames y los jóvenes maestros bilingües que muchas veces se acercaron a ellos para aprender las pocas palabras en Mam que les permitieron ganar sus plazas y que ahora les han dado la espalda en sus esfuerzos por entusiasmar a los niños en el aprendizaje del Mam.

Los esfuerzos aislados por revitalizar el uso del Mam entre los niños han contado con poco apoyo institucional, como es el caso de la escolita de Mam fundada por don Eugenio Robledo en la cabecera municipal de El Porvenir, a la que se le ha retirado el poco apoyo económico que recibía a través de CELALI. Otro reto que enfrentan estas iniciativas es entusiasmar a los niños monolingües en castellano con la recuperación del Mam, sobre todo en aquellos casos en los que el idioma ha dejado de utilizarse en el espacio doméstico.



15. Escuela mam fundada por don Eugenio Robledo en la cabecera municipal de El Porvenir.
Fotografía: Rosalba Aída Hernández Castillo.

De igual manera, para muchos jóvenes que ven la migración al Norte como una opción ante la falta de tierras para sembrar, el aprender inglés puede resultar más práctico que tomar las clases de Mam en la escolita de don Eugenio. A todo lo largo de la Sierra nos encontramos con las nuevas generaciones de jóvenes mames que entienden el pasado y viven su presente de una manera diferente a como lo hacían sus padres y sus abuelos. En la vida cotidiana de los asentamientos dispersos de la Sierra, pasado y presente se funden en el encuentro entre jóvenes y viejos. Los telares de pie coexisten con los CD y DVD traídos de los Estados Unidos, el fogón al ras del suelo y el temazcal, con los hornos eléctricos y las regaderas. El Sombrerón y el Dueño de la Tierra se enfrentan al Hombre Araña en la nueva mitología regional. Tal vez, podríamos hablar de nuevos mestizos indígenas que recuperan elementos de su cultura, pero que a la vez imaginan su futuro desvinculado de la tierra y la comunidad que le dio sentido a la vida de sus padres y abuelos.

Los mames que han decidido quedarse en la Sierra han tenido que buscar mecanismos de supervivencia física y cultural que les permitan recrear su mundo en una de las regiones más pobres del país. Los nuevos grupos religiosos, las cooperativas, los proyectos productivos vinculados a la Iglesia católica, las organiza-



16. Niños mam en el ejido Miravalle, municipio El Porvenir.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

ciones no gubernamentales (ONG) y hasta el Estado, les han permitido a estos campesinos mames encontrar espacios organizativos en los que han recreado sus identidades colectivas. Han surgido también diferentes grupos independientes o relacionados con el indigenismo oficial cuyo objetivo principal es “recuperar o reinventar” las tradiciones culturales negadas por las campañas de mexicanización de los gobiernos posrevolucionarios. En la historia de los pueblos mames, una vez más, la identidad étnica se manifiesta no como un sentido armónico de pertenencia a la misma colectividad, sino como un espacio heterogéneo en el que las diferencias regionales, de género, clase y religión marcan las distintas maneras como, quienes se autodefinen como mames, viven su presente e imaginan su futuro.



17. Las comunidades mames se encuentran dispersas a todo lo largo de la Sierra de Motozintla.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

Capítulo 3

Las identidades indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria

Don Santiago se ha vestido de gala, para recibir al equipo de videoastas que llegan con la gente de la CDI para hacer un registro fotográfico y videográfico sobre la cultura de los jalcatecos en el ejido Guadalupe Victoria, en Amatenango de la Frontera. Va todo vestido de manta blanca, con un paliacate rojo en el cuello y un sombrero pequeño de palma. No es un sombrero común y corriente de ala ancha, sino un sombrero pequeño, elegante, de tejido muy fino. Es el único del grupo que lleva el “traje jalcateco”; los demás llevan su ropa de trabajo, pantalones de mezclilla o de gabardina, que dan testimonio de muchos años de uso. Es un hombre delgado, de unos 60 años, pero tiene el caminar de hombre joven, siempre con la espalda muy erguida, que contrasta con el pelo blanco que delata los años caminados. Es maestro de Jakalteko en la telesecundaria y recibe una pequeña beca, casi simbólica, del CELALI.

Mientras se prepara el equipo de grabación, nos aclara que su idioma no se llama Jakalteko, sino Popti’c; que el término Jakalteko es un gentilicio de Jacaltenango, lugar de donde llegaron los primeros habitantes de Guadalupe Victoria. Nos explica:

Jakalteko viene de “Jacaltenango”, que quiere decir lugar de las chozas o jacales. Y está en lengua náhuatl, que no es el idioma de estas tierras sino del centro de México. No está en Popti’c Jakalteco; está en otra lengua. Las crónicas coloniales de cuando pasó el obispo Pedro Cortés y Larraz por Jacaltenango, dicen que el idioma de esas tierras era el Popti’c, y la palabra popti’c quiere decir “petate-boca”; quiere decir también “congreso” o “conferencia”. Es que, como los abuelos antes ponían un petate, como tapete, como alfombra. Y ahí se reunían y empezaban con sus conferencias, con sus pláticas, con sus ceremonias. Usaban ese petate también cuando hacían matrimonio. De ahí viene el nombre de nuestro idioma.¹

Me impresiona su conocimiento. Es evidente que ha leído y que tiene interés por la historia de su pueblo. Nos describe la reforma liberal en Guatemala y el

¹ Entrevista con Santiago Hernández Camposeco, ejido Guadalupe Victoria, agosto de 2007.

impacto que ésta tuvo en la vida de los pueblos indígenas de Jacaltenango, al expropiar las tierras comunales y forzar a un sector de sus habitantes a emigrar hacia el norte y llegar a estas tierras, que en aquel entonces eran despobladas. Cuenta cómo, en 1871, se funda una primera colonia en un terreno que se conocía como El Huixquilar.

La fluidez y la comodidad con la que habla frente al grupo contrastan con los testimonios de otros ancianos que he recopilado en la Sierra y el Soconusco. Es evidente que es un maestro que se siente cómodo enseñando y que en ningún momento se intimida por las cámaras o la presencia de “fuereños”.

Nos propone grabar en uno de los cerros sagrados de la comunidad. La grabación se inicia frente a una cruz que corona la montaña; desde este punto se tiene una perspectiva general del ejido y de las tierras aledañas. La vista es realmente impresionante. La vegetación sigue siendo exuberante a pesar de que la siembra del café, impulsada a partir de los años setenta, ha obligado a los ejidatarios a “tumbar mucho monte”. Los años de bonanza cafetalera se ven reflejados en las construcciones de las casas y los espacios públicos: casas de dos pisos, todas de material y pintadas con colores llamativos, una plaza grande en el centro del pueblo con un kiosco y una explanada techada para eventos públicos. Realmente sorprende encontrarse un pueblo así después de recorrer varios kilómetros de terracería desde el desvío de la carretera fronteriza. A primera vista, podríamos decir que se trata de un pueblo próspero que contrasta con la pobreza de los pueblos mames de la Sierra y los barrios mochós de Motozintla. Sin embargo, el precio del café nuevamente ha caído y los tiempos de la bonanza cafetalera son sólo un recuerdo en la memoria de los habitantes de Guadalupe Victoria. Al igual que en el Soconusco y la Sierra, los jóvenes han empezado a emigrar hacia el Norte. De eso nos hablara don Santiago, con preocupación e impotencia, pues no hay manera de arraigar a la juventud y comprometerla con un proyecto cultural, si la supervivencia no está asegurada.

Reconstruye la lucha de sus padres y abuelos por conseguir la dotación ejidal. Nos cuenta cómo en la época del presidente Lázaro Cárdenas se crea el ejido Guadalupe Victoria. En 1935 se afectaron dos fincas de la zona: San José Montenegro y San Antonio La Junta; de ahí se dieron 3 840 hectáreas para 295 ejidatarios básicos. Pero estas tierras se han tenido que dividir entre los hijos y los nietos de los beneficiados. Ahora hay más de mil posesionarios de parcelas. Nos habla también de la llegada del café y de los cambios que este cultivo trajo a sus vidas; describe la llegada de los refugiados y destaca la solidaridad de los habitantes de Guadalupe Victoria con sus hermanos “refugiados”, sin dejar de reconocer que se convirtieron en jornaleros de la naciente economía cafetalera. Nos habla de los problemas

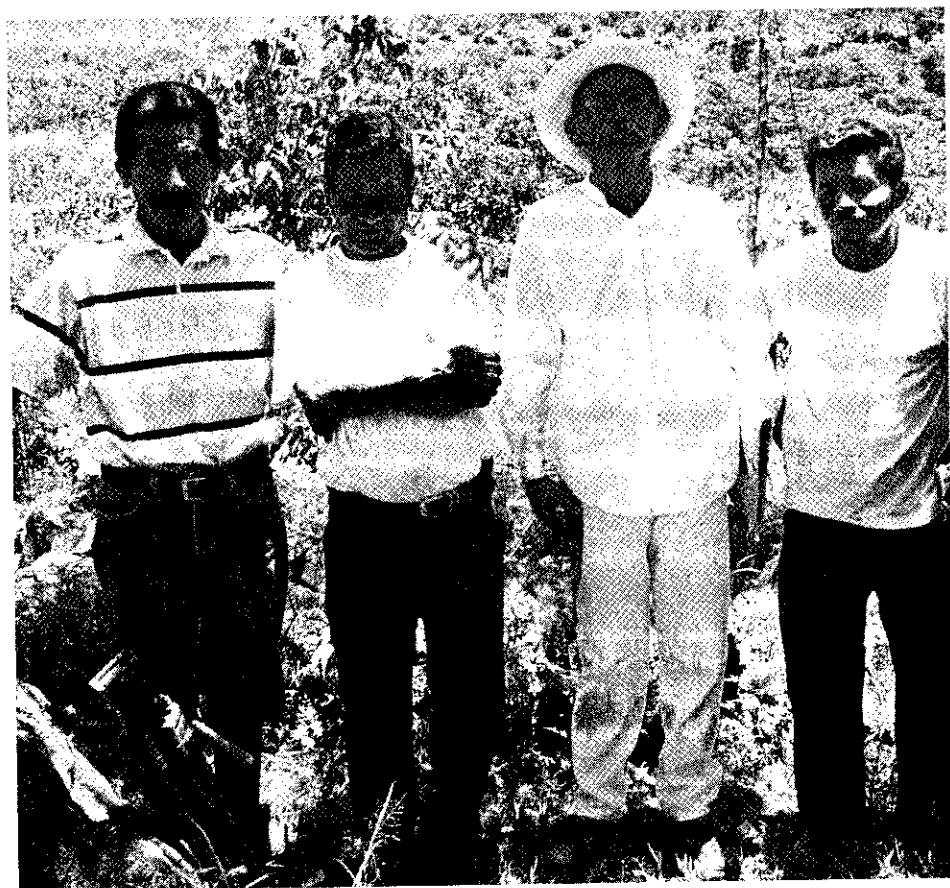


18. Don Santiago Hernández Camposeco, promotor cultural y profesor de Jakalteko en la telesecundaria del ejido Guadalupe Victoria.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

actuales, de la caída del precio del café, de cómo los terrenos ejidales ya no alcanzan para las nuevas generaciones, de su lucha y la de otros ancianos por preservar la lengua y enseñarle a los niños la cultura de los “antiguos”. Es evidente que si no lo interrumpimos, puede seguir hablando por horas, tiene mucho que compartir. Su protagonismo, sin embargo, parece crear tensión entre los hombres mayores que esperan su turno para grabar. Los introduce como los integrantes del Consejo de Ancianos de Guadalupe Victoria. Siento algo de tensión en el ambiente, pero no termino de entender de qué se trata. Posteriormente, las entrevistas realizadas por Arturo Lomelí en el marco del proyecto de investigación que dio origen a este libro, me aclararían las cosas.

Los integrantes del Consejo nos invitan a visitar su centro ceremonial, a las orillas del pueblo, para grabar ahí sobre sus fiestas religiosas y los sistemas de cargos. Me sorprende encontrarme con un edificio de cemento, austero, como los edificios de los consejos supremos construidos en el marco del Programa Solidaridad del gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). La construcción contrasta con el entorno; más que un centro ceremonial parece una oficina de gobierno. Me explican que se construyó con fondos del INI. El gobierno hizo el proyecto y puso los materiales; la comunidad puso la mano de obra. Nos comentan que antes este centro ceremonial era sólo una enramada a un lado de una piedra gigante que crea una barrera natural. Aquí terminaba la procesión de la virgen de La Candelaria y se guardaban los cuetes, el torito y las cosas para la fiesta. Pero el INI construyó hace unos 10 años este edificio



19. Consejo de Autoridades Jacaltecas en Guadalupe Victoria.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

“para que las cosas de la fiesta estén más seguras, bajo llave”, me explican. Un ejemplo más de los proyectos planeados e implementados desde arriba.

Don Lucas Felipe Martínez, integrante del Consejo de Ancianos, toma la palabra y nos explica que la fiesta de La Candelaria, del 2 de febrero, fue la herencia que les dejaron los abuelos que venían del barrio de La Candelaria en Jacaltenango, pero que ahora es difícil conseguir quienes quieran ser capitanes o priostes; los jóvenes no quieren participar porque “sale caro el cargo”. Se necesitan dos capitanes y siete priostes, y cada vez es más difícil encontrar quien quiera pagar los 1 500 pesos que se aportan para comprar la comida, el cuete, el torito y la bebida. Apro-

vechan, entonces, para pedirle a la CDI recursos para organizar la fiesta. Hay reclamos: “ya no se apoyan los proyectos, los tienen abandonados” —nos dicen—. Discuten entre ellos en Popti’c; hablan al mismo tiempo. El director del equipo de grabación pone orden y pide que hablen uno por uno. Con sus preguntas desvía el tema de los reclamos a las “costumbres”. Entonces, uno por uno, el grupo va dando su palabra: nos hablan de los “chimanes”, hombres de conocimiento que sabían interpretar los presagios de la naturaleza; nos describen los presagios que recuerdan. Hablan también de la epidemia de viruela que afectó a la comunidad, el “Santo Mal”, le decían, y nos describen la manera en que los chimanes la interpretaron como castigo de Dios por pegarle a los perros, por maltratar a los animales. Nos dicen que a los chimanes también se les conocía como *Ahhè* y que conocían las Horas del Tzolkin, el calendario maya, y podían adivinar el futuro usando los “miches”, unas semillas rojas de la región. Pero ya no hay chimanes en el pueblo, sólo catequistas —nos aclaran—; ya casi nadie sabe curar con yerbas, como los “antiguos”. “Pero ya todo es distinto, ya cambió la costumbre” —nos dicen con nostalgia y un tono de reclamo hacia los jóvenes que observan la grabación—.

Al igual que los otros pueblos fronterizos, cuyas historias analizamos en este libro, el pueblo jacalteco ha vivido en las últimas dos décadas un reencuentro con sus identidades culturales que se han empezado a reivindicar en diálogo estrecho con las políticas indigenistas del Estado mexicano. Los jacaltecos no aparecen en los censos oficiales mexicanos sino hasta la última década del siglo xx, lo cual no quiere decir que antes de estas fechas no existieran como grupo cultural diferenciado, pero sí que el contexto histórico y las políticas integracionistas habían influido en que negaran sus identidades culturales ante los representantes gubernamentales. Con el Censo de Población y Vivienda de 1990 se registra, por primera vez en un censo, la existencia de 922 hablantes de Jakalteko en territorio mexicano (Lomelí, 2005a).

Actualmente, Guadalupe Victoria es la comunidad mexicana que concentra más hablantes del idioma Jakalteko-Popti’. Pacayal, también en el municipio de Amatenango de La Frontera, y Paso Hondo, en Frontera Comalapa, son los otros dos poblados que también han registrado la presencia de hablantes de este idioma maya. Un grupo pequeño emigró a la Selva Lacandona en la década de 1990 y se dispersó en las comunidades de Guadalupe Miramar, Monteflor y Flor de Café. Existen discrepancias respecto al número de hablantes de Jakalteko-Popti’ en territorio chiapaneco, pues si bien las cifras oficiales del Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, en el año 2002, registraban la existencia de 1 478 hablantes (CDI, 2002), para la misma fecha, una investigación de la territorialidad



20. Danza de los Monos en Guadalupe Victoria.

Las danzas tradicionales jacaltecas se están rescatando con apoyo de la CDI.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

de los pueblos indios de Chiapas realizada por Arturo Lomelí (2002) reporta 3 360 hablantes, de los cuales 2 944 se localizan en el ejido Guadalupe Victoria, distribuidos en los barrios de San José Obrero, Bienestar Social y Santo Domingo.²

² La distribución por barrios y colonias de los hablantes de Jakalteko-Popti', según el informe de campo de Arturo Lomelí para esta investigación, es la siguiente: el ejido Guadalupe Victoria tiene una población cercana a los 5 000 habitantes, de los cuales, aproximadamente 400 familias son hablantes de la lengua Jakalteka y se encuentran distribuidos en el centro y los barrios El Huixquilar (550); Buenavista (1 132); San Marcos (142); San José Obrero (37); Bienestar Social (72); Santo Domingo (11), dando un total de 2 944 hablantes de Popti' en el ejido Guadalupe Victoria, que es la localidad con el mayor número de hablantes. La mayoría de éstos son personas adultas, y en menos

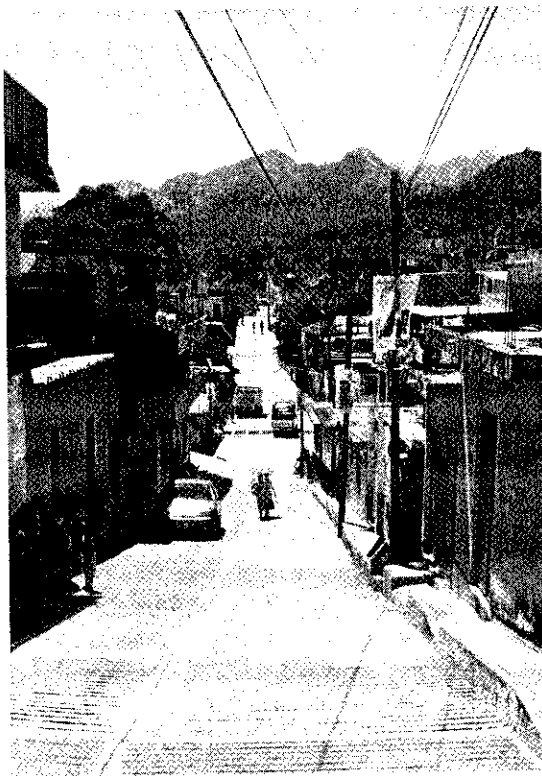
Probablemente, la discrepancia es resultado de las diferentes maneras en que se define el "ser hablante de un idioma indígena" y se requeriría un censo lingüístico más cuidadoso para determinar el número exacto de hablantes.

Al igual que el Mam, el Chuj y el Q'anjob'al, la mayor parte de los hablantes de Jakalteko se ubican en Guatemala, en los municipios de Jacaltenango, Concepción Huista, San Antonio Huista y Santa Ana Huista, en el Departamento de Huehuetenango, donde, según datos oficiales, hay unos 40 000 hablantes.³ El hecho de que exista una comunidad de hablantes tan amplia en Guatemala pone a los jacaltecos mexicanos en una situación totalmente distinta a la de los mochós, pues existen materiales lingüísticos Jakalteko-Popti' y todo un proyecto de fortalecimiento lingüístico por parte de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, que puede apoyar las iniciativas de rescate lingüístico, como la promovida por Santiago Hernández Camposeco y Baltazar Silvestre Hurtado.

Otro contraste importante que encontramos entre los jacaltecos mexicanos y los mames y mochós del Soconusco y la Sierra está en las características históricas que han tenido sus asentamientos, lo que ha influido en el tipo de organización comunitaria que mantienen. A diferencia de los asentamientos mames, dispersos en las tierras accidentadas de la Sierra, los jacaltecos mexicanos se han ubicado en poblados concentrados en las inmediaciones de las estancias ganaderas. Como nos narró don Santiago Hernández Camposeco, la historia de Guadalupe Victoria está estrechamente vinculada a una finca conocida como Santa Apolonia de Montenegro, que era propiedad de una familia Argüello y que en 1883 fue expropiada por el

de la mitad de las casas aún se habla esta lengua entre los miembros de la familia. No hay monolingües y sólo en un par de familias los padres le hablan a los niños pequeños exclusivamente en la lengua Popti'. Todos los habitantes utilizan el español como la lengua de uso común. Particularmente, en los rezos y en algunas curaciones y festividades se hace el uso de la lengua Jakalteka. Las autoridades culturales de la localidad consideran que la lengua Jakalteka la hablan 360 familias. Los demás jacaltecos se encuentran distribuidos en el vecino ejido Pacayal, donde viven 40 hablantes en cinco familias, y en la comunidad El Zapotal hay otras familias. En Ciudad Cuauhtémoc, municipio de Frontera Comalapa, viven cuatro familias, lo que hace un total de 17 personas. En el ejido Paso Hondo, de Frontera Comalapa, hay 136 hablantes, de 30 familias; en el barrio Santa Rita, del mismo ejido, tres familias, 10 personas. En la localidad de Guadalupe Miramar, en la Selva Lacandona emigraron, a mediados de los años noventa, 135 personas. También hay personas de las comunidades de Monteflor y Flor de Café, en la misma zona. Finalmente, como resultado de la política de integración de los refugiados guatemaltecos, 355 personas que vivieron en el ejido Guadalupe Victoria fueron reubicados en el estado de Campeche y fundaron la localidad Virgen de Candelaria, en el municipio Champotón de ese estado.

³ Datos de la Academia de Lenguas Mayas para el año 2006, <<http://www.almg.org.gt/portal/>>.



21. Panorámica del ejido Guadalupe Victoria, principal asentamiento jacalteco en México.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

tras que el poblado de El Pacayal fue fundado por población originaria de San Antonio Huista.

Al establecerse los Tratados de Límites entre México y Guatemala, la zona de Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa quedó dentro de la jurisdicción del Distrito de Mariscal, y las tierras de la finca Santa Apolonia Montenegro pasaron a ser territorio mexicano. Hasta el reparto agrario cardenista, los jalcatescos mexicanos fueron la principal fuerza de trabajo de la finca Montenegro y mantuvieron estrechos vínculos de amistad, parentesco y compadrazgo con los jalcatescos de Guatemala.

⁴ En Guatemala, al chayote se le conoce como *huixquil*, por lo que el lugar hacía referencia a que era tierra de chayotes.

gobierno de Guatemala por negarse a pagar impuestos. Después de quedar deshabitada por varias décadas, en 1897 el señor Miguel Monzón, mestizo originario de San Antonio Huista, solicitó al gobernador de Huehuetenango que considerara dar de nuevo en arrendamiento la finca, y si era posible, su venta.

Por esos mismos años llegaron de Guatemala unas 60 familias procedentes en su mayoría del barrio de La Candelaria, en Jacaltenango. Habían sido despojadas de sus tierras por la reforma liberal impulsada por Justo Rufino Barrios. Estas familias se ubicaron en los terrenos montañosos aledaños a la finca, conocidos como El Huixquilar.⁴ Paralelamente, las familias de los hermanos Manuel y Anselmo Camposeco fundaron Paso Hondo, mien-

La nueva frontera partió en dos el territorio jacalteco y los habitantes fronterizos tuvieron que optar por nacionalizarse mexicanos o regresar a Guatemala. Según documentos del siglo XIX encontrados en el ejido Paso Hondo, los procesos de nacionalización se dieron más bien de manera automática al quedarse en territorio mexicano y no reclamar la nacionalidad guatemalteca:

Llegó al fin el momento decaído [*sic*] en 1882 cuando llegaron los ingenieros José María Galindo de Guatemala y con una escolta de veinticinco soldados, de parte de México llegó el Ingeniero Baltazar Zalazar dejando en la comprensión de este poblado los Mojones No. 14 y 15. Una vez definido dicho Tratado el Sr. Marroquín hizo ver a sus mozos lo prescripto por el artículo 5º del mencionado Tratado diciéndoles que el que quería regresar a su Patria ó que decaerá [*sic*] ser Guatemalteco conservando su nacionalidad ó lo debería expresar y de no hacerlo así pasado un año serían todos mexicanos y como en su generalidad no intentaron hacer algo, todos quedaron como mexicanos.⁵

La ciudadanización legal de esta población no implicó una ruptura de los vínculos con Guatemala. En las entrevistas realizadas, la memoria histórica ubicaba claramente las raíces culturales de los popti' en Jacaltenango: "yo me considero mexicano, porque aquí nací. Nada más que llevo en mi sangre la raza indígena de nuestros bisabuelos, tatarabuelos y todo. Tengo sangre guatemalteca, aunque sea mexicano de nacimiento";⁶ "nuestra raíz está en Guatemala, aunque nosotros somos mexicanos, sabemos de dónde vino nuestra gente y no olvidamos; también lo saben nuestros hijos".⁷

Sin embargo, la construcción del proyecto nacional mexicano marcó dinámicas culturales distintas entre la población jalcateca de ambos lados de la frontera. Mientras el racismo segregacionista de los gobiernos guatemaltecos de los últimos dos siglos mantuvo a los indígenas excluidos de los derechos ciudadanos, paradójicamente este aislamiento posibilitó el mantenimiento de sus estructuras comunitarias, formas de gobierno locales e instituciones culturales. En contraste, las políticas integracionistas promovidas por los gobiernos posrevolucionarios mexicanos

⁵ Documento manuscrito de mediados del siglo XIX escrito por Manuel Camposeco, fundador del ejido Paso Hondo, proporcionado a la autora por su familiares durante la investigación etnográfica del proyecto La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera Sur mexicana.

⁶ Entrevista con Santiago Hernández Camposeco, ejido Guadalupe Victoria, agosto 2007.

⁷ Entrevista con Lucas Felipe Martínez, realizada por Arturo Lomelí, ejido Guadalupe Victoria, agosto de 2000.

condicionaron el acceso a los derechos ciudadanos al abandono de las identidades culturales de origen maya. La violencia y la discriminación con la que se impuso el proyecto nacional en esta región fronteriza queda descrita en los testimonios de los jalcatecos contemporáneos:

En el año 1934, siendo gobernador del estado Victórico Grajales, él fue el que quiso ladinizar toda la frontera para que haya una diferencia entre guatemaltecos y mexicanos. Vestíamos iguales, teníamos el mismo idioma y el mismo vestuario. El gobierno se atonta ahí, no sabe quién es mexicano y quién es guatemalteco. Entonces, para que haya una diferencia, para poder reconocer quién era mexicano, entonces dijo el general Victórico Grajales que ya no se hablara la lengua indígena; que ya no se vistiera como indígena, ya la lengua castellana o español. En ese tiempo empezaron a venir, de migración, celadores; venían muchos empleados a que se quitaran ya los abuelos en el año 1934. Entonces, en la escuela, el maestro prohibió que el niño hablara en su lengua indígena. Y había un borrador de pura madera, que tiene apenas tantito de para borrar las letras. Ése le daba en la cabeza del alumno que hablara la lengua. Y empezaron a venir los de migración, que se quitaran la ropa indígena y que no hablaran en la lengua indígena[...] Sufrieron nuestros bisabuelos una gran discriminación. Y ahora que estoy haciendo propuestas y también estoy debatiendo México como consejero, en aquél tiempo sufrieron los abuelos. Ahora que, ¿por qué no lo hablamos? También ya nos quieren tomar en cuenta para las obras. Nos consideran ya. En aquel tiempo, dice que "no hables la lengua indígena". Que nos impuso el gobierno Victórico Grajales, los maestros, los de migración, los celadores de aquí nomás, aquí cerquita, a cuatro kilómetros están sus oficinas, venían cada fin de semana, todas las semanas acá para impedir, para prohibir, a nuestros abuelos, a nuestros padres, que hablaran la lengua indígena.⁸

Otro cambio importante que trajeron las políticas posrevolucionarias fue la reestructuración de las comunidades indígenas a partir de la creación del ejido. Con la distribución agraria de los años treinta, una parte importante de la finca Montenegro fue distribuida entre los peones baldíos y se reestructuraron los asentamientos jalcatecos, teniendo, ya no el casco de la finca como centro principal, sino los centros de los poblados que se conformaron siguiendo el patrón urbano de los pueblos de indios coloniales: con un parque o plaza central rodeado por las sedes de los poderes religiosos y civiles, es decir, la iglesia y la sede de la autoridad ejidal.

⁸ Entrevista con Santiago Hernández Camposeco, ejido Guadalupe Victoria, agosto de 2007.



22. Anciana jalcateca en Guadalupe Victoria.

El traje tradicional jalcateco comprado en Guatemala se utiliza únicamente en las festividades del pueblo o en los eventos culturales gubernamentales.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

Durante varias décadas, el maíz, el tabaco y el anís fueron los principales cultivos de los ejidos jalcatecos; el primer producto fundamentalmente para el autoconsumo, y los otros dos para comercializarlos en los mercados de la Sierra y la Costa. Al igual que en otras regiones indígenas del estado, el café se empieza a sembrar en tierras jalcatecas a partir de la década de 1970; sin embargo, en esta región no se dan experiencias cooperativistas, por lo que la producción es familiar, dependiendo de la calidad de las tierras ejidales. Al igual que en la zona de Pavencul, el café trajo consigo un proceso de diferenciación social interna entre quienes tenían tierras aptas para el cultivo de ese producto de agroexportación y quienes no.

La incipiente economía cafetalera se vio dinamizada con la llegada de refugiados guatemaltecos a principios de la década de 1980, quienes se convirtieron en mano de obra disponible y barata para los campesinos jalcatecos. Entre 1983 y 1988, 60 familias jalcatecas procedentes de San Antonio Huista se refugiaron en terrenos del ejido Paso Hondo y se contrataron como jornaleros con los cafecultores de la región (Hernández Castillo, Nava Zamora, Flores Arenales y Escalona Victoria, 1993). Sin negar la solidaridad de los indígenas fronterizos con los refugiados guatemaltecos, es importante reconocer que su llegada y su asentamiento en tierras ejidales posibilitaron el proceso de acumulación de los productores regionales y contribuyeron a la bonanza cafetalera. Paralelamente, el idioma Jakalteko se revitalizó, convirtiéndose de nuevo en el idioma de intercambio comercial y de relaciones laborales entre los refugiados jalcatecos y los mexicanos.

A pesar de que la presencia de indígenas jalcatecos en territorio mexicano es tan antigua como la frontera misma, los jalcatecos mexicanos estuvieron al margen

de las políticas y programas indigenistas que impulsaba en la región el Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cackchiquel. A diferencia de los consejos supremos Mam, Mochó y Cackchiquel que se crearon durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) en la región del Soconusco y la Sierra, no existió un cargo similar para representar a los jacaltecos mexicanos. No es si no hasta los años noventa cuando éstos empiezan a aparecer en los documentos oficiales y reciben de manera esporádica apoyo para proyectos culturales por parte del INI. Con estos apoyos ha sido posible construir la Casa de la Cultura Jacalteca y el centro ceremonial descrito al principio de este apartado.

Con el reconocimiento y la ayuda gubernamental han llegado también las tensiones en torno a la representación. Como no existe una estructura de gobierno comunitaria más allá de las autoridades ejidales, la interlocución con las instancias indigenistas ha estado a cargo de aquellos hablantes de Jakalteko que han tenido la capacidad de gestionar proyectos o promover programas de rescate lingüístico. Esta interlocución ha creado tensiones entre los hombres de mayor edad que se consideran los hablantes “auténticos” del Jakalteko, pero que, en muchos casos, carecen de los contactos y redes sociales que les permitan convertirse en gestores ante las instancias indigenistas, y hombres un poco más jóvenes que tienen mayor escolaridad y conocimiento del aparato estatal, pero que muchas veces sólo tienen un manejo rudimentario del Jakalteko. Ésta es la raíz de la tensión que percibí durante la grabación del testimonio de Santiago Hernández Camposeco, quien, aunque es hablante de Jakalteko y ha trabajado como maestro en la escuela telesecundaria, no forma parte del Consejo de Ancianos y su legitimidad como “vocero” del pueblo jacalteco es cuestionada por los integrantes de este Consejo de Ancianos.⁹ En estas tensiones se ponen de manifiesto las pugnas por el poder que existen en la comunidad entre quienes han detentado el poder político-religioso en relación con las festividades vinculadas a la Iglesia católica y los nuevos liderazgos surgidos en diálogo con el indigenismo oficial.

El Consejo de Ancianos es una instancia de representación creada hace apenas seis años; está integrado por Lucas Felipe Martínez, Baltasar Silvestre Hurtado, Sebastián Pérez Jiménez y José Díaz Silvestre, todos ellos hombres mayores que han cumplido cargos religiosos en la organización de las fiestas de La Candelaria y Guadalupe. Ellos son los encargados de seguir promoviendo estas festividades y, en muchos sentidos, representan la memoria viva del pueblo jacalteco. Baltasar Silvestre Hurtado es autor de una gramática Jakalteka; ha trabajado con apoyo del

⁹ Entrevista colectiva con el Consejo de Ancianos, realizada por Arturo Lomelí, ejido Guadalupe Victoria, septiembre de 2007.

Centro de Estudios de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) y participó también en la traducción de los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el gobierno y la comandancia del EZLN.

Estas tensiones generacionales se han visto profundizadas con los nombramientos de los consejeros indígenas por parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). La falta de transparencia en torno a los procesos de selección de consejeros ha creado descontento entre los jacaltecos-mexicanos y ha profundizado las diferencias entre los distintos liderazgos naturales. Situaciones similares encontramos en la zona mochó y entre los kanjobales naturalizados mexicanos.

Me encuentro nuevamente con un debate en torno a la definición y legitimación de lo que se entiende por “cultura indígena”. Las prácticas culturales de los pueblos jacaltecos, que antes eran concebidas simplemente como la vida misma, ahora se conceptualizan como “tradiciones”. En el proceso de “nombrar” la cultura, se están dando negociaciones entre las generaciones para su definición. Considerando que las culturas cambian permanentemente, al conceptualizar algo como “tradicional” se le está dando un valor simbólico específico, más que hacerse referencia a una temporalidad. En el momento en que una práctica determinada es concebida como “tradicición”, se altera el contenido mismo de la práctica: categorías culturales como la de tradición, tienen un carácter reflexivo; las inventamos en la medida en que las vivimos y pensamos en ellas, la conciencia que la gente tiene de ellas como categorías afecta su contenido (Linnekin, 1982: 250). Este proceso de reinvencción de las tradiciones jacaltecas no ha estado libre de contradicciones; el faccionismo comunitario se ha visto profundizado por la legitimación estatal de ciertas voces y la deslegitimación de otras. En este contexto, es fundamental crear los espacios participativos y de diálogo con los distintos sectores de las comunidades indígenas para que los programas culturales no se conviertan en promotores de nuevos cacicazgos comunitarios.

Las identidades indígenas en los Bosques de Montebello:
la experiencia chuj

Regreso a la zona chuj después de más de 20 años de haber vivido con campesinos chujes en las comunidades de Cuauhtémoc y Tziscac, en el municipio La Trinitaria. En esta región de lagos de colores y montes de conífera me formé como antropóloga y desarrollé mi perspectiva crítica ante el rostro más oscuro del nacionalismo mexicano. En esta comunidad fronteriza, por primera vez escuché los testimonios

de ancianos hablando de los tiempos en que se “prohibió el idioma” y “se quemaron los trajes”. Don Sebastián, un hombre centenario que esperaba la muerte como una bendición, compartió conmigo estas experiencias dolorosas con lágrimas en los ojos. Escuché historias que después se repitieron en distintas versiones entre mames, mochós y cackchiqueles, en la Sierra, y entre los jacaltecos de Guadalupe Victoria.

En 1986, la carretera fronteriza del sur, que ahora le da la vuelta a toda la Selva Lacandona comunicando a la ciudad de Comitán con Palenque, era una vereda de terracería que llegaba hasta el ejido Flor de Café, en Las Margaritas. El turismo, mayoritariamente nacional, era recibido por la marimba “Brisas de Montebello”, un grupo de músicos chuj refugiados en las tierras ejidales de Tziscaco. En aquellos tiempos, el albergue ejidal era una construcción de cemento gris que recordaba a las instalaciones militares que se empezaban a ver en la zona de Los Altos. Era un lugar sencillo, de camas de cemento con colchonetas encima, donde los viajeros —la mayoría jóvenes mochileros— podían pasar la noche frente a la laguna por un precio insignificante. En 2011, el albergue es un hotel de lujo —una habitación sencilla cuesta 800 pesos— y ofrece servicio de restaurant, bar e internet. Las instalaciones han sido reconstruidas con apoyo gubernamental y en sus inmediaciones se encuentra el nuevo mercado artesanal fronterizo próximo a inaugurarse, también financiado con fondos de la CDI.

De toda la región fronteriza, probablemente esta es la comunidad en la que más claramente se contrasta el impacto diferenciado de los proyectos nacionales



23. Proyecto ecoturístico en la laguna Tziscaco, zona fronteriza de Lagos de Montebello.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

en las identidades culturales. Tziscaco y Quetzal son comunidades hermanas, ambas fundadas por hablantes de Chuj y separadas por una línea fronteriza casi imaginaria. El podado de la hierba y el mojón limítrofe —un monumento blanco piramidal que de un lado dice “México” y del otro “Guatemala”— parten al pueblo en dos, quedando una mitad de la laguna de un lado y la otra mitad del otro. La gente cruza libremente de un territorio a otro y hay un puesto de artesanías que tiene una mitad en Guatemala y la otra mitad en México. Sin embargo, los habitantes de Quetzal siguen hablando el Chuj en su vida cotidiana, mientras que los de Tziscaco se comunican exclusivamente en español. Durante los años más duros de la contrainsurgencia en Guatemala, muchos de los habitantes de Quetzal encontraron refugio con sus amigos, parientes y compadres de Tziscaco. Durante tres años se hospedaron en sus terrenos y participaron en el cuidado de sus cafetales mediante relaciones muy contradictorias de amistad y explotación económica, lo que les permitió a los habitantes de Tziscaco desarrollar su producción de agroexportación. Los niños asistieron a las escuelas de Tziscaco y todos, en general, se integraron a la vida comunitaria; pero en 1989, por acuerdo de la Asamblea Ejidal, debieron abandonar Tziscaco y regresar a Quetzal o reubicarse en terrenos aledaños comprados por la Iglesia.

Los refugiados se fueron de Tziscaco, pero al igual que en Guadalupe Victoria, dejaron su contribución en la economía cafetalera y en el redescubrimiento de la identidad chuj, la que, desde finales de los años noventa, se ha convertido en un espacio de organización colectiva para un importante sector de la comunidad.

Los cruces de fronteras de la población chuj

La historia de las comunidades chujes en México es muy similar a la de mames y jacaltecos; sus antepasados también fueron despojados de sus tierras por la Reforma Liberal y emigraron al norte ubicándose en las inmediaciones de Lagos de Montebello. El grupo mayoritario de hablantes de Chuj se encuentra actualmente en territorio guatemalteco, en municipios de Los Altos Cuchumatanes, principalmente en San Mateo Ixtatán, San Sebastián Coatán y San Benito Nentón, todos situados en el departamento de Huehuetenango, en Guatemala.

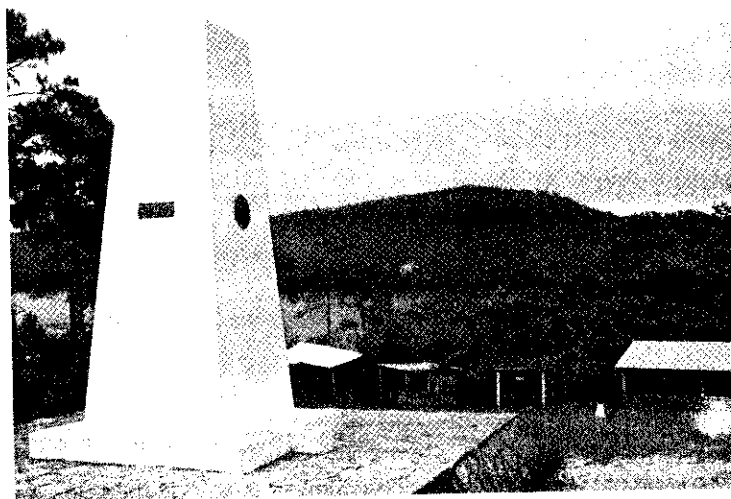
Al igual que sucede con los otros pueblos indígenas fronterizos que hemos analizado, existen problemas para determinar de manera exacta cuántos hablantes de Chuj existen actualmente en el país. El censo oficial del INEGI del año 2000 reportaba 1 796 hablantes de Chuj mayores de cinco años. Por su parte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas indicaba que en 2002 la población total chuj

era de 2 719 (CDI, 2002). Según las estimaciones de Fernando Limón (2005), mediante una identificación por familia e idioma, la población chuj es de entre 5 500 y 6 000 personas. Para el 2010 la CDI reportaba la existencia de 2 632 hablantes de Chuj.

Esta población está asentada en tres subregiones: la de Tziscão, con una altitud promedio de 1 450 msnm —de clima frío y nuboso—, donde se encuentran los chuj cuyos orígenes se ubican en la migración del siglo XIX; hacia el norte, la de Pinar del Río, a 950 msnm en promedio —con clima templado—, y al este de la Selva, a 790 msnm en promedio —de clima cálido—, donde están las comunidades formadas por la población chuj que llega a México en la década de 1980. En conjunto es una región que toca tres municipios: La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas.

En territorio mexicano, Tziscão es la comunidad más grande de indígenas chujes, producto de la primera ola migratoria —existen otras comunidades de chujes naturalizados mexicanos de las que trataremos en el siguiente capítulo—, y a partir de la diáspora de habitantes de estas comunidades, se forman posteriormente los ejidos Cuauhtémoc y Benito Juárez, y los anexos San Vicente y El Sumidero, también en La Trinitaria.

La historia oral y los documentos antiguos que aún existen en resguardo de las autoridades ejidales ubican la formación de la comunidad de Tziscão en 1870,



24. Mojón fronterizo que divide al ejido mexicano de Tziscão de la comunidad guatemalteca de Quetzal, ambas comunidades chujes.

Fotografía: Rosalba Aida Hernández Castillo.

cuando un grupo de 10 familias chuj procedentes de la finca Chaculá, en San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, se instaló en las inmediaciones de la laguna, a la que llamaron Tziscão, que quiere decir “puente truncado”, haciendo referencia a un puente de piedra que divide la laguna en dos.¹⁰

Durante varios años, los fundadores de Tziscão se instalaron en estas tierras sin ningún documento legal que les diera derechos sobre sus terrenos; pero, a partir de la Ley de Colonización de Terrenos Nacionales de 1883, se iniciaron los trámites para obtener los derechos de propiedad y la nacionalidad mexicana. Al parecer, se trató de un proceso que llevó varios años, pues en el archivo ejidal se Tziscão se resguarda como una reliquia de la comunidad la Carta de Ciudadanía Expedida por la Secretaría de Relaciones Exteriores, con fecha del 15 de marzo de 1889, y el Título de Propiedad expedido por la Secretaría de Fomento, con fecha de noviembre de 1896.

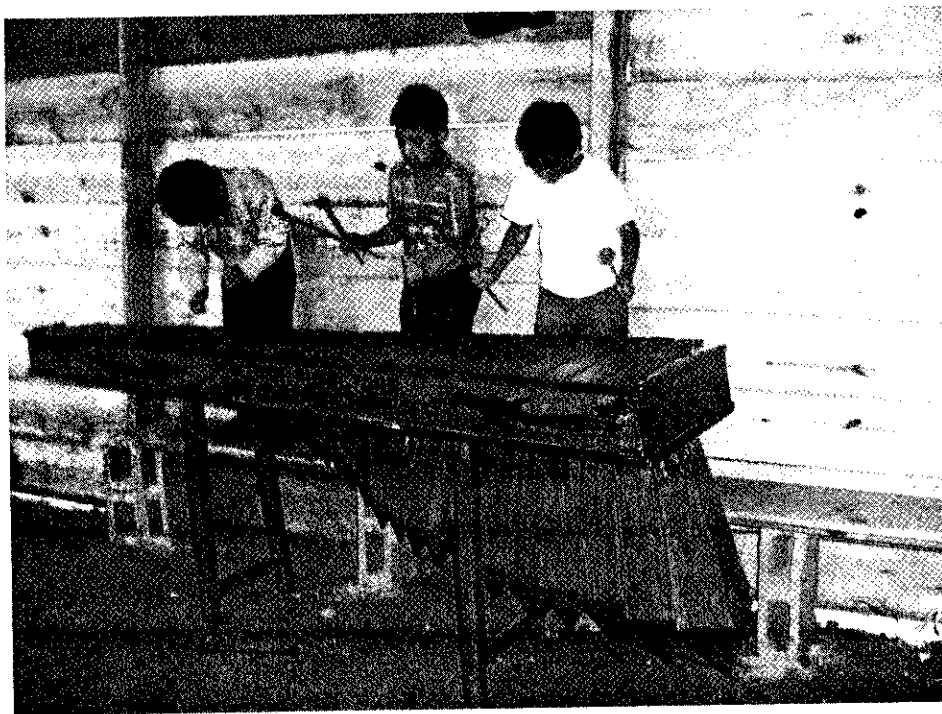
La necesidad del Estado mexicano de poblar la recién creada línea fronteriza y ciudadanizar a los habitantes de esta región, para demarcar claramente los límites políticos de la nación, facilitó el poblamiento de Tziscão y los terrenos aledaños. El crecimiento de la población y la falta de tierras llevó a un sector de la población a emigrar en 1920 a unos terrenos ubicados a unos seis kilómetros al oriente de la laguna, en un lugar conocido como El Sumidero, donde se funda la colonia Cuauhtémoc, la cual, en 1946, recibe la dotación ejidal de 936 hectáreas de temporal y 2 796 hectáreas de monte por parte de la Secretaría de la Reforma Agraria (expediente de la SRA).

Desde estas fechas, la vida de los chujes mexicanos ha estado estrechamente vinculada a sus vecinos guatemaltecos de Quetzal, con quienes han mantenido relaciones contradictorias que van de la solidaridad en tiempos de guerra, a la competencia por el turismo en tiempos de paz. A pesar de que existe conciencia de que tienen un origen cultural compartido y que en muchos casos hay vínculos de parentesco y compadrazgo que unen a la población de los dos lados de la frontera, un importante sector de la población de Tziscão sigue negando su identidad chuj e identifica el ser indígena con ser guatemalteco. Al igual que sucedió con los indígenas mames y jacaltecos, la identidad campesina sustituyó durante varias décadas a la identidad chuj, aunque esto no representó la desaparición de tradiciones culturales y visiones del mundo que comparten con los chujes guatemaltecos. Fernando Limón describe esta especificidad cultural en los siguientes términos:

¹⁰ Otras versiones locales dicen que Tziscão quiere decir “pedo de pijuy”, una especie de pájaros que abundaba en la región y que, al volar sobre la laguna, dejaba un mal olor. Otros más traducen Tziscão como “pestitencia de la laguna”.

Podríamos decir que entre los rasgos culturales que caracterizan a los habitantes de Tziscão está una cuestión ética, la noción del respeto, que se traduce en una serie

de prácticas específicas de relación: con los ancianos, con el entorno, con los cerros, hasta con el baño éste, temascal, y por tanto, su reivindicación y su uso; de relaciones con las autoridades y con el pueblo chuj, con su centro San Mateo Ixtatán. Entonces, la reivindicación de San Mateo como eje articulador de la territorialización, se es chuj aún en Campeche; eso lo confirmé, sobre todo con los de Campeche, que reivindican su condición chuj por la relación que mantienen con San Mateo, aún ser simbólica. De preferencia, yendo, pero respetando su fiesta, por ejemplo, renovando el tipo de relación que se tiene con la noción de San Mateo, que por un lado es articulador de una cultura, de un pueblo, por otro lado es un eje de gravitación territorial, de la



25. Niños marimbistas chujes tocando en una de las cabañas turísticas del Lago Internacional.

Fotografía: Rosalba Aída Hernández Castillo.

resignificación que donde se esté, se es chuj; porque se viven estas relaciones y también la relación con la lluvia, con el agua y con los dueños de los cerros.¹¹

Al igual que entre los mochós, la fiesta del santo patrono, san Mateo, el 21 de septiembre, es un evento que posibilita el fortalecimiento de los vínculos comunitarios y de la relación histórica con San Mateo Ixtatán, importante centro político y religioso de los chujes guatemaltecos. Esta relación contradictoria con sus vecinos guatemaltecos se manifiesta, por un lado, en un mantenimiento de tradiciones y visiones del mundo compartidas, y por el otro, en un sentido de identidad que tiende a construir la alteridad a partir de definir a los habitantes de Quetzal como indígenas o chujes, en contraste con su identidad como mexicanos. A diferencia de las comunidades mames de la Sierra y de las jacaltecas de Guadalupe Victoria, el sentido de identidad no se ha construido en contraste con las identidades ladinas o mestizas de los habitantes de las ciudades o los patrones de las fincas, sino en contraste con los indígenas guatemaltecos a quienes muchas veces ven con condescendencia por “hablar trabadito” o por no manejar correctamente el español. Estas expresiones de discriminación han dado pie a que se utilicen vocablos como “andarse con chujadas” para referirse a prácticas que son vistas como no modernas o atrasadas.

Estos prejuicios y estigmatizaciones están siendo confrontados por el movimiento de cafecultores orgánicos, el cual se ha propuesto, mediante talleres y charlas con los niños de primaria y secundaria, revalorar aquellos elementos de su cultura que les permiten construir una relación más armónica con la naturaleza y el entorno.

Rescatando el idioma y la naturaleza: la Cooperativa Orgánica Lagos de Colores

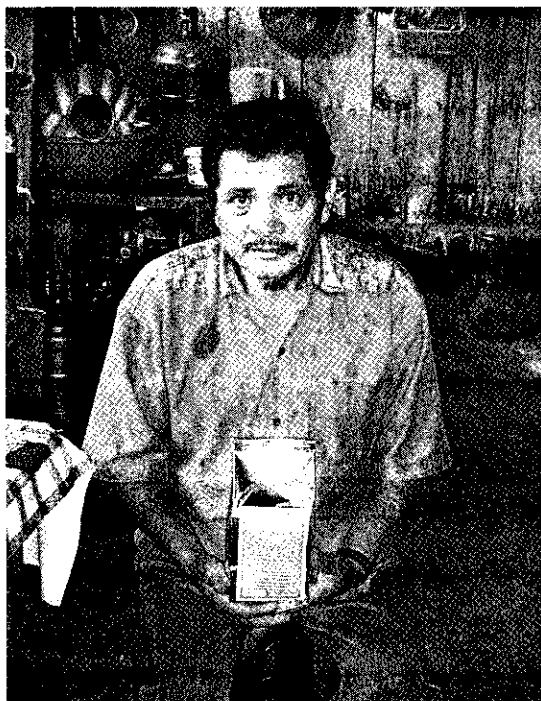
Llego a Tziscão en medio de una tormenta. Una camioneta manejada por un adolescente se para y el conductor me ofrece un “aventón” de la carretera fronteriza al centro del pueblo. Le pregunto por don Isidoro Morales y la casualidad hace que sea su propio hijo el que me salve de las lluvias torrenciales. Busco a don Isidoro porque sé que es uno de los representantes de la cooperativa de café orgánico Lagos de Colores y uno de los promotores del “rescate de la cultura chuj”. Don Isidoro es un hombre relativamente joven, le calculo unos 50 años, con el pelo un poco rizado

¹¹ Entrevista con Fernando Limón, especialista en cultura chuj e investigador de El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 2007.

y los ojos color miel; su fisonomía no es muy diferente de la de los ladinos de la zona. Sus abuelos eran “idiomistas”, me aclara, hablaban el Chuj; aunque él nunca lo aprendió por completo, lo entiende un poco. Con una voz pausada, de quien está acostumbrado a disfrutar del diálogo, con un café caliente en las manos, me va contando el proceso organizativo que los llevó a formar la cooperativa. El contacto con los refugiados y sus experiencias de organización los hicieron cuestionarse sobre la falta de proyectos colectivos en el ejido e influyeron en que buscaran contacto con otras cooperativas de cafecultores que estaban incursionando en la agricultura orgánica, como Ismam, en la región mam, y Ucizoni, en la región zapoteca de Oaxaca, con ayuda de los agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal.

Sentados en la cocina de su casa, me cuenta con orgullo sobre los logros que han tenido a partir de que decidieron trabajar colectivamente y unir fuerzas en la recuperación de la tierra y la cultura: “ha sido a fuerza de caernos y volvernos a parar que hemos aprendido”, —me dice—, y narra la historia de cómo el café llegó a la región en 1972, con el Instituto Mexicano del Café, del que recibieron asesoría y apoyo para la comercialización durante 15 años.

Me relata cómo la desaparición de Inmecafé en 1986 y la posterior caída del precio internacional del café los sumió en una crisis económica de la que lograron salir gracias a la alternativa agroecológica. Guiados por la madre Teresa Alcántara visitaron la zona mam y tomaron su primer taller de Trabajo Común Organizado (TCO), en el que aprendieron que la alternativa agroecológica no era sólo una nueva forma



26. Don Isidoro Morales mostrando el café orgánico *Tzisco* producido por la Cooperativa Orgánica Lagos de Colores.
Fotografía: Rosalva Aida Hernández Castillo.

menos depredadora de relacionarse con la naturaleza, sino también una opción política para obtener autonomía y no depender de los créditos del gobierno. En la búsqueda de alternativas de supervivencia, los chujes de *Tzisco* se reencontraron con su propia historia y recuperaron el orgullo por su cultura indígena. En 1995, unos 40 campesinos chujes deciden fundar la Sociedad de Solidaridad Social Lagos de Montebello e integrarse a la Federación Indígena Ecológica de Chiapas. Dentro de esta Sociedad de Solidaridad se forma la Cooperativa de Productores Alternativos de la Selva que comercializa el café *Tzisco*.

En todo este proceso, Isidoro reconoce el importante papel que jugó un amigo mutuo, Fernando Limón, investigador de El Colegio de la Frontera Sur, quien llegó por primera vez a las comunidades chujes como parte del equipo de maristas que apoyaban el trabajo con los refugiados. Ahora, Fernando es socio de la cooperativa; lo aceptaron a pesar de que no es ejidatario ni productor de café porque a lo largo de 17 años les ha demostrado su compromiso con los pueblos indígenas de la región. Su participación en la cooperativa ha sido en el área de comercialización y formación. En diálogo con Fernando, han ido reflexionando sobre la importancia de la cultura y han aprendido a revalorar los conocimientos tradicionales en torno a la agricultura. A partir del trabajo en talleres y de las largas discusiones en asamblea tomaron la decisión de ampliar el espacio de trabajo más allá de la cooperativa y tratar de influir en las nuevas generaciones de niños chujes que ya no hablan el idioma y desconocen sus raíces culturales. Para este fin, se creó la Sección de Educación de la cooperativa que impulsa actualmente (2011) tres proyectos:

1. Proyecto de traducción. Se propone recolectar la historia oral del pueblo chuj, traducir y publicar estos relatos “para que las nuevas generaciones conozcan sus raíces”.
2. Proyecto de elaboración de cartillas de alfabetización en Chuj. Tiene como propósito elaborar una cartilla para la promoción de la lectoescritura en Chuj.
3. Formación de promotores culturales. Se propone formar jóvenes líderes que promuevan la lectoescritura en este idioma maya.

Como parte del trabajo de la Sección de Educación de la cooperativa, se consiguió el apoyo de la organización Maya Educational Foundation¹² para becar a

¹² Maya Educational Foundation es una organización no gubernamental, fundada en 1989, con sede en Estados Unidos. Su objetivo principal era apoyar a estudiantes mayas guatemaltecos para que estudiaran en universidades estadounidenses, pero después decidieron darle un nuevo giro y apoyar a los estudiantes mayas para que asistieran a la escuela en su propio país. Posteriormente, desarrolló

cinco jóvenes de la comunidad con el fin de que estudien y participen paralelamente en talleres de educación popular promovidos por la cooperativa, en los que se enseña el idioma Chuj a la vez que se promueve la reflexión crítica sobre la realidad de los pueblos indígenas. Estos talleres utilizan el método Palabra Generadora, desarrollado por el pedagogo brasileño Paulo Freire, para reflexionar sobre aquellos valores ético-morales de la cultura chuj y sobre cómo establecer relaciones armónicas con el entorno.

En una descripción etnográfica de estos talleres, la lingüista Lorena Córdova (2009) analiza la exposición que uno de los integrantes de la Sección de Educación hizo ante los estudiantes del concepto *echlab'*, cuya traducción podría ser "balanza de la vida". El traductor-expositor explicaba la importancia de recuperar estos conceptos como una guía ético-moral para las nuevas generaciones argumentando lo siguiente:

Se están perdiendo [estas concepciones], porque ayudaría a regresar un equilibrio a las comunidades. Porque si no se saben las formas de ser, los jóvenes comienzan a ser como los demás de la ciudad y traen nuevos vicios que perjudican a las comunidades. Por eso es necesario recuperar los saberes que se quedaron en Guatemala y desde estas clasificaciones que hay en la lengua se pueden ir explicando mediante la reproducción de distintas frases (2009:109).

Para los integrantes de la cooperativa Tziscão, la recuperación del idioma no trata solamente de rescatar una manera de comunicarse, sino toda una concepción de ser y estar en el mundo basada en el equilibrio, *echlab'*, que se ha empezado a perder con los procesos de migración y las nuevas formas de consumo cultural globalizadas.

Sin embargo, según la misma autora, estos intentos de "rescate cultural" están marcados por procesos contradictorios, ya que las concepciones católicas de los asesores y catequistas que participan en la cooperativa subyacen en muchas de las reflexiones que se dan en los espacios de educación popular y terminan imponiendo visiones judeo-cristianas sobre Dios y el "deber ser" en la vida comunitaria (Córdova, 2009: 108-112). El estrecho vínculo que ha mantenido la cooperativa con los agentes de pastoral de la Iglesia católica tiende a alejar a aquellos campesinos que se han convertido a denominaciones protestantes, por lo que ésta no termina de ser una propuesta cultural y política totalmente incluyente.

algunos proyectos con mayas chiapanecos. Para más información sobre esta organización, véase <<http://www.mayaedufound.org/History.php>>.

Para don Isidoro Morales, sin embargo, el trabajo educativo que realiza la cooperativa con las nuevas generaciones representa "una posibilidad de luchar contra el consumismo, el individualismo y todos esos problemas del mundo moderno que están acabando con nuestra cultura y que ponen en peligro a la naturaleza".¹³ Por el momento, se trata de charlas, capacitaciones y talleres, pero ya empiezan a soñar con la posibilidad de una escuela ecológica que combine la formación en la agricultura orgánica con el rescate de la cultura chuj: "es sólo una idea, pero es algo que se podría hacer si trabajamos duro y nos comprometemos con el proyecto" —me dice—. En sus ojos puedo ver la entereza de quien está acostumbrado a luchar por lo que cree, sin prisas, con la misma parsimonia con la que compartió conmigo la historia de su organización.

En el desarrollo de este proyecto de "rescate cultural" ha sido fundamental la participación de los campesinos chujes de origen guatemalteco que llegaron durante la época del refugio y quienes obtuvieron, desde los años noventa, la ciudadanía mexicana. A pesar de que un sector de la población de esta región fronteriza los sigue viendo como "ciudadanos de segunda", utilizando aún el término de "refugiados" para referirse a ellos, para los integrantes de la cooperativa de café orgánico son "hermanos chujes" que tienen un conocimiento muy valioso para compartir. Algunos de ellos han sido invitados como integrantes de la cooperativa y otros como asesores y traductores en los proyectos culturales y educativos.

Paralelamente, la cooperativa Lagos de Montebello también ha promovido las relaciones de solidaridad con los "hermanos chujes" que viven del otro lado de la frontera pero que no han tenido acceso a proyectos de desarrollo y ecoturismo como los que les posibilitaron a ellos construir el albergue ejidal y el nuevo mercado de artesanías.

Un factor importante de tensión entre ambas poblaciones ha sido la competencia por el turismo que llega a la zona, ya que los chujes guatemaltecos aún conservan la tradición artesanal que les permite producir sus propias prendas a bajos precios y tienen mayor acceso a artesanías de distintas regiones indígenas de su país, también a precios bastante accesibles, lo que hace que sus puestos de artesanía sean más atractivos para el turismo que los de los mexicanos. Al respecto, Fernando Limón señalaba:

En sentido económico hay un tremendo recelo hacia los de Quetzal, de los beneficios y de las ganancias del turismo. El turismo llega por México, pero el turismo está muy interesado en pisar el terreno guatemalteco, en comprar la artesanía guatemalteca.

¹³ Entrevista con Isidoro Morales, Tziscão, mayo de 2008.

Entonces hay una contradicción: los mexicanos buscan vender la artesanía guatemalteca pero, el mexicano que sabe que está a 20 pasos, simplemente camina y ahí está, prefiere ir allá y comprarla allá. Ha habido actitudes de barrera, de rechazo, de tratar de impedir que la gente de Quetzal se vea beneficiada por el turismo. Y entonces, a veces, hay estas actitudes, que es donde funciona la cooperativa, porque tiene una autoridad moral enorme en la comunidad: por la trayectoria, por los vínculos. Entonces, cuando viene ese tipo de cosas, sale la gente de la cooperativa, argumenta que eso no debe ser y que “somos hermanos, somos el mismo pueblo” y entonces han logrado frenar, en alguna ocasión, la intención de haber hecho una barda al estilo México/Estados Unidos para que no pasen. Entonces, gracias a las reflexiones y a las convicciones de esta cooperativa y a la autoridad moral que tiene al interior, se ha podido evitar, elaborando el argumento convincente.¹⁴

Sin embargo, no toda la población de Tziscac participa en estos proyectos agroecológicos y no todos comparten la misma valoración de la cultura indígena y las relaciones de solidaridad con los chujes guatemaltecos. Nos encontramos, pues, con una comunidad en la que el sentido de identidad compartida está cruzado por distintas concepciones de la cultura y la tradición, en las que las experiencias migratorias fuera de la comunidad y las conversiones al protestantismo han influido para que un sector importante de la población vea con recelo los esfuerzos de los indígenas vinculados a la teología de la liberación por revalorar su cultura y reforzar el uso del idioma Chuj entre jóvenes y niños.

Para muchos de los habitantes de la zona fronteriza de Lagos de Montebello, identidades campesinas y “vaqueranas” han venido a sustituir a la identidad chuj. La estética del rancho norteno, con el sombrero texano y las botas vaqueras, ha sido retomada por algunos de los jóvenes de la región, identificados como “vaqueranos” y considerados más “avanzados y civilizados” que los campesinos. Estos jóvenes se comunican exclusivamente en castellano aunque mantengan muchos de los modismos y estructuras gramaticales del Chuj. El Chuj es identificado como el idioma de “los refugiados”, y aunque muchos lo entiendan e incluso lo hablen, no es fácil que se reconozca públicamente esta identidad cultural.

En un testimonio recabado por Lorena Córdova, Roselín, un habitante de la región, señalaba: “aquí en Tziscac sí hay gente, sobre todo ancianos, que hablan el Chuj, pero sólo a escondidas porque les da pena” (2009: 60). Esta negación de las raíces culturales está estrechamente vinculada a una estigmatización de “lo

indígena” como atrasado e ignorante, frente a “lo vaquero” y “lo ladino” como más avanzado y moderno.

Estas estigmatizaciones encuentran eco en el trato y discurso de los servidores públicos que llegan a la región, quienes en su mayoría aún siguen reproduciendo las formas paternalistas y jerárquicas que han caracterizado a las relaciones neocoloniales entre indígenas y ladinos en Chiapas.

Hay aún un largo camino por recorrer para que las reformas constitucionales multiculturales y los esfuerzos de “rescate cultural” de las cooperativas agroecológicas realmente impacten las relaciones sociales entre chujes, vaqueros y ladinos en esta región fronteriza.

Los grupos religiosos no católicos entre los chujes

Desde finales de 1960, predicadores de los Testigos de Jehová empezaron a visitar la región y a distribuir sus revistas religiosas *La Atalaya* y *Despertar*, encontrando acogida entre algunas familias chujes de Tziscac y Cuauhtémoc que estaban descontentas por el poder que algunos “brujos” de esas comunidades habían concentrado y por el mal uso que estaban haciendo de sus conocimientos para afectar a aquellos que se oponían a sus cacicazgos. Esta situación había producido algunos incidentes de violencia en Cuauhtémoc, donde un 2 de febrero de 1963 la población decidió linchar a dos de estos brujos, en rechazo al uso de la brujería dentro de la comunidad (Hernández Castillo, 1989a: 170-171). Este contexto y la poca atención que la población había recibido por parte de la Iglesia católica influyeron en que, primero los Testigos de Jehová y posteriormente presbiterianos, adventistas y pentecostales fueran bien recibidos por las comunidades chujes mexicanas.

La ideología milenarista de los Testigos de Jehová surgida en una ciudad industrial —Pittsburgh, Pennsylvania—, en una sociedad mayoritariamente anglosajona, llegó a la frontera sur de Chiapas casi un siglo después de que Charles Taze Russell estableciera las bases de la nueva organización a partir de la fundación, en 1879, de las revistas religiosas *La Atalaya* y *Heraldo de la Presencia de Cristo*. La Asociación de Estudiantes de la Biblia, denominada Testigos de Jehová a partir de 1932, hizo sus primeras incursiones en territorio mexicano en 1893 y sus revistas fueron traducidas al español a partir de 1931 (Watchtower Bible and Tract Society, 1985: 10).

Inicialmente, el grupo religioso centró su trabajo en las zonas urbanas y semi-urbanas con mayor índice de alfabetismo, ya que su labor de proselitismo se hace fundamentalmente mediante la palabra escrita en sus publicaciones religiosas. A partir de los años cincuenta, los Testigos de Jehová extendieron su influencia a las

¹⁴ Entrevista con Fernando Limón, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 2007.

zonas rurales del país dirigiendo su trabajo de proselitismo principalmente a los hablantes de español.

Los primeros publicadores llegaron a la región chuj a finales de los años sesenta procedentes de las ciudades de Comitán y Tapachula. Para esas fechas la población chuj había sido castellanizada casi totalmente.

Los procesos de conversión religiosa no representaron necesariamente una desaparición de las concepciones del mundo y relaciones con la naturaleza de las que nos habla Fernando Limón, pues muchas veces las nuevas ideologías religiosas se mezclan o complementan con concepciones del mundo que poco o nada tienen que ver con las raíces teológicas protestantes. Por ejemplo, uno de los primeros Testigos de Jehová de Cuauhtémoc me explicaba, en 1988, cómo la llegada de esa religión les permitió luchar contra la brujería:

Cuando fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad; entonces los brujos me amenazaron con sufrir algún mal. Una noche, los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron. Al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no habían podido brujerame, pero no había nadie, fueron los ángeles vigiladores de su pueblo los que me defendieron.¹⁵

A pesar de que se da un rechazo a la brujería, se comparte la creencia en los nahuales y la convicción de que existen personas que tienen la capacidad de transmutar el cuerpo para convertirse en perros. Por otro lado, aunque los Testigos de Jehová prohíben a sus integrantes ocupar cargos públicos, en esta región muchos de ellos en cargos comunitarios e incluso colaboran con el trabajo colectivo, siempre y cuando éste no se relacione con la organización de fiestas religiosas católicas.

Mis estudios anteriores de los procesos de conversión religiosa de los indígenas mames de la Sierra al presbiterianismo (2001a) y de los chujes de Tziscac y Cuauhtémoc a los Testigos de Jehová y grupos pentecostales (1989a; 1996) me han permitido analizar la manera en que estos credos religiosos son apropiados y resignificados por los indígenas fronterizos a partir de sus propias concepciones del mundo.

Estas denominaciones protestantes, así como la Iglesia católica, durante décadas se plantearon la necesidad de combatir los distintos elementos de las cosmovisiones indígenas porque los consideraban supersticiones, influidos por un paradigma teórico evolucionista que veía a la civilización occidental, con sus instituciones,

¹⁵ Entrevista con F. P., ejido Cuauhtémoc, La Trinitaria, abril de 1988.

como el ideal de progreso al que había que aspirar. Esta perspectiva no sólo influyó en el trabajo de evangelización de las iglesias protestantes y católicas, sino que, como se vio en el capítulo segundo, fue la premisa fundamental de la construcción del proyecto nacional en México y sigue pesando fuertemente en las relaciones entre el Estado y los indígenas. A pesar de esta vocación aculturadora de los misioneros protestantes y de los Testigos de Jehová, en muchos casos su trabajo fue mucho más respetuoso que el de los representantes del Estado, por lo menos en lo que respecta a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Muchos de ellos promovieron el uso de los idiomas locales para la evangelización, como es el caso del Chuj entre los Testigos de Jehová, quienes utilizan la Biblia chuj de San Mateo Ixtatán (A Ch'an Biblia D'a Chuj San Mateo) en su trabajo de proselitismo y han empezado a aprender el Chuj para comunicarse con los ancianos monolingües.

A pesar de que la traducción de la Biblia al Chuj fue realizada por la Sociedad Bíblica de Guatemala,¹⁶ que tiene sus orígenes en las denominaciones protestantes históricas, los Testigos de Jehová se han apropiado de esta traducción para su trabajo de proselitismo con campesinos chujes de Chiapas y Guatemala. En la zona fronteriza de La Trinitaria y La Independencia es muy común ver hombres y mujeres Testigos de Jehová, recorrer las comunidades chujes con su Biblia en la mano y comunicarse en este idioma con los ancianos. La importancia de esta apropiación lingüística para el trabajo misional es explicada en estos términos por uno de los Testigos de Jehová de Tziscac:

En nuestra organización en donde nosotros estudiamos la Biblia [...], bueno, ahorita no solamente el Chuj si no se está llevando a cabo cursos, por ejemplo, este [...] Tzotzil. ¿Por qué? Ahorita vemos una necesidad, por ejemplo, en caso de los viejecitos, que si les damos un mensaje de la Biblia ellos no lo entienden en español. Pero ahora, si les hablamos en su propio idioma, pues, ellos la verdad se sienten contentos y dicen, "bueno, pues entonces hay un Dios por mí". Entonces nace esa inquietud de que hay que atenderlas a esas personas.¹⁷

¹⁶ La Sociedad Bíblica de Guatemala se fundó en 1979 y es miembro de las Sociedades Bíblicas Unidas que tienen como objetivo promover la traducción y difusión de la Biblia. A la fecha se han realizado 130 traducciones a lenguas vernáculas en colaboración con la Iglesia católica. Véase, <<http://www.sbiblica.org/sbg/node/25>>.

¹⁷ Entrevista con Pascual, realizada por Lorena Córdova, ejido Tziscac, 5 de noviembre de 2008.



27. Ceremonia pentecostal de bautizo en el río Mazapa de Madero.

Fotografía: Richard Cisneros.

Esta convicción ha llevado a los Testigos de Jehová que realizan su labor misional en la región a trabajar en pares en los que por lo menos uno de los “publicadores”¹⁸ es hablante de Chuj. Con esta práctica, no sólo las nuevas generaciones de campesinos chujes han empezado a revitalizar su idioma sino que incluso los “publicadores” ladinos están aprendiendo con sus compañeros a comunicarse en ese idioma.

Paradójicamente, aunque este grupo religioso no se ha planteado de manera abierta un proyecto de revitalización lingüística, como lo han hecho la cooperativa agroecológica e instancias gubernamentales como la Dirección de Educación Intercultural y el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena (CELALI), el uso cotidiano y ritual que se ha empezado a hacer del Chuj está influyendo en la destigmatización de ese idioma maya y en la promoción de su uso por parte de las nuevas generaciones. Esto ha llevado a algunos estudiosos de las ideologías lingüís-

¹⁸ “Publicadores” es el término utilizado por los Testigos de Jehová para referirse a sus predicadores, toda persona “simbolizada” (bautizada) tiene la obligación de predicar 15 horas a la semana para difundir “la palabra de Dios”.

ticas a afirmar que: “la actividad en torno al uso y mantenimiento de LI (lengua indígena), por parte de algunos grupos religiosos, ha rebasado todo tipo de proyecto de revitalización lingüística de cualquier otra institución no religiosa, sobre todo, porque la mayoría de los promotores de la lengua son sus usuarios y habitantes de la zona chuj, y su activismo en cuanto a la lengua es de tiempo completo” (Córdova, 2009: 116).

Pero éste no es un caso aislado; en el catolicismo y en los protestantismos han surgido voces críticas que han cuestionado la función aculturadora de la evangelización y han señalado la necesidad de construir una “teología india”, en el primer caso, o bien, un “protestantismo indígena”, en el segundo.

El hecho de que por años se promoviera institucionalmente la aculturación de los pueblos indígenas no quiere decir que los indígenas conversos no hayan desarrollado sus propios mecanismos de resistencia y adaptación. En muchos casos, son precisamente las características de los nuevos espacios religiosos no católicos las que han posibilitado mantener un hilo de continuidad con las formas rituales y simbólicas indígenas. Por ejemplo, el hecho de que en los grupos pentecostales la lectoescritura no juegue un papel tan importante como en el catolicismo, ha influido en que en los espacios rituales se recupere la oralidad a la que están acostumbrados los indígenas. La importancia de los sueños, el don de curación y el de adivinación, que los pentecostales vinculan a las manifestaciones del Espíritu Santo, no se alejan mucho de las prácticas rituales de la llamada “religión tradicional”. Los pentecostales chujes tienen la posibilidad de seguir reproduciendo muchos de sus ritos, sin la necesidad de cumplir con los onerosos gastos de la fiesta de San Mateo.

Sin embargo, no es posible generalizar sobre lo que sucede con las identidades culturales a partir del proceso de conversión al protestantismo; el contexto histórico y social determina la manera en que los protestantes indígenas imaginan sus identidades étnicas y religiosas. Muchas de las investigaciones académicas que se han realizado sobre el protestantismo entre los pueblos indígenas abordan directa o indirectamente el tema de la identidad. La preocupación por el cambio y la continuidad parece estar siempre presente. Tenemos, por ejemplo, el análisis de las distintas experiencias de conversión al protestantismo entre tsotsiles (Rus y Wasserstrom, 1979; Robledo, 1987; Morquecho, 1992), tseltales (Mondiano, 1987; Rostas, 1984; Juárez Cerdi, 1989; 1995; Sánchez Franco, 1995), chujes y kanjobales (Hernández Castillo, 1989a; Cruz Burguete, 1989), mames (Hernández Castillo, 2001), zoques (Lisbona Guillén, 1992; Rivera Farfán y Lisbona Guillén, 1993). La pregunta presente en muchas de estas investigaciones es: ¿se puede ser protestante e indio a la vez?

Para algunos, las nuevas ideologías religiosas llevan a un cambio de cosmovisión y organización tal, que representan una transformación identitaria; para otros, que ponen énfasis en los procesos de resistencia étnica, estas ideologías son integradas y reelaboradas como parte de la identidad indígena. No parecería haber más que dos opciones. La premisa que subyace a esta dicotomía es una perspectiva lineal de la historia que no deja posibilidad de pensar la identidad como un proceso discontinuo.

Mi propuesta analítica desarrollada en otros trabajos (Hernández Castillo, 1989; 2001a; 2001b), es que los indígenas chujes y mames protestantes han reivindicado su identidad étnica bajo ciertos contextos históricos y en otros la han negado, forzada o voluntariamente, definiéndose tan sólo como campesinos. Se trata de identidades cambiantes y contextuales, que se han traslapado con otras identidades religiosas y nacionales. Los indígenas protestantes, en algunos momentos históricos, han tenido una identidad diferenciada retomando las adscripciones étnicas, como "chujes y mames", o sus adscripciones comunitarias o municipales, como "tziscaero"; sin embargo, en otros momentos, se han "integrado" al campesinado mexicano. Su historia puede ser analizada como una serie de transacciones culturales y políticas, no como un todo o nada de asimilación y resistencia.

Capítulo 4

Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos

Después de un largo recorrido por la región fronteriza, que comenzó en las faldas del Tacaná en la Semana Santa de 2011, llegué a la comunidad La Gloria, en el municipio La Trinitaria. Se trata de una comunidad de unos tres mil habitantes fundada en 1984 por campesinos guatemaltecos que huían del conflicto armado en su país. En 1986, hace más de veinticinco años, visité por primera vez este asentamiento, entonces considerado "campamento de refugiados", como parte de un equipo de educación vinculado al Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), el cual se proponía elaborar una propuesta de educación bilingüe-bicultural para los campamentos.¹ En aquella época, La Gloria se caracterizaba por sus procesos organizativos y su cohesión interna; no cualquier organización gubernamental o no gubernamental podía desarrollar sus proyectos con esta población; antes debía pasar por la asamblea comunitaria y presentar los objetivos de sus propuestas. Para algunos funcionarios de COMAR, esto convertía a La Gloria en un campamento problemático, pues no era posible imponer desde arriba ningún programa.

El asentamiento mismo tiene sus orígenes en el rechazo a la imposición gubernamental de reubicar los campamentos fronterizos en los estados de Campeche y Quintana Roo. Cuando en abril de 1984, el ejército guatemalteco cruzó la frontera y entró en el campamento conocido como El Chupadero asesinando a siete refugiados, el gobierno mexicano decidió trasladar los campamentos de refugiados a la Península de Yucatán para evitar futuras tensiones con su homólogo guatemalteco. En el discurso político de la época se hablaba también del riesgo que implicaba que permanecieran en territorio chiapaneco, conviviendo cotidianamente con campesinos pobres mexicanos a quienes podían influir con su pensamiento crítico.

En esa ocasión, los habitantes de El Chupadero, unas cinco mil personas, se dividieron. El grupo más cohesionado, procedente en su mayoría de San Miguel Acatán y hablante de Q'anjob'al, decidió permanecer en territorio chiapaneco

¹ Como muchas de las propuestas alternativas de aquella época, este proyecto nunca se llevó a cabo y probablemente quedó archivado en alguna oficina de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar), instancia gubernamental que se encargaba de la atención social de esta población.

argumentando que querían estar cerca de sus familiares que habían permanecido en Guatemala, vislumbrando también un futuro retorno. Esta decisión fue apoyada por el Comité Cristiano de Solidaridad, vinculado a la Diócesis de San Cristóbal, en especial por el padre Javier Ruiz, quien les ayudó a comprar unos terrenos pertenecientes al ejido Rodolfo Figueroa, en el municipio La Trinitaria, fundándose así uno de los primeros campamentos de refugiados que tenían el usufructo de sus tierras. En aquel entonces, La Gloria era un campamento polvoso al que había que acceder por una brecha de terracería que se unía a la carretera fronteriza del sur; las chozas de bambú con techo de lámina de cartón fueron construidas en un terreno rocoso que carecía de agua.

Veinticinco años más tarde llego a La Gloria por una carretera nueva, totalmente pavimentada, y me encuentro con un poblado de casas de concreto, escuelas primaria, secundaria y preparatoria; un centro de apoyo a niños con discapacidades; una casa de la mujer; una cancha de baloncesto y muchas antenas parabólicas que dan cuenta de los estrechos vínculos que el poblado mantiene con el exterior. Sin embargo, es un pueblo de mujeres y ancianos, pues los hombres jóvenes en edad de trabajar han emigrado en su mayoría a los Estados Unidos.



28. Panorámica de la comunidad La Gloria en abril de 2011.

Fotografía: Richard Cisneros.

Bibi Gaytán Pablo Martín es una de las jóvenes que ha tenido que hacerse mujer antes de tiempo porque sus padres emigraron desde hace 10 años a los Estados Unidos, dejándolas a ella y su hermanita bajo el cuidado de su abuela monolingüe.

Bibi Gaytán tiene un nombre que da cuenta del entrecruce de culturas y símbolos que marcan la vida de la nueva generación de kanjobales-acatecos nacidos en México. Como primer nombre, sus padres retomaron el nombre y apellido de una popular actriz de Televisa y, como apellido, mantuvieron el sistema patrilineal común entre los kanjobales, el cual retoma el primer nombre del padre y el primer nombre del abuelo paterno. Su corta vida está ya marcada por los cruces de fronteras. Primero, el de su abuela, cuyo marido fue asesinado por los kaibiles,² ella tuvo que dejar su casa y sus tierras para refugiarse en México, junto con sus cinco hijos, entonces apenas unos niños. Segundo, los de sus padres, quienes, cuando Bibi tenía tan sólo cuatro años, emigraron hacia el Norte buscando mejores condiciones de vida; esporádicamente, cuando pueden, mandan dinero para su sostenimiento y el de su hermana, según los trabajos temporales que obtienen.

Al igual que la mayoría de los habitantes de La Gloria, Bibi habla Q'anjob'al-Acateco, pero ha sido escolarizada totalmente en español y fue seleccionada por el Programa Adopte un Talento (Pauta), de la Academia Mexicana de Ciencias y la UNAM,³ para recibir un acompañamiento académico que pretende desarrollar sus habilidades ciencias y las matemáticas. Bibi recibe una beca escolar que la apoya en sus estudios de bachillerato. Así se prepara para cruzar la frontera cultural y entrar en el mundo de la ciencia. Sueña con ser física o bióloga —aún no lo decide—. Sus diálogos con científicas de reconocimiento internacional, posibilitados por los talleres de promoción de la ciencia de Pauta, le han permitido desnaturalizar la exclusión y soñar con que es posible estudiar una carrera, ser científica, conocer otros mundos y tal vez, en el futuro, aportar con su trabajo a las soluciones de los problemas de su comunidad.

² Tropas de élite guatemaltecas caracterizadas por sus métodos sangrientos de contrainsurgencia, responsables de la destrucción de 400 aldeas durante las "campañas de tierra arrasada".

³ Pauta es una iniciativa lanzada inicialmente por el Instituto de Ciencias Nucleares de la UNAM para ubicar a niños y niñas con talento para las ciencias y las matemáticas, apoyándolos con asesoría, becas y capacitación. La iniciativa ha sido apoyada por el Conacyt, la Academia Mexicana de las Ciencias y la UNAM, y en los últimos dos años, por la fundación Santa María (SM) de España, que apoya con becas a 12 niñas chiapanecas, entre ellas a Bibi. Para más información sobre Pauta, véase <www.pauta.org.mx>.

En el patio de su casa, una de las más humildes de la colonia, en compañía de su abuela, nos comparte esos sueños y nos cuenta cómo los jóvenes de la comunidad han emigrado uno a uno, dejando a las mujeres al frente de muchos de los cargos comunitarios. Ella aún no tiene un cargo, pero su dedicación a los estudios la distingue ya como una “mujer de conocimiento”.



29. Bibi Gaytán con su abuela en la comunidad La Gloria.

Fotografía: Richard Cisneros.

Si bien Bibi representa a una generación de jóvenes kanjobales-acatecas que se mueven en distintos mundos culturales, su historia escolar es más bien una excepción que la regla. Los estudios realizados por Edith Kauffer (2005a) con niñas hijas de refugiados guatemaltecos nos muestran que, si bien hay cambios en el discurso y se reconoce el derecho de las mujeres a estudiar, en realidad pocas niñas acceden a la educación media y media superior, pues el matrimonio adolescente sigue prevaleciendo y la falta de recursos económicos influye en que las jóvenes que no se casan se incorporen a temprana edad al trabajo agrícola familiar. Al respecto, Kauffer señala que “aunque el nivel educativo de las niñas refugiadas se elevó du-

rante el refugio, empezar y permanecer en los ciclos medios y superiores ha sido difícilmente generalizable para el conjunto de la población femenina [...], las niñas se ven limitadas por los bajos recursos de sus familias y por la falta de infraestructura educativa cercana en Chiapas para proseguir sus estudios” (Kauffer, 2005a: 538).

Bibi y las jóvenes de su generación enfrentan el reto de crecer en comunidades que se están despoblando y tienen que asumir responsabilidades que antes correspondían a los hombres de sus familias, sin terminar de acceder a los derechos masculinos que iban unidos a esas responsabilidades. Muchos de estos jóvenes se siguen identificando como migueleños o acatecos, otros como mames y chujes, pero hay también quienes niegan su identidad cultural y reivindican sólo su identidad como ciudadanos mexicanos, continuamente negada por quienes insisten en calificarlos como “refugiados”.

La Gloria es una comunidad multilingüe, como la mayoría de las comunidades que tienen su origen en el refugio, en ella conviven hablantes de Q'anjob'al-Acateco, con hablantes de Chuj, Mam, Poptri' y población mestiza hispanohablante, y si bien los hablantes de Q'anjob'al-Acateco son mayoría, el español se ha convertido en la lengua franca para la comunicación interétnica.⁴

Este contexto de multilingüismo y la especificidad histórica y cultural de estas comunidades multilingües me llevaron a optar por abordar la realidad de los indígenas de origen guatemalteco naturalizados mexicanos como si fueran un “grupo étnico”, aunque se trate de asentamientos donde conviven kanjobales, chujes, mames y algunos jacaltecos, en vez de desagregar el análisis por grupo lingüístico. Siguiendo la perspectiva del constructivismo histórico, considero que a partir de la experiencia de refugio, movilidad social y reconstitución de las comunidades en territorio mexicano se ha construido un sentido de pertenencia a una comunidad cultural, más que a partir de una serie de rasgos o características primordiales. En este sentido, podría decir que un chuj naturalizado mexicano tendría más elementos identitarios en común con un kanjobal con quien haya compartido la experiencia del éxodo y el refugio en los años ochenta, que con un campesino mexicano tzicaoero que se reivindica como chuj. Con esto no quiero decir que todos los “ex refugiados” compartan una misma cultura o constituyan un grupo homogéneo, ya que se trata de un colectivo humano marcado por las diferencias étnicas, religiosas y políticas. Lo que quisiera señalar es que la formación de comunidades pluriétnicas y la historia de refugio compartida han creado un sentido de per-

⁴ A raíz de los matrimonios interétnicos, algunas mujeres mam y chuj han aprendido el Q'anjob'al-Acateco para comunicarse con sus familias políticas, por lo que, en cierto sentido, este idioma también juega el papel de lengua franca en algunos contextos.

tenencia que va más allá de las barreras lingüísticas. En lo que respecta a las políticas públicas de reconocimiento cultural, sería necesario planearlas e implementarlas considerando la especificidad histórica y política de esta población, más que a partir de su especificidad lingüística.

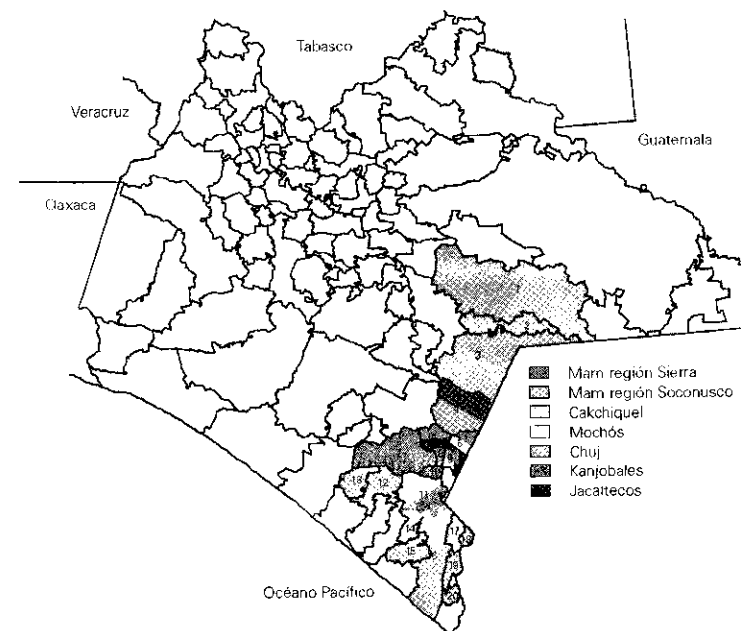
Esta población indígena fronteriza, que tiene sus orígenes en el éxodo de la década de 1980, se ubicó en un principio en campamentos de refugiados que fueron formándose con población que llegaba a territorio mexicano en grupos, procedentes de las mismas aldeas o regiones, pero también por familias que habían salido individualmente de sus aldeas. Por esta razón, en los nuevos asentamientos confluyó población perteneciente a diferentes municipios y que no siempre compartía la misma lengua. Debido a que no todos los indígenas que decidieron quedarse lo hicieron mediante las vías institucionales que coordinaba la Comar, es difícil determinar el número de “ex refugiados” que integran actualmente las comunidades fronterizas.

Para el año 2005, la Comar reportaba que permanecían en el país 24 763 “ex refugiados”, ubicados en Chiapas (50.5%), Campeche (35.4%) y Quintana Roo (14.1%). De este total, más de la mitad, 13 899 (56.1%), son mexicanos por nacimiento por lo que ya no se los considera refugiados o naturalizados (Comar, 2005). Las Organizaciones Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas (OIPNECH) hablan de la existencia de unas 49 comunidades con población reunida a partir de este éxodo, aunque reconocen que pueden existir muchas más que no se han articulado a este espacio organizativo.⁵ La mayor parte de esta población es de origen kanjobal-acateco, aunque también hay chujes, mames, jalcatecos y mestizos. Es probable que la mayor parte de los 9 625 kanjobales que reporta la CDI para el año 2010 tengan sus orígenes en la experiencia de refugio (CDI, 2010).

De 1982, fecha en que llegan los primeros refugiados, a 1999, cuando el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) da por terminada la fase del retorno, el número de asentamientos de refugiados fluctuó constantemente, dándose un proceso de dispersión de la población que llegó a formar entre 36 y más de 100 comunidades en las regiones de la Selva de Las Margaritas, los Bosques de La Trinitaria y La Independencia y los Llanos de Frontera Comalapa. El tamaño y la estructura interna de estos “campamentos” variaba considerablemente de una zona a otra; en algunos casos, se trataba de caseríos dispersos en el interior de comunidades indígenas mexicanas, como los de Maravilla Tenejapa o Amparo Agua Tinta, en la Selva de Las Margaritas; en otros, eran comunidades enteras ubicadas en terrenos comprados por la Iglesia, como lo fue La Gloria, en los Llanos de La Trinitaria.

⁵ Entrevista con Arturo Diego Marroquín, La Gloria, septiembre de 2007.

MAPA 2
Municipios donde se localizan comunidades de “ex refugiados”



Fuente: Elaborado por Cassandra Rodríguez de la Gala.

En 1984, cuando se da el proceso de reubicación forzada, 45% de los 46 000 refugiados reconocidos en ese entonces fue reubicado en los estados de Campeche (aproximadamente 25% del total) y Quintana Roo (menos de 20% del total). Las comunidades que lograron quedarse en territorio chiapaneco contra la voluntad del gobierno mexicano vivieron un nuevo proceso de dispersión: tuvieron que abandonar los campamentos establecidos en la Selva y reubicarse en La Trinitaria, La Independencia y Frontera Comalapa.

Además de los 46 000 refugiados reconocidos oficialmente, se hablaba de 100 000 refugiados no reconocidos ubicados en las zonas del Soconusco, la Sierra y la Selva (Kauffer, 2000). Muchos de ellos tuvieron el apoyo de organizaciones no gubernamentales, como el Comité Diocesano de Ayuda a Inmigrantes Fronterizos (Codaif), pero, sobre todo, lograron sobrevivir gracias a la solidaridad de los campesinos mexicanos en las regiones donde se ubicaron. Es difícil saber cuántos de estos refugiados no reconocidos optaron por quedarse en territorio mexicano negando sus identidades e integrándose al campesinado local. En abril de 1992, un sector de estos refugiados no reconocidos también se organizó, formando la Asociación de Refugiados Dispersos de Guatemala (Ardigua).

Podría decir que las comunidades de indígenas mayas que tienen sus orígenes en el refugio guatemalteco han construido su sentido de pertenencia de una manera desterritorializada, es decir, no ha sido su vínculo a un territorio específico, sino más bien la memoria histórica la que ha marcado su pertenencia a una "comunidad imaginada". Las comunidades de origen: San Miguel Acatán, San Mateo Ixtatán y San Idelfonso Ixtahuacán se han convertido en lugares míticos que muchos jóvenes de hoy nunca han conocido ni conocerán, pero cuyas descripciones y fiestas siguen presentes en la historia oral de los nuevos asentamientos.

Reconstruyendo la memoria del éxodo y el refugio⁶

Karla Maldonado nació en la Selva del Ixcán, Guatemala, adonde sus padres llegaron procedentes de San Idelfonso Ixtahuacán. Al igual que cientos de campesinos mayas, los padres de Karla dejaron las pocas tierras agrestes que tenían en la zona mam para seguir a los religiosos Maryknoll que les ayudaron a conseguir tierras en la región selvática del departamento de El Quiché. La colonización de la Selva se dio a la par de procesos de reflexión crítica sobre la desigualdad y el racismo prevalecientes en Guatemala y sobre la importancia del trabajo colectivo y el cooperativismo en la construcción de las nuevas comunidades. Se trató de un intento por construir espacios democráticos y participativos reconstituyendo los gobiernos locales y trabajando la tierra de manera colectiva. Sin embargo, estas

⁶ Para el desarrollo de la investigación de campo y las entrevistas de este capítulo conté con el apoyo de la doctora Verónica Ruiz Lagier, quien ha trabajado por casi diez años con la población de origen guatemalteco naturalizada mexicana en el municipio La Trinitaria. La historia de vida de Karla, narrada en este capítulo, se reconstruye con base en una entrevista realizada por ella en la comunidad Los Pinos, municipio La Trinitaria, en septiembre de 2007.

experiencias se vieron frustradas por el conflicto armado interno que llegó a la zona con la presencia del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)⁷ y las campañas de "tierra arrasada" impulsadas por el ejército guatemalteco. Bajo el principio de que era necesario quitarle el "agua al pez", es decir, que si no era posible acabar con la guerrilla había que aislarla y quitarle su base social; se destruyeron y masacraron comunidades que se encontraban en las inmediaciones de su zona de influencia. Las llamadas políticas de "tierra arrasada" incluyeron 626 masacres, las cuales dejaron un saldo de más de 42 000 muertos y 400 aldeas arrasadas; entre ellas, la aldea donde nació Karla, en la Selva del Ixcán.⁸

A pesar de que Karla sólo tenía siete años cuando el ejército destruyó su comunidad, los recuerdos traumáticos de esa experiencia siguen llenando sus ojos de lágrimas mientras describe con profunda tristeza la violencia y el terror que obligaron a sus padres a abandonar su casa, sus tierras y sus animales para cruzar la frontera en busca de refugio en territorio mexicano:

Y tuvimos que salir porque los soldados estaban ahí matando a la gente. Entonces, pues, no sabíamos nosotros; teníamos siembra, sembrado todo, sandía, tomate, y de repente nos dicen que ya vamos a salir, pues ya sólo pasamos a jalar unas frutas ahí porque ya no sabíamos cómo. Tuvimos que salir, pero no salimos luego [en seguida], todavía estábamos así porque era bastante gente que salió, pero cuando van a salir la gente, ahí andaban los soldados persiguiéndolos. Y mucha gente murió por enfermedad al huir, por el tiempo, por la lluvia, porque todos quedábamos durmiendo en la montaña. La idea de los soldados era matar a toda la gente, pues no sé por qué, pues según decían que somos los guerrilleros, pero la realidad nosotros no sabíamos nada. No sabíamos por qué nos mataban [...] Entonces, ahí salimos, y me acuerdo cuando veníamos ya, entrando la noche, según hay gente [...] los que venían adelante, vigilando si no hay ejército, y de repente, van disparando soldados. Mucha gente se murieron en el río porque estábamos cruzando la hamaca, un puente colgante, pues que ahí se cayeron muchas personas, y otros regresaron, y nosotros subíamos. Toda la familia ya no entendíamos dónde ir, toda la familia se regaron.

⁷ El EGP era una de las cuatro organizaciones político-militares integrantes de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), junto con las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). El EGP tuvo su zona de influencia en los departamentos de El Quiché y Huehuetenango, y de las cuatro organizaciones revolucionarias, fue la de mayor influencia en regiones indígenas.

⁸ Para una descripción de estas campañas contrainsurgentes en el Ixcán, véase Falla, 1992.

Y por fin, llegamos ahí, a México. Al principio sí sufrimos nosotros cuando muy llegamos, sufrimos cuando salimos, sufrimos al llegar a la frontera con México, y llegamos ahí, en México, pero ya casi pegado a la frontera, y ya con el miedo porque los soldados guatemaltecos pueden llegar a matarnos [...] Ahí, con el tiempo, se asentaron bien la gente y ahí murieron también la gente por enfermedad, se contagió, por las malas letrinas que hay [...] Mucha gente murió, a veces tres, cuatro diario. Y ya con el miedo, otra vez por el miedo de muerte pues, porque escuchamos: “ya murió esta persona”, y al rato escuchas otro que ya murió. Lo vimos, pues.

Los sollozos la obligan a interrumpir su testimonio. El dolor acumulado por casi 25 años resurge al buscar en la memoria los recuerdos del éxodo. Narra con detalle la llegada de su familia a la comunidad de Puerto Rico, en la Selva de Las Margaritas, antes de que la comunidad internacional acudiera a auxiliar a los refugiados. Fueron días de hambre, lluvia y enfermedad. Los que tenían dinero podían comprar comida en los ranchos ganaderos de la región, pero quienes abandonaron sus tierras sin ninguna posesión, dependían de la caridad de los ejidatarios de la Selva. Describe cómo su abuela juntaba los restos que dejaban quienes podían comprar carne y los hervía para recuperar un poco de los nutrientes y la grasa que tenían los huesos. Cuando las cosas parecían mejorar y empezaban a recibir ayuda del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), mediante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar), se decidió reubicarlos en campamentos aislados en los estados de Campeche y Quintana Roo. Entonces comenzó una nueva campaña de hostigamiento, pero ahora por parte del ejército mexicano, en ese intento de reubicarlos por la fuerza:

Ahora ya no fueron los ejércitos guatemaltecos; ahora fueron los ejércitos mexicanos. Entonces, ahí metieron otro susto. Yo, la verdad, creo que sí salí muy asustada; desde que salí de Guatemala, me acuerdo todo lo que vimos. Y nos metieron otro susto en México cuando estábamos ahí, porque llegó el ejército marino [la armada de México] con lancha. “Que van a ir a Campeche obligado”, nos dijeron. Y nosotros pensábamos que era mentira, porque tal vez es con tal pa’ que nos lleven y para mandarnos otra vez pa’ Guatemala, y no queríamos ir otra vez [...] Nosotros, que estábamos en Puerto Rico, la gente se ponía fuerte y no se movía, y no aceptaban, y ellos iban más hacia arriba, y por aquí, por otra colonia que se llama Las Islas; entonces, según ellos, meten esa mentira que todos los de Puerto Rico ya se fueron a Campeche, y a la hora, cuando van bajando ellos, ahí está la gente. Y entonces ellos usaron muchas mentiras; por eso la gente, para llevarlos, fue obligado. Y a veces estábamos lavando en la orilla del río, y a veces con lazo nos quieren agarrar; así como un ganado, para que nos metieran la

gente en la lancha. Si lograron una mitad, se los llevaron, pero los otros lo que hicieron la gente es que cruzaron el río grande, río Jataté, que lo dicen allá abajo, y pasaron a la tierra Lacandona, ahí poblamos unos tiempos en la tierra lacandona, y ahí estuvimos un tiempo, como dos años, tres años, llegaron otra vez a molestar: “que van a ir a Campeche porque aquí no está bien”. Pues la gente ya no quería ir, pues, porque no se sabe cómo es el otro lugar, porque todavía con ese miedo estábamos y todavía nos están espantando[...] Ya no. Entonces ahí se metieron a disparar entre la gente, pues, y parece que se lastimaron, porque yo soy chamaca, pero no nos dejó mi papá ir a ver cómo están: “no, no se vayan, porque si no se van a morir ahí, la gente ya se está golpeando”. Y así dispararon los ejércitos marinos a la gente.

La experiencia de trauma se repetía una vez más, marcando la niñez y la adolescencia de Karla.

Durante sus primeros 10 años como refugiada en México, la familia de Karla vivió en cuatro campamentos de refugiados distintos: Puerto Rico, Media Luna, Loma Bonita y Gallo Giro, dependiendo siempre de la solidaridad de los campesinos mexicanos y de la ayuda proporcionada por el ACNUR y la Comar. En el campamento Gallo Giro conoció, a los 18 años, a un refugiado kanjobal con quien decidió unirse y formar una familia. En esa época entró en contacto con las organizaciones no gubernamentales de mujeres que promovían la reflexión sobre los derechos de las mujeres. Participó en talleres, reuniones, cursos, aprendió a hablar en público y fue desarrollando sus habilidades de liderazgo. En esos tiempos empezaron a llegar noticias de Guatemala de que el conflicto había terminado y que había condiciones para el retorno. Se iniciaron las visitas para gestionar el retorno en condiciones “dignas y seguras” y se formaron las Comisiones Permanentes de Refugiados (CCPP) que planteaban la necesidad de un retorno “voluntario, colectivo y organizado”. Las comunidades de refugiados estaban divididas en torno a esta decisión. Muchos de los dirigentes consideraban que era necesario regresar a Guatemala y retomar la lucha política por la vía pacífica. Las tierras abandonadas tenían nuevos dueños y el retorno organizado por los organismos internacionales se estaba haciendo a terrenos obtenidos para este fin en la Selva de El Petén.

Karla, su esposo y sus tres hijos fueron a conocer las nuevas comunidades en Dolores Petén, sufriendo un terrible desencanto por las duras condiciones de vida en la Selva y el poco apoyo que recibían los retornados para la construcción de estas comunidades. A partir de esta visita, decidieron quedarse de manera definitiva en México y buscar las condiciones para construir una mejor vida para sus hijos:

Yo salí de ahí, de Guatemala. Ya vi todo, ya sufrí, y esa historia pues nadie que me lo va a quitar porque lo tengo en mi mente; lo conocí, lo vi, lo sufrí, y ahora voy a llevar a mis hijos [...] ya no, me dije. Tengo que quedar por ellos, y ahora sí que yo respeto sus nacimientos de mis hijos porque no lo voy a manchar, yo voy a sentirme orgullosa de mi nacionalidad ahí, en Guatemala; pero mis hijos no, ellos ya son mexicanos. Entonces, yo nomás voy a quedar por mis hijos, porque ellos son mexicanos y ellos van a quedar, tengo que luchar por ellos, ¿cómo van a seguir sus estudios?, es lo que yo pensé.

De regreso en México, junto con otras familias mames, chujes, kanjobales y acatecas compraron tierras en el rancho Los Pinos, en La Trinitaria, cerca de la zona conocida como Santiago El Vértice. Algunas de estas familias habían aceptado reubicarse en Campeche, pero no lograron adaptarse al clima y las condiciones geográficas de ese estado y decidieron organizarse para comprar tierras en Los Pinos. Se fundó así una comunidad pluriétnica, en la que las familias compraron sus terrenos individualmente pero se organizaron colectivamente bajo criterios comunitarios para que su autoridad tenga representación en el municipio. Karla es ahora una mujer madura, con una larga experiencia organizativa que le ha permitido ocupar cargos comunitarios en su nueva colonia, mientras que su marido ha optado por cruzar nuevamente la frontera, pero ahora emigrando hacia Arizona, donde trabaja como albañil. Con las remesas de su esposo y las de otros hombres kanjobales que han seguido el mismo camino, las mujeres de Los Pinos han logrado construir sus casas de material y mandar a sus hijos a la secundaria, la preparatoria e incluso a la universidad. Los tres hijos de Karla ya se consideran mexicanos y creen que la palabra “refugiado” es un insulto, porque como tal es utilizada por sus compañeros de estudios para descalificarlos y negarles derechos. Los tres entienden Mam y Q'anjob'al pero ninguno puede comunicarse en tales idiomas. Uno ha terminado la preparatoria y estudia ecología en Ocosingo y las otras dos están por terminar la preparatoria. Se han enterado de que hay becas universitarias para estudiantes indígenas y Karla los alienta para que las soliciten. Para ellos, sin embargo, la identidad indígena sigue estando estrechamente ligada al pasado de sus padres y al término “refugiados” que rechazan de manera tajante.

La historia de Karla nos habla de los entrecruces identitarios que viven muchos de los indígenas fronterizos cuyas vidas han estado marcadas, ya por la experiencia del refugio, ya por la memoria histórica en torno a éste. Hija de padres mames de San Ildefonso Ixtahuacán, casada con un hombre kanjobal-acateco de San Miguel Acatán, Karla ha vivido la mayor parte de su vida moviéndose entre distintas comunidades multiétnicas y plurilingüísticas; primero en la Selva del

Ixcán, luego en la Selva Lacandona y finalmente en los Bosques de La Trinitaria. Sus hijos son parcialmente trilingües pues entienden el Mam, el Acateco y el español, pero no se identifican como mames o como kanjobales, sino como mexicanos. El vínculo entre identidad y territorio resulta a veces irrelevante para estos actores sociales cuyas vidas han estado marcadas por la permanente movilidad social; el sentido de comunidad ha tenido que reconstruirse cotidianamente, usando la tradición oral como una herramienta fundamental para establecer los vínculos que le dan sentido a un “nosotros”.

Los retos de la integración

Aunque el objetivo principal del gobierno mexicano era dejar Chiapas “libre de refugiados”, reubicándolos en Campeche o Quintana Roo y promoviendo su retorno a Guatemala (Freyermuth y Hernández Castillo, 1992), la presión de las organizaciones civiles, de los organismos internacionales y de las mismas organizaciones de refugiados influyó para que en agosto de 1996 se creara el Programa de Estabilización Migratoria, el cual tenía como objetivo ofrecer alternativas de regularización para aquellos que decidieran quedarse en Chiapas. En junio de 1998, el gobierno mexicano anunció oficialmente, en la ciudad de Comitán, que se iniciaba el proceso de integración definitiva de los ex refugiados a Chiapas, asumiendo el reto político y económico que esta integración implicaba.

Quienes han analizado el fenómeno del refugio en distintas regiones del mundo señalan que el caso mexicano puede ser un laboratorio de análisis para estudiar cómo se da un proceso de integración como solución para el futuro de los refugiados:

[El caso mexicano] cobra relevancia en la medida en que, entre las soluciones tradicionalmente propuestas a los flujos de refugiados en el planeta, existen muy pocos ejemplos de integración. La mayoría de los refugiados regresan a su país de origen o son reasentados en un tercer país. En este sentido es sumamente pertinente estudiar y documentar el caso mexicano en el cual el gobierno llegó a proponer la integración como una solución duradera al refugio después de haber experimentado el regreso al país de origen para miles de refugiados, sus hijas e hijos y el reasentamiento en Canadá para un número limitado de casos. La integración se concibe entonces como el complemento de las otras dos soluciones al refugio además de convertir a México en un laboratorio de análisis particularmente interesante que permita observar esta experiencia. (Kauffer, 2002: 13)

Algunos autores señalan que el proceso de integración se inició desde la llegada a México de los refugiados, pues tuvieron que convivir cotidianamente con la población mexicana que les dio asilo e integrarse a sus dinámicas sociales y económicas (Aquino, 2002; Esquinca, 2002), y consideran que lo que comienza en 1998 es sólo el reconocimiento legal de un proceso ya dado. Sin embargo, en nuestra investigación de campo encontramos más retos de los que reconocen estos autores, pues tanto en lo político como en lo social y lo migratorio, la integración sigue siendo un proceso inacabado hasta nuestros días (2011).

En los recorridos por las comunidades de “naturalizados”, encontramos que aún existen familias que no han logrado regularizar su situación migratoria. A pesar de que desde un principio se planteó que la integración debía ser algo más amplio que la ciudadanización legal de los refugiados, incluyendo dimensiones sociales, económicas y políticas, e incluso el ACNUR propuso una “estrategia integral por fases” para esta población a la fecha la mayoría de ellos siguen sin lograr un acceso a la ciudadanía plena.⁹

Esta situación ha influido en que las demandas políticas de los indígenas naturalizados mexicanos giren más en torno al acceso real a sus derechos ciudadanos universales, que al reconocimiento de sus derechos culturales. Al respecto, Verónica Ruiz, quien ha realizado una cuidadosa etnografía de los procesos políticos y culturales en tres comunidades de “ex refugiados”, señala:

Pese a los avances en la discusión internacional sobre ciudadanía, los refugiados guatemaltecos buscan su integración socio política mediante el ejercicio de una ciudadanía “clásica” y no “diferenciada”; como algunos autores, como Will Kymlicka, han propuesto para el caso de inmigrantes o “pueblos originarios”; aunque en los hechos, para la búsqueda de recursos y servicios básicos, han comenzado a establecer relación con las instituciones de gobierno en su calidad de población indígena (Ruiz, 2007b: 46).

Esta situación remite al análisis que algunos autores han hecho de las identidades afrolatinas, señalando que se trata de colectivos que han sido imaginados y mantenidos al margen de los proyectos nacionales, a diferencia de las comunidades indígenas que han sido integradas de manera forzada a los proyectos nacionales, negando sus identidades culturales (Wade, 2006). Estas circunstancias históricas influyen en que la población negra tienda a plantear sus demandas más en términos de luchas antirracistas y por los derechos civiles que posibiliten su inclusión en el

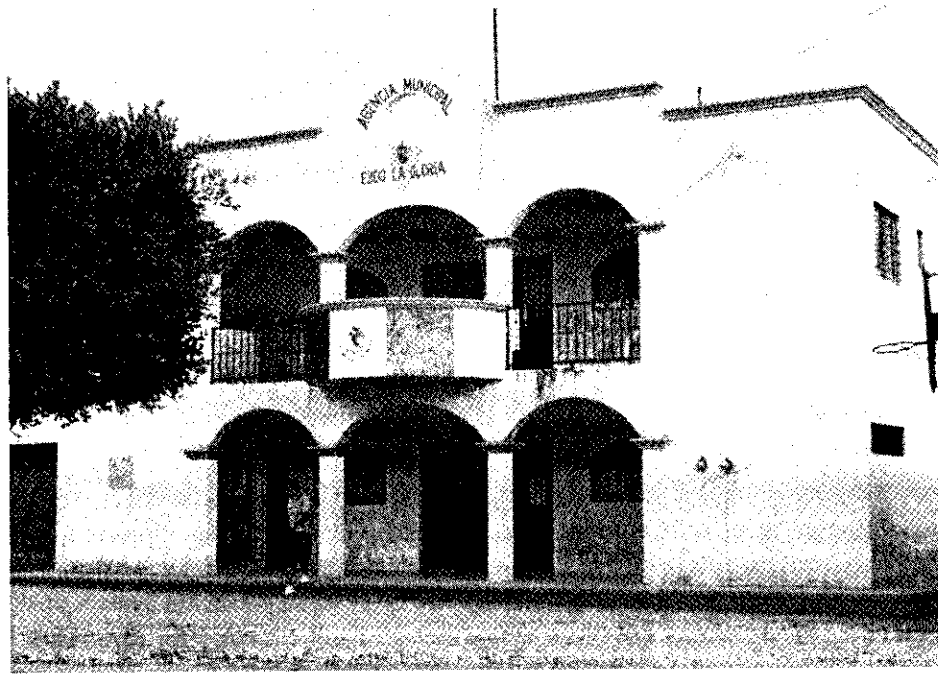
⁹ Entrevista con Edith Kauffer, San Cristóbal de Las Casas, 11 de agosto de 2007.

proyecto nacional mediante una ciudadanía plena y no en términos de derechos culturales diferenciados. Lo mismo encontramos entre los indígenas fronterizos de origen guatemalteco; sus demandas políticas y procesos organizativos tienden más a centrarse en el acceso pleno a los derechos ciudadanos que en las demandas de tipo cultural, lo cual no implica que no sigan manteniendo prácticas culturales y reivindicaciones políticas en torno a sus identidades mayas.

Construyendo comunidad: distintas experiencias de integración

En el marco del proyecto de investigación que dio origen a este libro se visitaron cinco comunidades de indígenas “naturalizados mexicanos” y se hicieron entrevistas a profundidad con sus representantes, tratando de incluir comunidades con población kanjobal, chuj y mam. Partiendo de las redes de relaciones y contactos del equipo de investigación, se seleccionaron las comunidades 30 de Mayo, municipio Frontera Comalapa, con mayoría mam; La Gloria, en La Trinitaria, con mayoría kanjobal; Nuevo Porvenir, en La Trinitaria, con mayoría chuj, pero que incluye población mam, acateca y mestiza; El Desengaño y Los Pinos, también en La Trinitaria, con población mam.

De todas las comunidades seleccionadas, la más grande y consolidada en lo organizativo es La Gloria, ubicada a 25 km de la cabecera municipal de La Trinitaria y a 40 km de Comitán. Está formada aproximadamente por 482 familias y 3 000 habitantes, y está clasificada por el ACNUR y la COMAR como kanjobal, si bien 20% de su población es mestiza, y del 80% de indígenas, 85% es kanjobal y el resto es de origen chuj, jacalteco y mam (Ruiz, 2007b). Se trata de una comunidad que ha destacado por su liderazgo político dentro de las comunidades con población naturalizada, ya que ellos encabezaron la iniciativa de formar la Red de Organizaciones Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas, y es la única en la que existen organizaciones formadas por la misma gente de la comunidad que trabajan por el bienestar y desarrollo comunitario, como la Red de Salud y Desarrollo (Resides) y Ma y Aonbej (Somos Mayas, A.C.). También destaca porque ha logrado reconstituir su sistema de gobierno local y su sistema de justicia, así como reestablecer su sistema de fiestas religiosas, celebrando al santo patrono de San Miguel Acatán con una festividad religiosa que convoca a la población acateca de los dos lados de la frontera. Esta situación contrasta con la experiencia de la colonia 30 de Mayo, en la que no hay clínica, escuela propia ni se cuenta con terrenos propios para sembrar y parte de la población no ha logrado regularizar su situación migratoria.



30. Agencia municipal de La Gloria.

El grado de consolidación de esta comunidad se refleja en los edificios públicos.

Fotografía: Richard Cisneros.

Existen diversos factores que han influido en el nivel de consolidación de las nuevas instituciones comunitarias y en la construcción de una nueva identidad colectiva: el tipo de tenencia de la tierra y la estabilidad que los derechos agrarios hacen posible la experiencia organizativa previa al refugio y la composición interna de las comunidades.

Es evidente que el proceso político previo al refugio determinó el momento de entrada a México, y los vínculos que la población mantuvo con el movimiento revolucionario en Guatemala. Esta relación, o su distanciamiento, fue resultado de un fuerte nivel de organización y debate en el interior de los campamentos. Aquéllos que decidieron distanciarse del movimiento armado, como los habitantes de La Gloria, fueron los primeros en buscar las condiciones para su estancia definitiva en Chiapas: tierra y vivienda; para ello se enfrentaron al Estado mexicano, el cual, como señalé antes, buscaba la reubicación de la población refugiada en los estados de Campeche y Quintana Roo.

Cuando se inicia el proceso de retorno organizado a Guatemala, los campamentos sufrieron una recomposición étnica y política en su interior. Aquellos campamentos que mejor resistieron la presión y violencia institucional fueron los de mayor cohesión interna, producto, no de la homogeneidad étnica o religiosa, sino del trabajo político desarrollado en el refugio. Los campamentos que, como La Gloria —con mayoría indígena y pluralidad religiosa—, tomaron primero la decisión de permanecer definitivamente en Chiapas son los que actualmente han conseguido integrarse más rápido a la vida política de la región, acercase a las instituciones de gobierno, obtener recursos y mantener contacto con actores políticos de la región.

Otras comunidades, como San Francisco de Asís —antes campamento de Cieneguita—, aunque tienen homogeneidad étnica y religiosa, se encuentran en un nivel más lento de integración política, puesto que aquellos líderes que se relacionaban mejor con las instituciones mexicanas regresaron a Guatemala con el programa Retorno Colectivo, e incluso dirigieron el retorno a Guatemala para después regresar a México perdiendo con ello legitimidad entre las familias que habían optado por la naturalización. Esto provocó que muchos campamentos se quedaran sin líderes con experiencia política que sirvieran como interlocutores con el Estado. La situación se ha agravado con el fenómeno migratorio porque éste rompe la continuidad del trabajo político entre aquellos liderazgos que tienen experiencia en la gestión de proyectos, recursos y servicios.

Por medio de las entrevistas, pudimos notar que la decisión temprana de establecerse definitivamente en Chiapas permitió también la obtención de asentamientos seguros. En ciertos casos, la Diócesis de San Cristóbal se había dado a la tarea de comprar algunas hectáreas de tierra donde los refugiados estuvieran seguros; donde incluso pudieran cultivar parte de los productos de autoconsumo; sin embargo, en la mayoría de las ocasiones estas tierras fueron invadidas por campesinos mexicanos. De nuevo, los campamentos con suficiente cohesión interna le hicieron frente a la invasión, negociando posteriormente la compra del terreno a nombre de los hijos nacidos en territorio mexicano, como sucedió en La Gloria.¹⁰

En el caso de la comunidad con mayoría chuj, Nuevo Porvenir, en La Trinitaria, la población sufrió varios desplazamientos durante el refugio, así como dos importantes invasiones de terreno por parte de la población mexicana. La primera fue en

¹⁰ La compra del terreno al ejido Rodolfo Figueroa se realizó bajo la figura jurídica de división de ejido y, hasta la fecha, la comunidad de La Gloria no ha regularizado las escrituras pues continúan estando a nombre de 26 jóvenes que han emigrado a los Estados Unidos y no han coincidido en México para realizar el trámite de regularización ante la Secretaría de la Reforma Agraria.

Agua Tinta, cuando fueron desplazados por bases de apoyo zapatista. Este conflicto no terminó con una buena negociación porque tanto los refugiados como los zapatistas perdieron el terreno cuando el ejército mexicano entró y colocó ahí mismo una base militar. La segunda fue en el terreno que proporcionó la Diócesis de San Cristóbal en el asentamiento El Porvenir, cuando la población mexicana del ejido Cuauhtémoc, también de ascendencia chuj, se asentó allí. En este terreno se habían instalado talleres de formación e infraestructura para 2 800 personas; sin embargo, los mexicanos no los utilizaron sino que los desmantelaron.¹¹ De esta comunidad, sólo una minoría se quedó en Chiapas; el resto retornó o fue desplazada a Campeche y Quintana Roo, y las pocas familias que consiguieron organizarse (31) compraron el terreno en el que actualmente están asentados. Porque son pocas familias, el municipio no les proporciona casi ningún servicio y apenas hace poco tiempo —cinco años, a lo mucho— están obteniendo ventajas de la reivindicación de su identidad cultural, pues el acercamiento a la CDI y la nueva organización de naturalizados les está permitiendo, finalmente, tener acceso a recursos.

En el caso de la comunidad donde vive Karla Maldonado, Los Pinos, también en La Trinitaria, la mayoría de la población ha sufrido distintos desplazamientos y despojos de tierras. Los Pinos es una ranhería comprada con recursos propios, adquiridos principalmente mediante la migración, y está formada por familias chujes, kanjobales, acatecas y mames. El terreno se consiguió por medio de la red de una familia mam desplazada a Campeche y que regresó posteriormente a Chiapas en busca de un terreno propio, pues no consiguió adaptarse al clima de aquel estado y, sobre todo, a la organización colectiva. Algunas de las familias resistieron el desplazamiento a Campeche integrándose a ranchos mexicanos hasta que se organizaron para comprar en Los Pinos. Sin embargo, Los Pinos no forma una unidad territorial, sino organizativa; es decir, las familias de origen guatemalteco compraron individualmente los terrenos y se organizan colectivamente bajo criterios comunitarios para que su autoridad tenga representación en el municipio La Trinitaria y para obtener recursos estatales y federales.¹² Pero aunque no existe una delimitación territorial con los vecinos mexicanos y les convendría sumar fuerzas para la adquisición de servicios y recursos, los mexicanos prefieren organizarse de forma independiente a las familias guatemaltecas. A diferencia de las comunidades de origen guatemalteco recorridas en La Trini-

¹¹ Entrevista con Adolfo Tadeo, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, septiembre de 2007.

¹² Entrevistas realizadas por Marvin García Sales y Victoria Escalante, Los Pinos, La Trinitaria, septiembre de 2007.

taria, tanto en Los Pinos como en las ranherías vecinas de San Lorenzo las mujeres están accediendo al puesto de agente municipal.

El acceso a la tierra se presenta como uno de los principales motores de organización colectiva. El acceso y propiedad de la tierra son determinantes en el grado de estabilidad comunitaria y cohesión social que se logra. En el caso de El Desengaño, formado por familias mam que se integraron a la ranhería Santiago El Vértice, la población refugiada sufre más discriminación social, cultural y política que en comunidades como La Gloria, que lograron obtener un terreno propio y disfrutaban de una estructura de representación autónoma y que incluso han accedido a recursos internacionales y de ONG nacionales y extranjeras.

Quienes habitan en El Desengaño están obligados a cumplir con las tareas y cuotas que exige la población mexicana de la que forman parte, pero no son escuchados ni considerados en la toma de decisiones interna.¹³ Lo mismo sucede en la comunidad de Tierra Blanca, localizada en el municipio Comalapa, donde se integraron familias chujes, acatecas y kanjobales a una ranhería mexicana; actualmente enfrentan el mismo trato discriminatorio. En estos casos la población ha dejado de hablar su lengua, de realizar sus fiestas tradicionales y lucha por pasar desapercibida entre los mexicanos. La infraestructura con la que cuenta es producto de la migración. Algunas familias están emparentadas con las familias mam de Los Pinos, las cuales se mantuvieron algún tiempo en esta ranhería hasta que compraron su terreno en Los Pinos.

El caso de marginación más extrema que encontramos es el de la comunidad 30 de Mayo. Se trata de familias que pertenecieron a varios campamentos de refugiados, todas de origen mam. El terreno que habitan fue comprado con recursos propios, pero todavía no tienen acceso a ningún recurso ni programa estatal, no tienen servicio de agua, escuelas ni Programa Oportunidades. Han dependido de la ranhería mexicana vecina y no son reconocidos por las autoridades municipales de Frontera Comalapa.¹⁴ Por su cercanía a la frontera —está a unos cinco minutos caminando por un extravío—, algunas de las familias de la comunidad ya conocían bien la zona antes del refugio, pues trabajaban en el lado mexicano como jornaleros temporales o comerciantes. Al parecer, ninguna familia cuenta con terrenos para agricultura y no los han conseguido colectivamente tampoco. Se mantienen en una situación muy parecida a la del refugio, en la que los medios para sobrevivir y la construcción de una casa de material impecadero continúan siendo una prioridad.

¹³ Entrevista con Miguel Ordóñez, La Trinitaria, septiembre de 2007.

¹⁴ Entrevista con Julio y Mercedes Ramos, colonia 30 de Mayo, septiembre de 2007.



31. Panorámica de la comunidad 30 de Mayo, municipio Frontera Comalapa.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

A partir de este estudio, encontramos que el factor determinante en el desarrollo social y político de cada comunidad, así como el grado de discriminación que sufre la población de origen guatemalteco depende de la historia organizativa previa al refugio y durante el mismo, y del acceso que han tenido a la tierra, lo que les permite mantenerse unidos o no, organizándose de forma autónoma respecto de la población mexicana, o bien, dependiendo de ésta; o incluso, como en el caso de La Gloria, relacionándose tan estrechamente, que los mexicanos se han visto beneficiados por la infraestructura que fue obteniendo la comunidad refugiada y dependiendo de sus servicios, generando así relaciones más equitativas. Los casos contrarios son los de El Desengaño, 30 de Mayo y Tierra Blanca, que han dependido de los servicios de la población mexicana, sometiéndose incluso políticamente —en el ámbito electoral— para no confrontarse con aquellos que accedieron a venderles un sitio donde vivir.

El grado de autonomía y cohesión comunitaria ha sido determinante en la manera en que se han establecido las fronteras culturales y se han consolidado los

procesos identitarios. Para aquella población naturalizada que vive dentro de colonias mexicanas, su identidad diferenciada, su especificidad lingüística y sus prácticas culturales pueden ser motivo de burla y discriminación por parte de la población mestiza, por lo que se tiende a negarlas, tratando de evitar al máximo el uso de sus idiomas mayas y, por lo mismo, rehusándose a enseñárselos a sus hijos para evitar que éstos sean discriminados como lo han sido Karla Maldonado y sus tres hijos mexicanos.

En contraste, aquellas comunidades que lograron mayor autonomía mediante la compra de tierras y que han consolidado sus procesos de organización interna han sido capaces de lograr, por un lado, mayores derechos ciudadanos, incursionando también en la política local, y por el otro, empiezan a demandar derechos culturales, como el reconocimiento de su idioma y el apoyo gubernamental para el mantenimiento de sus tradiciones culturales. La fiesta de San Miguel, en La Gloria, y la elección de la Reina Acateca se han convertido en rituales de reafirmación étnica en los que se reivindica el uso público del Acateco y de los trajes tradicionales kanjobales, reconstruyéndose la historia de lucha y resistencia de la comunidad. Cada año, durante la coronación de la Reina Acateca, se prepara un discurso que reafirma las raíces culturales de los habitantes de La Gloria:

Hoy somos más de 3 000 habitantes mexicanos, emigrantes asimilados de este bello ejido La Gloria [...] Hoy estamos festejando un aniversario más de nuestra cultura, aunque nos cortaron nuestras ramas y quemaron nuestras hojas, pero nunca pudieron arrancar nuestras raíces. Es decir que el son es la música autóctona que alegra los corazones tristes y enfermos. Así se viste el grupo étnico acateco descendientes de los mames. Todos somos mayas, no tenemos frontera, sólo tenemos cultura y la tradición.¹⁵

La elección de la Reina Acateca ha representado para las jóvenes de La Gloria un espacio en el que su identidad cultural y su idioma son revalorados públicamente, y un reforzamiento de los vínculos comunitarios que van más allá del territorio de La Gloria. Los jóvenes migrantes regresan muchas veces a la fiesta de San Miguel, y los retornados, que viven ahora en Guatemala, cruzan de nuevo la frontera para encontrarse con sus familiares que optaron por quedarse en territorio mexicano. Al igual que la fiesta de San Francisco entre los mochós, la fiesta religiosa es un

¹⁵ Discurso leído por Alejandro Pascual y Arturo Diego, coronación de Reina Acateca, La Gloria, septiembre de 2003 (citado en Ruiz, 2007b).

espacio muy importante en la construcción de la identidad indígena y una posibilidad de transmitir a las nuevas generaciones el orgullo identitario y la importancia de las tradiciones culturales.

Relaciones interétnicas y discriminación

Una diferencia sustancial que encontré entre los indígenas fronterizos llamados “ex refugiados” y los otros pueblos indígenas de la región es que las experiencias de discriminación y exclusión no son sólo parte de la memoria histórica de las campañas de aculturación forzada de la década de 1930, sino una experiencia cotidiana que siguen viviendo ellos y sus hijos, de frente a la población mexicana, con quienes comparten el espacio comunitario o municipal.

Una constante en los testimonios recabados en las cinco comunidades de indígenas naturalizados mexicanos fue la historia de violencia verbal, discriminación y exclusión que han vivido por parte de la población mexicana. A pesar de que se reconoce la importancia de la solidaridad de las comunidades mexicanas durante la época del refugio y el apoyo material que recibieron por medio de la Comar y el ACNUR, la decisión de rechazar primero la reubicación en Campeche y Quintana Roo y, después, el retorno a Guatemala, ha tenido un alto costo para quienes optaron por quedarse en México.

Desde los desalojos violentos realizados por la Armada de México en la región de la Selva durante los programas de reubicación, hasta las invasiones y despojos por parte de campesinos mexicanos, de tierras que ya habían comprado con apoyo de la Iglesia, los indígenas “naturalizados” reconstruyen su historia reciente como una resistencia constante al rechazo de algunos sectores de la población mexicana y del propio gobierno. Los argumentos desarrollados por varios estudiosos de los pueblos mayas, de que la solidaridad entre indígenas mayas se dio de manera espontánea por tratarse de una misma zona cultural, se ven confrontados por las historias de discriminación y violencia que siguen viviendo los hijos de los ex refugiados:

Antes sí; tal vez no queríamos mucho enseñar nuestros idiomas, el Q'anjob'al y el Mam, o ellos no lo querían aprender por lo mismo, que mucho les tratan mal a ellos, como dice mi hijito, que en la primaria mucho decían que “tú sos refugiado”. Pero ya cuando antes no teníamos credencial, pero ya cuando nos dieron la carta de naturalización, y después sacamos la credencial [de elector]. Y a veces venía mi hijito muy triste y a él le caía mal cómo lo trataban por ser refugiado, aunque ya era mexicano. Porque yo soy guatemalteca, dije, pero ustedes no. Y además, yo ya soy mexicana como

ustedes, pero ustedes son mexicanos porque aquí nacieron. Y que los traten de refugiados, pues, me duele a mí también, porque ese niño no entiende el idioma, aunque habla español, no sabe decir qué significa “refugiados”, y piensa que, como se lo dicen con rechazo, que es una mala palabra. Pero yo le explico, que cualquier rato podemos refugiarnos por un huracán, por algo, de eso se trata el refugio, porque estás buscando que te den techo, dónde puedes estar, le dije, porque nadie que se va a querer morir.¹⁶

El rechazo lingüístico a los idiomas mayas Chuj, Q'anjob'al, Mam se profundizó cuando, como parte de los programas de integración, se destituyó a los promotores de educación que fueron nombrados durante el refugio y se nombraron profesores certificados dentro del programa de educación bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (SEP). A pesar de que la mayoría de los promotores de educación no tenía título de maestro, contaba con una experiencia de casi 10 años enseñando en las escuelas de los campamentos, donde la educación se daba en el idioma materno de los niños y el español se iba introduciendo a partir del tercer grado. La implementación de una educación bilingüe-bicultural había permitido una revaloración de los idiomas mayas, que seguían utilizándose en los espacios públicos y privados en las comunidades.

Con la incorporación de las escuelas a la SEP y el nombramiento de los maestros del sistema bilingüe, esta situación se transformó sustancialmente, porque el español se impuso como único idioma en el aula. Paradójicamente, como sucede en otras zonas indígenas, el sistema bilingüe ha representado una nueva estrategia de castellanización forzada, porque los maestros indígenas son enviados a zonas donde no se habla su idioma materno y deben enseñar en español. La llegada de profesores tsotsiles, tseltales o choles a comunidades chujes, mames o kanjobales no ha representado una mayor valoración de la cultura indígena y mucho menos un reforzamiento lingüístico de los idiomas locales. Lamentablemente, los propios maestros indígenas promueven actitudes discriminatorias hacia la cultura de sus estudiantes argumentando, por ejemplo, que los niños ya no deben de hablar Chuj o Q'anjoba'l “porque esos son dialectos de Guatemala”. Estas actitudes han contribuido a que los niños y sus padres empiecen a rechazar sus idiomas, como una estrategia para lograr una mejor integración con la población local, con la que muchas veces comparten la escuela y el espacio comunitario —recuérdense los casos de Los Pinos, 30 de Mayo y El Desengaño—.

En comunidades como La Gloria, donde se ha logrado una mayor autonomía porque se cuenta con un espacio territorial propio y una escuela exclusivamente

¹⁶ Entrevista con Karla Maldonado, Los Pinos, municipio La Trinitaria, septiembre de 2007.



32. Niña mam en las inmediaciones de la colonia Guadalupe Victoria.

La migración ha hecho que las niñas tengan que responsabilizarse de sus hermanos menores.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

para la colonia, las posibilidades de negociación con los maestros de la SEP han sido más amplias y se han desarrollado espacios culturales paralelos en los que se reivindica la cultura acateca y la historia del refugio como parte integral del sentido comunitario. Aun en estos casos, la falta de materiales de lectoescritura en Acateco ha dificultado el que los niños aprendan a leer y escribir en ese idioma. A la fecha, con los únicos materiales en Acateco que se cuenta son la Biblia y los Acuerdos de San Andrés traducidos por el CELALI (información de campo).

Pero la situación de mayor exclusión y discriminación que encontramos está relacionada con su falta de acceso a la tierra y los recursos comunitarios como el agua y la leña. Muchas de las comunidades de “naturalizados” se han establecido

en tierras compradas por ellos mismos, ya sea con sus propios recursos o recursos de la Iglesia o de la comunidad internacional. La mayoría de las veces, las tierras son apenas suficientes para establecer una casa y una huerta familiar, y se carece de tierras para sembrar que posibiliten la subsistencia. Paralelamente, por tratarse de comunidades pequeñas, ha sido difícil negociar con los gobiernos federales o municipales la construcción de pozos profundos; por lo tanto, en muchos casos carecen de agua suficiente para cubrir las necesidades básicas. Esta situación de precariedad económica ha obligado a los indígenas naturalizados y a sus hijos a emigrar a los Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida, dejando a mujeres, ancianos y niños a cargo de la comunidad, dependientes de las remesas que mensualmente llegan de la frontera norte.

Los que han decidido quedarse en tierras mexicanas se han visto obligados a depender de las comunidades mexicanas para obtener la leña y el agua necesaria para la supervivencia, y a contratarse como jornaleros en pésimas condiciones laborales, lo que ha llevado a algunos estudiosos de la región a denunciar la existencia de una situación neohacendaria. Al respecto, Fernando Limón describe la situación de los chujes “ex refugiados” en los siguientes términos:

Un foco rojo en esta zona es la posesión de la tierra por parte de los que fueron refugiados: tienen condiciones muy restringidas y hay unos casos de extrema urgencia. Yo empecé a hacer la interpretación de una relación neohacendaria. Te explico: había el patrón que era el dueño de la finca. En algunas comunidades donde no tienen tierra, el cacique, especie de cacique en la comunidad, tiene amarrados a los chuj que viven ahí. Y cuando empezaron a hacer olas, dijeron: “ustedes tienen que firmar una carta de que aquí están bien”. ¿Por qué? Pues porque les trabajan a ellos, porque les rentan, porque les compran. Pero tienen condiciones restringidas de movimiento. No tienen terreno dónde recoger leña, la leña, lo cotidiano. Les cobran una multa de 500 pesos si encuentran a la familia alzando leña del río. Del río, leña húmeda. Ahora ya no son finqueros o ganaderos, sino que se trata de campesinos mexicanos que establecen una nueva relación de poder y de control casi total como de las fincas, de las haciendas. Una especie de renovación del baldío neoliberal porque tienen que comprarle en su tienda, trabajan su tierra[...] una serie de cosas complicadas.¹⁷

Esta situación ha sido poco denunciada, en parte por temor a que los reclamos tensionen aún más las relaciones con los campesinos mexicanos y dificulten el acceso a servicios. El ejercicio de una ciudadanía plena sigue siendo considerado

¹⁷ Entrevista con Fernando Limón, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 2007.

como una concesión de sus vecinos o una dádiva del gobierno, por lo que no se terminan de reclamar los derechos ciudadanos que todo mexicano debe tener. La identidad estigmatizada como “refugiados” sigue marcando las relaciones interétnicas con campesinos de la zona y dificultando en muchos casos las reivindicaciones culturales y lingüísticas que tienen otros pueblos indígenas de la región.

La especificidad de la historia reciente de estos pueblos indígenas fronterizos ha marcado, pues, la manera en que se han construido y reformulado las identidades culturales; éstas se han centrado más en la construcción de un proyecto comunitario que en sus identidades como pueblos chujes, acatecos o mames. Al respecto, Verónica Ruiz señala:

[Aunque] el proyecto comunitario no implica mayor equidad y democracia al interior de las comunidades de origen guatemalteco recreadas en Chiapas, pero el interés común por “hacer comunidad” —y en este sentido, la lucha por la tierra como sustento de la nueva comunidad— son las que han dotado de unidad a sus miembros, más allá de las diferencias étnicas, religiosas políticas y de cambios socioculturales producto del refugio, la migración y el proceso de ciudadanización. Sin embargo, como ya vimos en los casos de estudio, más que una identidad basada en la lengua, las comunidades de refugiados en México están cohesionadas en torno a una pertenencia generada por el refugio que incluye a los distintos grupos culturales que las forman, y que es la identidad local o residencial. (Ruiz, 2007b: 137).

Construir alianzas o vínculos con los indígenas chujes, kanjobales, mames o jacaltecos mexicanos que llegaron con la ola migratoria del siglo XIX representa un reto para la población “naturalizada”, pues el compartir una especificidad lingüística no implica necesariamente compartir una identidad. Existen esfuerzos, aún aislados, por construir estos vínculos, como los realizados por la cooperativa de cafeticultores orgánicos de Tziscaco, pero es importante facilitar los espacios de encuentro y diálogo entre los diversos pueblos para construir o reforzar estos lazos culturales que pueden contribuir a relaciones más solidarias entre los pueblos fronterizos.

Capítulo 5 Procesos migratorios e identidades transnacionales en la frontera sur

A lo largo de todo este libro hemos visto que los procesos culturales contemporáneos de los pueblos fronterizos han estado marcados por la migración y el desarraigo. No es posible seguir describiendo las representaciones que los grupos de danza hacen de sus tradiciones culturales, como si éstas resumieran la realidad vivida en la vida cotidiana. El contexto de globalización y transnacionalización reciente vuelve necesario el que cualquier estudio sobre las culturas indígenas de México conlleve un reconocimiento de los procesos migratorios que están reconfigurando sus comunidades. Por esta razón, he decidido cerrar con un capítulo que hace una primera aproximación a los procesos migratorios en la región, así como con algunas reflexiones sobre lo que estos procesos implican para las identidades culturales.

Para entender el origen de estos procesos migratorios es importante reconocer que las comunidades mames, cakchiqueles, chujes, kanjobales, jacaltecos y mochós han sufrido en los últimos 15 años cambios acelerados en sus dinámicas sociales, producto del impacto que están teniendo en la economía campesina las políticas agrícolas neoliberales.¹

La emigración hacia el Norte, término genérico con el que se denomina tanto a la frontera norte de México como a los Estados Unidos, se ha convertido en una opción de supervivencia para miles de campesinos que han renunciado a seguir viviendo a merced de las fluctuaciones del mercado internacional del café o a la espera de un reparto agrario que nunca llega. Una parte importante de la región fronteriza del sur ha sido afectada en los últimos años por la crisis cafetalera, por las lluvias torrenciales que provocaron las tormentas tropicales Earl y Javier, en 1998, y el huracán Stan en 2005, lo que destruyó casi 50% de la producción

¹ Desde que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) en 1994, los precios de los granos básicos se han desplomado, mientras que los de la canasta básica se incrementaron 257%. Durante los dos últimos sexenios se ha permitido la entrada a México de 3 725 000 toneladas de maíz sin cobrar arancel a los Estados Unidos; así, México dejó de recibir a 429 782 000 dólares y se afectó a 3 000 000 de productores de maíz. Esto ha llevado a que 40% de las importaciones se destinen a cubrir las necesidades alimentarias, ya que los productores agrícolas mexicanos son desplazados del mercado interno.

agrícola, y también por las sequías de 1999, lo que dejó a la zona sin maíz durante dos temporadas de cosecha.

La política agraria de las últimas administraciones no ha priorizado el apoyo a la producción campesina; en cambio, ha promovido, como parte de las reformas estructurales, la apertura de las fronteras comerciales a la agricultura altamente tecnificada y subsidiada de los Estados Unidos, tras la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC). Ello ha puesto a los campesinos mexicanos en una situación de desventaja comparativa, pues su producción no puede competir con los productos subsidiados que llegan del Norte, obligando a muchos de ellos a abandonar la agricultura, sus tierras ancestrales y su comunidad para emigrar hacia el Norte.

Estos factores han influido en el proceso de descampesinización que se está dando en distintas regiones indígenas del país. En las tres subregiones de estudio, el proceso migratorio, que ya se iniciaba a cuentagotas a finales de la década de 1980, 10 años más adelante tomó un carácter masivo que ha transformado los poblados fronterizos y serranos en comunidades conformadas mayoritariamente por mujeres, viejos y niños.

Desde la década de 1980, los indígenas mames de esta región fronteriza, guiados muchas veces por indígenas guatemaltecos, fueron pioneros entre el campesinado chiapaneco en emprender el camino hacia el norte. Sin embargo, los testimonios de estas experiencias se contaban entonces como sagas de individuos audaces que eran más la excepción que la regla. Como vimos en el capítulo segundo, en esta década, la Iglesia católica, adelantándose a las dimensiones que este fenómeno tomaría, empezó a promover la creación de cooperativas de agricultura orgánica como una estrategia para frenar la migración y resistir el modelo de desarrollo agrícola basado en los agroquímicos. La opción agroecológica les permitió a muchos indígenas fronterizos encontrar en los mercados alternativos y en el comercio justo una opción frente a la ferocidad de las reglas del libre mercado —los mejores ejemplos de este tipo de iniciativas son la cooperativa de cafeticultores orgánicos Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam) y la cooperativa Tziscaco, en la zona chuj—. Sin embargo, la mayoría de los indígenas fronterizos no ha tenido ni la tierra ni los recursos organizativos y financieros para tomar esta opción, y por diversas razones ha renunciado a la lucha agraria. De este grupo, los jóvenes han optado cada vez más por arriesgarse a trabajar como ilegales en los Estados Unidos, dejando atrás las esperanzas de buscar de manera colectiva una opción para sobrevivir.

A todo lo largo de mi recorrido de campo, desde el Soconusco hasta los Bosques de La Trinitaria, fui encontrando las señales que anuncian el éxodo hacia el Norte. En la cabecera municipal de Frontera Comalapa, los letreros de las agencias



33. Agencia de viajes en Frontera Comalapa.
Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

de viajes dan testimonio de que el Norte es ahora una parte fundamental de los imaginarios sociales de los habitantes de la Sierra. Los viajes a Tijuana cuestan 800 pesos (aproximadamente 80 dólares) y salen tres veces a la semana. Los sitios de Internet y las cabinas telefónicas se han multiplicado, reduciendo el tiempo y el espacio entre las frontera sur y la frontera norte. Hay ahora, en la cabecera municipal de Frontera Comalapa, 7 500 habitantes; 30 casas de cambio; dos bancos; dos oficinas de correos y 10 agencias de viajes. Los letreros de “viajes a Tijuana”, “viajes hacia el Norte”, me acompañan en todo el recorrido por la región. Subiendo por los caminos de la Sierra, en los parajes de El Porvenir, hay pe-

queñas chozas de madera, a punto de caerse, con grandes letreros que anuncian los días y horas de las salidas para “el Norte”. Busqué a mis amigos y muchos ya no estaban, se habían enganchado con algún “coyote” guatemalteco o con alguna de las múltiples “agencias de viajes” que los acercan a la frontera norte. Otros se quedaron a cuidar a los nietos, mientras que las hijas jóvenes se fueron en grupo a probar fortuna. Pero las historias de estos cruces de fronteras no son siempre de éxitos; a veces hay mucho dolor en las experiencias compartidas.

Distintas experiencias migratorias

Los indígenas de nuestra región de estudio, cruzadores de fronteras por excelencia, se han arriesgado una vez más a cruzar los límites nacionales, esta vez hacia los Estados Unidos. Los testimonios de los que partieron en las primeras olas migratorias de finales de los años ochenta cuentan que el viaje se hacía con el apoyo de amigos

y conocidos guatemaltecos, muchos de ellos hablantes de Mam y Q'anjoba'l, que establecieron las primeras rutas migratorias hacia la costa este de los Estados Unidos, sobre todo a los estados de Carolina del Norte, Carolina del Sur y Florida.² Con el tiempo, los migrantes guatemaltecos se fueron especializando como "coyotes" y el costo por llevar a los campesinos mexicanos hasta la frontera norte y ayudarlos a cruzar de manera ilegal fue subiendo hasta 30 000 o 50 000 pesos (entre 3 000 y 5 000 dólares).

Los testimonios recabados en la región de la Sierra hablan de un nuevo tipo de "enganchador". Éste contrata trabajadores por periodos de tres meses y los transporta en autobuses de manera ilegal hasta los Estados Unidos, con el compromiso de regresarlos a sus lugares de origen una vez finalizado el periodo del contrato. No se cuenta, a la fecha, con datos exactos sobre la migración desde la región fronteriza, pero un estudio preliminar, realizado por Daniel Villafuerte y María del Carmen García, señala que cada 15 días se transportan alrededor de 400 personas de la región a la frontera norte y se estima que alrededor de 10 000 habitantes ya han emigrado al norte de México o a los Estados Unidos, lo que representa cerca de 22% de la población económicamente activa (PEA) (Villafuerte y García Aguilar, 2006: 91-92).

Fuentes periodísticas hablan de que cerca de 50 000 chiapanecos emigran anualmente a los Estados Unidos y el fruto de las remesas enviadas por estos trabajadores a sus familias se estima en 380 000 000 de dólares al año, lo que representa 45% del producto interno bruto (PIB).³

En las siguientes secciones, las historias migratorias de dos "cruzadores de fronteras" nos muestran cómo estas nuevas dinámicas económicas y sociales impactan la vida cotidiana de los indígenas fronterizos y crean una nueva realidad transnacional, en la que hombres y mujeres viven de manera distinta el "sueño americano".

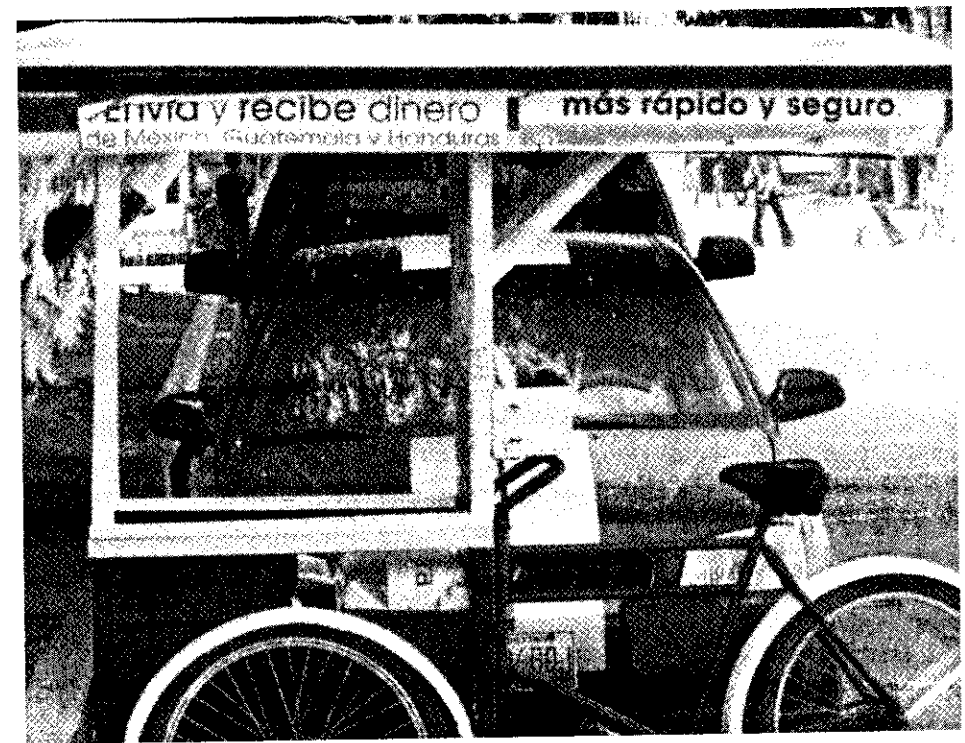
Emigrando en 1989: don Gerardo y las redes de solidaridad

El ejido Horizontes es uno de los pocos poblados de Mazapa de Madero donde aún existen hablantes de Mam. Se trata de un caserío aislado, sin vías de comunicación que lo unan con la cabecera municipal. De la carretera fronteriza que pasa por Mazapa hay que caminar dos horas cuesta arriba para llegar al asentamiento. Llegué allí por primera vez en 1993, en busca de don Petronilo, antes representante

² Entrevista con J. L., migrante mam a Carolina del Norte, ejido Horizontes, municipio Mazapa de Madero, 7 de enero de 1990.

³ Periódico *Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 24 de diciembre de 2003, p. 7.

del Consejo Supremo Mam, reconocido en la región por su conocimiento de las historias y tradiciones de los "antiguos". Al llegar a su casa encontré un ambiente de fiesta pues estaba de visita su sobrino Gerardo, quien había regresado de los Estados Unidos después de un año de trabajar en Carolina del Norte. Todo el mundo quería ver los aparatos electrónicos que había traído del "otro lado" y escuchar las aventuras de don Gerardo en el Norte. Comenzó así una larga tarde de charla en la que las historias del presente se intercalaron con las memorias del pasado. A las historias sobre la vida en la finca y los tiempos de la Ley del Gobierno que prohibió el Mam y quemó los trajes, contadas por don Petronilo (Hernández Castillo, 2001a: 41-68), se unía la voz de don Gerardo, que hablaba de su experiencia en las fincas de Carolina del Norte.



34. "Casa de cambio móvil", en Ciudad Hidalgo.

Las empresas privadas para recibir remesas abundan en toda la región fronteriza.

Fotografía: Richard Cisneros.

Con dos hectáreas de milpa y seis hijos que mantener, don Gerardo decidió en 1988 que tenía que buscar otra fuente de trabajo fuera del ejido. Emigró primero a Tecate, Baja California, donde tenía un pariente, pero la diferencia de sueldos era mínima frente a lo que se pagaba en el Soconusco, y no compensaba el calor ni la lejanía de la familia. Por eso decidió ir más lejos y aceptar la invitación de un pariente, “su primo” de Guatemala, a los “Estados”. En ese entonces el viaje se hacía por autobús a la ciudad de México y luego por tren hasta Benjamín Hill, Sonora, donde se contactaba a los “coyotes” que los ayudaban a cruzar por el desierto. Don Gerardo nos cuenta con orgullo de los peligros que pasó durante los dos días que caminó a pie por el desierto de Arizona hasta llegar a San Miguel de los Indios, donde otro amigo “chapín” (término usado localmente para referirse a los guatemaltecos), también pariente de su primo, los conectó con un enganchador, quien, en un *container*, los llevó hasta Carolina del Norte. ¿Cuál fue su sorpresa cuando, al llegar a la finca Warsow (Varsovia), se vio rodeado por hablantes de Mam, “chapines” todos, que desde hacía varios años se habían convertido en la principal mano de obra de las fincas hortícolas de la región? Las redes de familiares y amigos han llevado a este sector de la población mam muy lejos de la frontera y lejos también del hostigamiento de la “migra”. Los sueldos de cinco dólares la hora en la cosecha de calabaza, repollo, pepino y tomate, son bajos para los Estados Unidos, pero muy altos para quienes estaban acostumbrados a ganar eso mismo por el jornal de ocho horas en las fincas chiapanecas. Don Gerardo se detuvo en la descripción de sus condiciones de vida en la finca Varsovia, nada que ver con las experiencias de don Petronilo en las gallerías de las fincas del Soconusco. En “el otro lado”, cada uno tiene su cuarto amueblado, con baño y electricidad; los que emigran en familia pueden obtener hasta dos cuartos y todo lo proporciona el patrón. Llama la atención, en especial, el ambiente de solidaridad que describe entre los trabajadores de la finca y el reencuentro con la identidad mam en el nuevo cruce de frontera:

Desde que llegué me sorprendió que hubiera tanto “idiomista”⁴ por allá, puro “chapín” de aquí de San Marcos y de Huehue (departamentos de Guatemala), pero allá todos éramos lo mismo, no había diferencia (*sic*). Luego luego me explicaron dónde comprar comida, cómo podía hablar más barato a México, con unas tarjetas que por cinco dólares nos dan hasta dos horas. Al principio, cuando hablaban entre ellos lo hacían en Mam; yo me quedaba silencio y ellos pensaban que no les entendía; me daba pena no pronunciar bien. Pero poco a poco me fui animando, como que se me vinieron las

⁴ Término usado para referirse a quienes hablan algún idioma indígena.

palabras de mi abuelo, cuando éramos chiquitos y nos hablaba en Tokiol. Lo que no hice con el tío Petronilo, lo hice del otro lado, con mis compadres chapines. Ahora ya bromeo con ellos en Tokiol y nadie dice soy de guatemalteco o soy de mexicano, somos la misma gente y nos apoyamos.⁵

Nos contó también de todo lo que se podía comprar en Estados Unidos, de los grandes centros comerciales, de los altos edificios, de las *freeways* donde los carros andan a toda velocidad. Los jóvenes no paraban de preguntar, de comentar, de elogiar el valor de Gerardo. Sus narraciones son historias de éxito que se ven confirmadas por los nuevos techos de lámina de su casa y la grabadora con bocinas gigantes que escuchan sus hijos. Para el año 2007, 35 de los 73 ejidatarios de Horizontes se encontraban ya en Carolina del Norte.

Emigrando en 2004: Flori y las redes de traficantes

La casa de don Máximo y doña Julia Pérez es una parada imprescindible en mis recorridos por la Sierra. Amigos entrañables de tiempo atrás, fueron mi familia adoptiva durante los años en que viví en la zona —de 1993 a 1996— y siguen siendo unos de mis principales vínculos afectivos con la región. Don Máximo fue durante varios años representante del Consejo Supremo Cackchiquel y es uno de los hombres de conocimiento del pueblo. A él acuden los jóvenes profesores indígenas cuando están preparando sus exámenes para ingresar al sistema bilingüe de educación. Al llegar a su casa noté un silencio raro que contrastaba con el bullicio permanente de los tiempos en que los siete hijos vivían en Mazapa. Los viejos se habían quedado solos, cuidando a Dennis, la nieta-hija a quien adoptaron cuando la hija mayor se fue a la capital a trabajar como sirvienta. Me contaron con tristeza cómo sus hijos se han ido, uno a uno, a buscar fortuna a las ciudades, y me compartieron su preocupación sobre el futuro de la milpa y el cafetal, cuando don Máximo, quien ya tiene 70 años, no pueda trabajarlos más. Sólo la hija menor se casó y trabaja como profesora bilingüe en el municipio; del resto, cuatro están en Cancún, y una, la más audaz de todos, tiene seis meses en los Estados Unidos. Ella es la que más les preocupa a sus padres; siempre fue la rebelde de la familia, y en un acto de rebeldía más, se marchó con otras tres amigas para el Norte. El viaje empezó como una aventura de adolescente y se convirtió en una pesadilla que doña Julia me relata, para sorpresa de don Máximo, quien hasta ese día desconocía los sufrimientos de

⁵ Entrevista con G. C., ejido Horizontes, mayo de 1993.

su hija, pues su esposa había optado por evitarle la preocupación; finalmente, ahora que los peligros han pasado, comparte con su esposo y conmigo lo narrado por su hija telefónicamente, en una de sus llamadas quincenales a la caseta más cercana.

Flori y sus amigas se “engancharon” con un pollero desconocido que llegó a la zona buscando muchachas que quisieran trabajar cocinando para los trabajadores agrícolas de una finca estadounidense de la Costa Este. El cruzar la frontera con un trabajo asegurado hacía la oferta muy tentadora para las jovencitas con estudios de secundaria, pero desempleadas y con pocos deseos de casarse y seguir los caminos de sus madres. Llegando a los Estados Unidos, en algún lugar del estado de Nueva York, el “pollero” las encerró durante varios días en una casa e intentó abusar sexualmente de ellas —doña Julia piensa que tal vez lo hizo, pero que su hija prefiere ocultarlo—. Tras varios días de encierro, una de ellas logró escapar y hablarle a un pariente que trabajaba en una finca de Carolina del Norte. El pariente tardó aún dos días en llegar a liberar a las otras dos jovencitas. Cuando enfrentó al “pollero”, éste le pidió un pago de 1 000 dólares por cada una de ellas, bajo amenaza de que si no pagaba el costo de la libertad de las muchachas, ellas, junto con el pariente, serían entregados a la “migra” y expulsados del país. Entre amigos de la Sierra se juntó el dinero y las dos muchachas fueron “compradas” al “pollero” y llevadas a un lugar seguro mientras se recuperaban del susto. Flori consiguió después trabajo en la pizca de la fresa y sigue en los Estados Unidos, pero la experiencia de esas primeras semanas en Nueva York ha marcado su vida. Doña Julia comenta que hasta el tono de voz le ha cambiado y que al hablar con ella siempre siente una tristeza rara que no puede descifrar.

Las llamadas dominicales de sus hijas y, recientemente, las notas por Internet, se han convertido para doña Julia en un símbolo de que siguen siendo familia, de que su comunidad se ha extendido más allá de las fronteras nacionales.

Las experiencias contrastadas de don Gerardo y de Flori son sólo un ejemplo de las complejidades del fenómeno migratorio en la región fronteriza, en el que el género, la generación y las redes de relaciones mediante las cuales se emigra marcan la manera en que se accede o no al “sueño americano”. Ambas experiencias se pueden dar simultáneamente, aunque cada vez es más difícil llegar al Norte mediante redes de familiares y amigos, pues el monopolio de los “coyotes” se empieza a extender por toda la Sierra. Las redes de tráfico ilegal de trabajadores se han vuelto más complejas en su organización y estilos de trabajo. Éstas se han convertido en bandas de traficantes de migrantes que, según información del Instituto Nacional de Migración (INM), poseen instrumentos y maquinaria sofisticada para falsificar documentos, con estructuras clandestinas que no permiten ubicar a quienes las controlan y financian.



35. Cruce ilegal de personas en el río Suchiate en las inmediaciones del puerto fronterizo oficial de Ciudad Hidalgo. Fotografía. Richard Cisneros.

Esta institución reportó en 2004 la existencia de 52 de estas redes funcionando en territorio chiapaneco.⁶

Otro estudio reciente, elaborado por la Cámara de Diputados de la República y difundido por los medios de prensa, habla de la existencia de una empresa transnacional conocida como la Gringo Coyote Company, que mueve alrededor de 8 000 000 000 de dólares anuales.⁷ Estas mismas fuentes señalan que esta empresa está funcionando actualmente en territorio chiapaneco como traficante de trabajadores ilegales y contratistas para empresas agroindustriales de los Estados Unidos.

Es difícil, en la investigación académica, establecer el vínculo entre las redes de narcotráfico y las redes de tráfico de personas hacia los Estados Unidos, pero informes de derechos humanos presentados por la Diócesis de Saltillo. Afirman que “los municipios de la frontera sur mexicana han sido cooptados por el crimen organizado, más específicamente por los Zetas. Las instituciones federales, estatales y municipales se encuentran involucradas en crímenes como el secuestro, y la violencia del narco está afectando cada día a los migrantes pobres que pasan por la región”.⁸

La presencia de la organización criminal de los Zetas en la frontera entre Chiapas y Guatemala también fue mencionada en tres informes diplomáticos de la Embajada de los Estados Unidos en Guatemala; dichos documentos se filtraron

⁶ Boletín *Chiapas al Día*, núm. 406, CIEPAC, 20 de abril de 2004.

⁷ Periódico *Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1º de marzo de 2004, p. A4.

⁸ Sexto informe sobre la situación de los derechos humanos de las personas migrantes en tránsito por México, 2010; p. 35.

a través de la página Web de *Wikileaks* y fueron publicados por *La Jornada* en un artículo de Blanche Pietrich.⁹ Este informe afirma que los Zetas tienen el control de los corredores fronterizos entre Guatemala y México desde 2007, traficando indistintamente con drogas e inmigrantes ilegales.

Esta información me hizo considerar si el secuestro de Flori y de las otras mujeres de la Sierra Madre estaría relacionado con el tráfico del crimen organizado en la región.

En julio de 2007, la organización End Child Prostitution Child Pornography and Trafficking of Children for Sexual Purposes (ECPAT) mencionó a la ciudad de Tapachula como centro de operaciones de las redes de prostitución infantil, reportando que 21 000 mujeres trabajan en bares y prostíbulos en esa ciudad, la más grande e importante de la región fronteriza chiapaneca. Según este reporte, 98% de estas mujeres tiene entre 15 y 17 años de edad.¹⁰

En entrevista informal, el padre Flor María Rigoni, director de la Casa del Migrante en Tapachula, narró la experiencia de varias jóvenes menores de edad que han llegado a ese centro después de escapar de las redes del tráfico de mujeres que tienen su centro de actividades en las inmediaciones de Frontera Comalapa.¹¹ Este proyecto fundado por los misioneros scalabrinianos se ha convertido en un centro de refugio para hombres y mujeres centroamericanos que pasan por la región rumbo al Norte. Ahí pueden descansar y recibir alimentación y hospedaje hasta por cinco días. Como parte de los programas de promoción de derechos que desarrolla esta institución se han empezado a dar cursos sobre los derechos de los migrantes y, de manera más específica, los derechos de las mujeres, pues según reportes de la Red de Casas del Migrante Scalabrini, las jóvenes menores de edad son un grupo vulnerable en crecimiento dentro de los flujos migratorios.

Los informes de derechos humanos y los testimonios compartidos por el padre Flor María Rigoni ponen en evidencia que las experiencias de transnacionalización deben ser contextualizadas dentro de los procesos más amplios de violencia estructural, física y simbólica que caracterizan los flujos migratorios de sur a norte. Esta violencia está afectando de manera específica a las mujeres indígenas; por lo tanto, no podemos celebrar de manera acrítica la reconfiguración de las identidades culturales transnacionales, sin reconocer la existencia este contexto de desigualdad y violencia.

⁹ Periódico *La Jornada*, 13 de febrero de 2011.

¹⁰ *Cir. Pos.* Enlace, 2010.

¹¹ (Comunicación personal, 12 abril de 2011).



36. Doña Pina Robledo con su nieto, en El Porvenir.

La crianza de los niños está quedando a cargo de las abuelas a raíz del aumento de la emigración femenina en la región.

Fotografía: Rosalva Aída Hernández Castillo.

La transnacionalización de los indígenas fronterizos

En el caso de don Máximo y su esposa es evidente que la migración está cambiando las vidas, no sólo de quienes se han ido, sino también de los que se han quedado. Hoy muchas mujeres son obligadas a convertirse en cabezas de familia, y en muchos casos, a abandonar los papeles de género tradicionales “socialmente aceptados” en la región. Los abuelos, por su parte, al encargarse de los nietos mientras sus hijos e hijas se establecen en el Norte, han vuelto a ser padres; las organizaciones indíge-

nas y campesinas han visto mermada la participación de sus afiliados porque un gran número de ellos se ha ido a los Estados Unidos. Incluso el paisaje de las tres subregiones está cambiando: las casas de material y las antenas parabólicas son ahora mucho más abundantes que en el pasado. El significado de estos cambios en los planos identitario, económico y político, para los hombres y mujeres indígenas fronterizos, es aún una asignatura pendiente en las ciencias sociales.¹²

Sin embargo, los estudios realizados en otras regiones indígenas de México, principalmente entre los mixtecos oaxaqueños (Kearney, 1996; Besserer, 2006) han puesto en evidencia las falacias del paradigma de la modernización capitalista que analizaba la migración desde una perspectiva bipolar, con énfasis en la tendencia a la desvinculación de los migrantes de sus regiones de origen y su integración a la sociedad receptora. Los estudios de las que han sido llamadas comunidades “desterritorializadas” (Glick Schiller *et al.*, 1992) destacan los vínculos que los migrantes tienen con sus familias, comunidades y tradiciones, más allá de los Estados-nación a los que han emigrado. Estos cambios en la perspectiva del análisis de la migración, que se dan sobre todo a principios de la década de 1990, invitan a ampliar nuestras perspectivas de comunidad y romper con el vínculo entre identidad y territorio para explorar la manera en que se construye un sentido de pertenencia desterritorializado, muchas veces mediante afiliaciones multilocales (Basch *et al.*, 1994; Glick Schiller *et al.*, 1992; Rouse, 1991).

En el último decenio ha habido un importante desarrollo teórico que cuestiona el vínculo entre cultura y *lugar*. Bajo la influencia del trabajo seminal de Arjun Appadurai (1990; 1996) se ha desarrollado el concepto de “translocalidad” para referir los diversos procesos mediante los cuales la localización o el anclaje territorial de la identidad y la comunidad son problematizados por prácticas y relaciones que reconstituyen la comunidad —y sus prácticas políticas— en espacios que están más allá de las fronteras de un territorio fijo.

El concepto “translocalidad” también propone romper las limitaciones conceptuales establecidas por la dicotomía teórica global-local. Desde estas perspectivas, el marco teórico “translocal” confronta las representaciones de lo local como estático e inmutable, enraizado en un territorio definido, poniendo énfasis en los

¹² Aparte de los artículos preliminares de Villafuerte y García (2006) y Villafuerte (2004), cuento con el trabajo reciente de Verónica Ruiz Lagier (2007a; 2007b) sobre las identidades juveniles de los migrantes en las comunidades de indígenas “ex refugiados”. En cuanto a otras regiones indígenas en el estado, está el trabajo testimonial de Salvador Guzmán López sobre la experiencia de los indígenas tsotsiles en California, escrito con apoyo de Jan Rus (Rus y Guzmán López, 1996) y un trabajo inédito de Jan y Diana Rus (2007).

procesos de negociación y apropiación de los discursos globales en el desarrollo de representaciones híbridas que se construyen en los intersticios de lo global y lo local (Ayora-Díaz, 2007).

No obstante, el vínculo entre lugar y cultura y la dicotomía global-local han sido ampliamente cuestionados por estos desarrollos teóricos. Existe una tendencia a analizar, como un proceso continuo de autodefinición, incluso aquellas identidades que se reconocen como desterritorializadas. Con la historia y la etnografía de los pueblos fronterizos que aquí presento, intento romper con estas narrativas lineales porque, de hecho, los pueblos indígenas fronterizos han reivindicado sus identidades étnicas en ciertos contextos históricos y en otros las han negado, forzados o voluntariamente, autoidentificándose sólo como campesinos. Sus identidades, cambiantes y contextuales, se han traslapado con otras identidades religiosas, comunitarias y nacionales.

En el caso de la población mam, chuj, kanjobal y jacalteca de Chiapas, la utilidad de estas propuestas teórico-metodológicas resulta aún más evidente que en otras regiones indígenas, porque sus identidades culturales han estado históricamente marcadas por las experiencias migratorias —de Guatemala a México, a finales del siglo xix, en la década de 1980, y a distintas regiones del estado durante todo el siglo xx—. El sentido de pertenencia a una comunidad imaginada ha estado más vinculado a la memoria histórica que al territorio, de tal modo que el abandono de sus comunidades en la frontera sur y la migración a las fincas de Carolina del Norte pueden ser una historia más que contar en la reconstrucción de las narrativas de pertenencia que se siguen socializando en las reuniones familiares o en los programas de radio que se transmiten semanalmente en *La Voz de la Frontera Sur* (Gutiérrez Alfonso, 1996). De igual manera, las afiliaciones multilocales que los indígenas fronterizos pueden desarrollar al mantener sus vínculos familiares y sociales con sus comunidades de origen mediante las nuevas tecnologías de comunicación, a la vez que construyen nuevas comunidades en el espacio compartido con los trabajadores “chapines” en Estados Unidos, tiene como antecedente también la formación de identidades múltiples: aquellas que les permitían reivindicarse como campesinos, indígenas o Testigos de Jehová de manera indistinta, dependiendo el contexto.

Quizá los avances de las tecnologías de comunicación permitan que los vínculos entre las distintas localidades sean más intensos (Smith y Guarnizo, 1998) que aquellos que en el pasado se establecieron entre las regiones fronterizas chiapanecas y los Cuchumatanes guatemaltecos; sin embargo, la comunidad transnacional no es para los indígenas fronterizos una experiencia nueva, a pesar de la violencia de los programas integracionistas del Estado mexicano. La “comunidad imaginaria”

(Anderson, 1983) ha incluido también a los hablantes de Mam, Chuj, Q'anjoba'l y Jakalteko que quedaron del otro lado de la frontera. Paradójicamente, los procesos de globalización económica, más que anular sus identidades culturales, los han llevado a reencontrarse con sus hermanos "chapines" a miles de kilómetros de sus comunidades de origen; para algunos de ellos, esto ha representado un regreso a su identidad indígena y un rascar en la memoria el idioma materno que los programas integracionistas del Estado mexicano intentaron destruir.



37. Las casetas telefónicas y los centros de internet se han multiplicado en todas las comunidades fronterizas a raíz del incremento de la migración.

Fotografía: Richard Cisneros.

Las etnografías multilocales recientes nos hablan de cómo estas nuevas redes han formado "comunidades transnacionales" en las que las personas tienen una doble vida: "los participantes son generalmente bilingües y se mueven fácilmente entre diferentes culturas, frecuentemente manteniendo casas en dos países y manteniendo intereses económicos, políticos y culturales que requieren su presencia en ambos" (Portes, 1995: 812). [La traducción es mía.] No está claro aún hasta qué punto las segundas y terceras generaciones de indígenas fronterizos migrantes mantendrán esta doble vida, pero lo que es claro es que el proceso de homogeneización cultural que anunciaban las perspectivas más apocalípticas de la globalización no parece ser una realidad inmediata para estos "cruzadores de fronteras" por excelencia.

Pero la persistencia de las identidades colectivas dentro del proceso de globalización no implica necesariamente que se trate de identidades antisistémicas y contestatarias. Algunos autores, como Zygmunt Bauman (2001), plantean que la regeneración de las identidades está vinculada con la actual fase de mundialización del capital, y que se trata de una respuesta a la individualización exacerbada que sufren las sociedades industrializadas. Al respecto, señala que estas identidades que se reinventan en el marco del proceso de globalización: "no son contrarias a la tendencia globalizadora, ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas" (Bauman, 2001: 174).

Es difícil anunciar el futuro que tendrán las identidades mames, chujes, kanjobales, jacaltecas y mochós en el nuevo contexto transnacional, y en un sentido más amplio, las identidades panmayas que se están formando de Los Ángeles a Guatemala, pasando por Chiapas y Yucatán. Pero otras experiencias de migración indígena nos muestran que no siempre estas identidades le "engrasan las ruedas al capital", sino que muchas veces le ponen obstáculos que dificultan su capacidad de extraer ganancia y de promover formas homogeneizadoras de consumo. Las experiencias de las organizaciones transnacionales de migrantes indígenas descritas por Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004) nos muestran un escenario bastante alentador en el que la globalización de la solidaridad desde abajo ha permitido a indígenas de distintas regiones de México y Centroamérica construir frentes comunes para demandar derechos laborales, luchar por mejores condiciones de trabajo y por reformas migratorias que les reconozcan la plena ciudadanía.

Respecto a las experiencias de tráfico de mujeres y violencia sexual y doméstica, las mujeres indígenas migrantes han empezado a crear espacios propios y a reflexionar sobre sus derechos específicos como mujeres y como indígenas. Se trata de una lucha en muchos frentes, pues, al sexismo y racismo de la sociedad estadounidense se añade la lucha contra el machismo y la exclusión que viven

dentro de sus propias organizaciones, barrios y comunidades transnacionales (Artía, 2008; Maldonado y Artía, 2004; Velásquez, 2004).

Los casos como el de Flori se siguen presentando, pero el silencio se ha empezado a romper mediante publicaciones,¹³ programas de radio¹⁴ y formación de redes transnacionales de mujeres indígenas que difunden y promueven los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de sus pueblos (Blackwell, 2006).

La capacidad emancipatoria o regulatoria,¹⁵ que tengan las identidades indígenas en el contexto transnacional dependerá mucho de la experiencia organizativa previa que tengan los migrantes y del tejido social que exista en la región de origen y de destino. Una perspectiva esperanzadora de los procesos de reconfiguración de las identidades culturales en el contexto transnacional nos dice que no se trata de “nuevos engranes en las ruedas del capital”, sino que la larga historia de lucha campesina e indígena es parte del capital cultural que los indígenas fronterizos están llevando a la costa este de los Estados Unidos y que va a marcar las maneras en que ellos reconstituyan su comunidad en la aldea global.

Conclusiones.

Hacia una nueva relación entre el Estado y los indígenas

Como señalaba en la introducción de este libro en torno a las identidades culturales de los pueblos fronterizos, mis objetivos han sido ubicar algunas de las especificidades culturales de estos pueblos con base en sus propias voces y experiencias; distinguir algunos problemas en el contenido y la forma que han tenido hasta ahora los programas indigenistas y de “rescate cultural” elaborados por los organismos educativos y culturales.

En lo que respecta a los debates teóricos sobre las identidades indígenas, considero que estas experiencias fronterizas translocales nos dan muchos elementos para reflexionar críticamente sobre cualquier iniciativa de organización política o de políticas públicas, que parta de visiones prescriptivas y esencialistas de la identidad. La historia reciente de los pueblos mames, chujes, kanjobales, mochós, jacaltecos y cackchiqueles, analizada en este libro, nos demuestra una vez más que las formas diversas en que los actores sociales imaginan sus identidades y las reivindican como motivo de movilización política, depende mucho de sus historias personales y organizativas, y que reificar con mi trabajo académico a unas identidades como más auténticas o más emancipatorias que otras puede alimentar nuevas exclusiones. Algunos las imaginan y reivindican como identidades milenarias vinculadas a la tierra y al territorio; y otros, sin embargo, las reconstruyen como identidades híbridas, abiertas al cambio y con afiliaciones diversas, como lo vimos a lo largo de este libro. Si con nuestro trabajo académico volvemos normativas cualquiera de estas perspectivas, estamos silenciando y colonizando las experiencias de quienes reivindican ya sea la identidad indígena, la identidad campesina o la identidad comunitaria.

Si bien los discursos oficiales en torno al “ser indígena” han influido en la manera en que se construyen las autodefiniciones, no siempre estas definiciones prescriptivas han sido recibidas acríticamente. Las construcciones analíticas de “lo indígena” en los discursos del poder han sido contestadas de maneras diversas y contradictorias por los indígenas migrantes en los Estados Unidos, por los indígenas mames que construyen su proyecto autonómico en Pavencul; por las coaliciones de indígenas y mestizos que participan en los movimientos de agricultura orgánica; por las mujeres indígenas organizadas que empiezan a reivindicar sus

¹³ Véase *Latina, Laotian, Hmong and Mixtec Women: One Story*, Voice of the Valley News Feature, 2003.

¹⁴ Varias de las estaciones de radio indígenas han abierto espacios especiales para programas sobre mujeres. Para una lista de estaciones de radio con espacios para migrantes indígenas o de migrantes indígenas, véase <http://www.nativenetworks.si.edu/Eng/yellow/radio_orgs.htm>.

¹⁵ Retomo los conceptos de emancipatorio y regulatorio del análisis de Boaventura de Sousa Santos (1998), quien los aplica a los efectos de resistencia o reproducción de los sistemas de poder que puede tener la globalización del derecho. En el mismo sentido, la politización de las identidades culturales puede tener efectos regulatorios o emancipatorios dependiendo el contexto histórico en que estos procesos se den.

derechos; en todos estos casos, encontramos ejemplos de definiciones no esencialistas e incluyentes de lo que se entiende por “ser indígena”. El fantasma del “fundamentalismo cultural” no debe llevarnos a descalificar *a priori* las luchas políticas de aquellos actores sociales que han encontrado en la identidad indígena y en el rescate y reformulación de sus “tradiciones culturales” un asidero para imaginarse en el mundo y confrontar el impulso homogeneizador de la globalización económica. En las tres subregiones en las que desarrollé la investigación para este libro, fue evidente el proceso de pauperización que están viviendo las comunidades indígenas y el creciente abandono de la agricultura como opción de supervivencia. La apertura comercial que ha implicado el Tratado de Libre Comercio (TLC) y la desaparición de los programas de apoyo a la producción agrícola con las reformas estructurales han llevado a una crisis de la producción campesina, sobre todo en lo que respecta a los granos básicos. Paradójicamente, los indígenas mexicanos, considerados “los hombres y mujeres del maíz”, consumen ahora más maíz importado de los Estados Unidos que producido en territorio nacional: 2 800 000 toneladas de maíz están entrando a México anualmente procedentes de los Estados Unidos, libres de aranceles, mientras que 2 700 000 de productores, de los que dependen 18 000 000 de consumidores, están siendo golpeados por esta apertura comercial.

Aunque reconozco que no ha sido responsabilidad de las instancias para el desarrollo de los pueblos indígenas, como la CDI, el promover las reformas estructurales que tienen actualmente al campo mexicano y las comunidades indígenas en una profunda crisis de sustentabilidad y que han dejado a millones de campesinos sin opciones de supervivencia, es importante que en cualquier reflexión sobre las políticas públicas dirigidas a pueblos indígenas reconozcamos las limitaciones que este contexto crea para la implementación de cualquier programa que se proponga el reconocimiento de los derechos culturales de dichos pueblos.

Partiendo de la crítica que he desarrollado en el capítulo teórico sobre el multiculturalismo neoliberal y la necesidad de concebir las políticas del reconocimiento cultural como necesariamente vinculadas a la redistribución económica, considero importante reiterar que cualquier política que se proponga fortalecer o apoyar la promoción de las culturas indígenas debe de tomar en cuenta que éstas sólo se pueden desarrollar en el contexto de una vida digna en la que las necesidades básicas estén satisfechas. Esto, que parece sentido común, se pasa por alto cuando se crean instancias para el desarrollo de los pueblos indígenas, las que, además, no tienen ninguna incidencia o capacidad de decisión en los espacios de gobierno en los que se hacen las políticas económicas y los programas agrarios que impactan las condiciones materiales en las que se desarrollan sus vidas. A partir de las últimas dos administraciones, ni siquiera se cuenta con un presupuesto propio para la imple-

mentación de programas de desarrollo económico; los Centros Coordinadores Indigenistas han desaparecido, para convertirse en sedes locales de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, desde donde se realizan tareas de asesoría o gestión ante las distintas instancias gubernamentales.¹

Con el interés de que este libro vaya más allá de un análisis reflexivo sobre la realidad de los pueblos indígenas de la frontera sur y sea útil a organismos gubernamentales y no gubernamentales que trabajan con esta población, así como a las mismas organizaciones indígenas que han tomado en sus manos los proyectos culturales y económicos, me atrevo a presentar algunas propuestas que surgen de la sistematización de las voces y experiencias de los habitantes de esta región en torno a los problemas que enfrentan en el México contemporáneo los pueblos indígenas mam, mochó, cackchiquel, jacalteco-popti', kanjobal-acateco y chuj.

1. *Hacer realidad el derecho a la consulta previa libre e informada para la implementación de proyectos.* Entre los problemas analizados en este libro, está la puesta en práctica de políticas de desarrollo comunitario y promoción cultural, que han sido pensadas y planeadas en el escritorio, sin la participación de los actores sociales a quienes estos programas van dirigidos y sin un conocimiento profundo de la realidad en la que se pretende incidir. En este sentido, es importante que se tomen en cuenta los compromisos que el Estado mexicano ha establecido como signatario, tanto del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, como de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, donde se establece que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar prioridades y estrategias para el desarrollo [y que] los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados, por conducto de sus propias instituciones representativas, a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte sus tierras o territorios y otros recursos (Artículo 32, incisos 1 y 2).

Para evitar los errores que se cometieron al establecerse el Centro Coordinador Mam-Mochó-Cackchiquel, descritos en la introducción de este libro, sería necesario que se crearan los mecanismos de consulta para que los pueblos indígenas fronterizos participen de manera informada en la toma de decisiones en torno a programas sociales y culturales que afecten su vida.

¹ Entrevista con el director del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cackchiquel, agosto de 2007.

Un común denominador que encontré en las tres subregiones de estudio fue la tensión y competencia entre diferentes líderes comunitarios en torno a la mediación e interlocución con las instancias gubernamentales. La manera poco clara en que se toman decisiones en torno a las iniciativas que promueve el Estado y la forma selectiva en que circula la información han profundizado las diferencias de por sí existentes en toda comunidad. La creación de espacios de consulta de las propias comunidades —no sólo mediante los consejos indígenas— permitiría recuperar las voces y experiencias de los distintos sectores, sin fortalecer de manera no intencional nuevos cacicazgos indígenas a partir de las instancias de representación, las cuales muchas veces no están legitimadas por toda la población, como fue el caso de las tensiones entre jacaltecos-popti' y kanjobal-acatecos.

Estos espacios deben incluir a las mujeres, sobre todo en el contexto actual de migración, en el que son ellas las que están quedando al frente de las responsabilidades familiares y comunitarias. Se necesita desarrollar estrategias de participación que motiven a las mujeres ser parte de los cuerpos consultivos y de los gobiernos locales de sus comunidades.

2. *Campañas de sensibilización contra el racismo.* Otro común denominador que encontramos en las tres subregiones de estudio fue el racismo y la discriminación que la sociedad no indígena sigue ejerciendo sobre las comunidades indígenas. Este contexto ha influido en la estigmatización de los idiomas mayas que se hablan en la región fronteriza y en que las nuevas generaciones prefieran comunicarse exclusivamente en español. Este fenómeno se profundiza entre la población de origen guatemalteco naturalizada como mexicana y entre sus hijos, porque las identidades indígenas se han identificado con “no mexicanas” y han sido rechazadas incluso por los maestros bilingües.

Sería necesario que la CDI y las otras instancias gubernamentales que desarrollan proyectos en regiones indígenas establecieran vínculos de colaboración con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, para desarrollar campañas de sensibilización en estas regiones fronterizas, contra el racismo y la xenofobia. La promoción de los derechos culturales de los pueblos indígenas debe estar estrechamente ligada a la reflexión y combate del racismo y la discriminación cultural; por lo tanto, sería importante que paralelamente a los programas de apoyo a las “tradiciones culturales” se promovieran programas que desestigmatizaran a estas culturas en las escuelas y los medios de comunicación.

3. *Programas contra el lingüicidio.* En lo que respecta al apoyo y promoción de los idiomas indígenas de esta región fronteriza, es especialmente preocupante la situación del Mochó y el Kaqchikel o Teko, porque los hablantes son apenas medio centenar y la mayoría de ellos mayores de 50 años. Formar maestros indígenas hablantes de Chuj, Jakalteko-Popti', Q'anjoba'l, Mam, Mochó y Kaqchikel, que también se hablan en territorio guatemalteco, lo que posibilita el intercambio lingüístico y el eventual fortalecimiento de estos idiomas, los hablantes de Kaqchikel-Teko, tienen nulo contacto con los pocos habitantes de Tectitán que aún hablan el Teko, mientras que los mochós son los últimos hablantes de esa lengua que quedan en el planeta.

La responsabilidad que ha tenido el Estado mediante las campañas de castellanización y aculturación forzada en el desuso y eventual desaparición de estos idiomas, nos remite a los conceptos de glotofagia (Clavet, 2005) y lingüicidio (Skutnabb-Kangas, 2007) que han propuesto algunos lingüistas para referirse a la destrucción por medio de violencia física o simbólica de la diversidad lingüística, vinculando estos procesos al colonialismo —externo o interno— y al monolingüismo que la mentalidad colonial muchas veces conlleva, lo cual desde luego implica la supresión de unas lenguas por otras.

Semejante *ethos* monolingüe y sus secuelas son, desde luego, parte de una herencia colonial que justamente hay que desarraigar para la construcción de una sociedad más democrática e incluyente. Valores como la tolerancia, el respeto a la diferencia, la consecución de la paz y la posibilidad del mantenimiento de la diversidad lingüística y cultural, se juegan en ello. Para estos fines habría que afirmar una perspectiva que celebre el multilingüismo o, como mínimo, el bilingüismo como un recurso y una oportunidad, y en ningún sentido como un problema o dificultad (Flores Farfán, 2002).

Este proceso de desaparición de la diversidad lingüística está implicando también una desaparición de conocimientos y formas de entender el mundo que nos empobrece como proyecto civilizatorio. En este sentido, resulta urgente que la CDI incluya en sus iniciativas de apoyo a los pueblos indígenas fronterizos programas especiales de rescate lingüístico que realmente funcionen.

Para este fin, se sugiere:

- a) Formar maestros indígenas hablantes de Chuj, Jakalteko-Popti', Q'anjoba'l, Mam, Mochó y Cackchiquel, para que trabajen en sus regiones de origen.

Un primer obstáculo para el fortalecimiento de los idiomas indígenas en la región fronteriza es la manera en que funciona el sistema de educación indígena.

Como señalamos a lo largo de este libro, este sistema, dependiente de la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública (SEP), no sólo no contribuye a fortalecer el uso de los idiomas indígenas de los seis grupos lingüísticos fronterizos, sino que ha promovido su estigmatización, imponiendo el español como idioma nacional. El manejo corrupto de las plazas por parte del sindicalismo magisterial y la política oficial de no mandar a los profesores indígenas a sus regiones de origen ha contribuido a que los maestros indígenas sean los nuevos promotores de castellanización en las tres subregiones de estudio.

Sería necesario hacer una campaña de reclutamiento de hablantes jóvenes de estos idiomas indígenas y proporcionarles becas para formarse como maestros bilingües. Esto implicaría apoyarlos para obtener una formación real como docentes, pues hasta ahora los jóvenes aprenden unas cuantas palabras en Mam, Mochó, Kaqchikel y Jakalteko —el Chuj y el Q'anjob'al aún no se integran al supuesto programa de educación bilingüe—, para obtener plazas como maestros, pero en realidad no tienen un manejo profundo de la lengua.

- b) Para los idiomas Mam, Jakalteko y Kaqchikel-Teco se podrían establecer convenios con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, puesto que ésta tiene programas de formación y producción literaria en dichas lenguas mayas.

Estos convenios posibilitarían no sólo la formación de docentes realmente bilingües, sino la obtención de materiales escritos y audiovisuales en estas lenguas que permitieran contar con material de apoyo en la docencia, más allá de documentos como la Biblia y la Constitución, que son poco accesibles para niños en edad escolar.

- c) Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC). En otras regiones del país se han venido desarrollando programas exitosos de revitalización lingüística y sería importante conocer y, de ser posible, replicar estas experiencias entre la población mam, mochó, q'anjob'al, cackchiquel, jacalteca y chuj. Este es el caso del Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico promovido por José Antonio Flores Farfán (2007) entre los nahuas del Alto Balsas. A pesar de que la vitalidad lingüística del nahua no se compara con la situación de debilitamiento lingüístico de los idiomas mayas de la frontera chiapaneca, me pareció importante recuperar, en esta sección de recomendaciones, algunas de las propuestas del programa PRMDLC, pues considero que podrían dar algunas ideas sobre cómo comenzar un programa efectivo de rescate lingüístico. Es importante reconocer, sin embargo, que cualquier programa de fortalecimiento lingüístico —lo que Flores Farfán llama "ecología lingüística"— requiere diagnósticos específicos sobre el

estado que guarda cada lengua en cuestión, para perfilar las posibilidades del modelo de intervención-investigación. Esto nos permitirá dimensionar el valor de la investigación en función de cada caso concreto. Entre las recomendaciones que hace el Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico están:

Democratización del proceso de investigación. Es decir, tanto la sociedad civil como el estado deberían apoyarse en la consecución de los objetivos de revitalización y defensa del patrimonio intangible. Se trata, por ejemplo, de democratizar el proceso de investigación convirtiéndolo en intervención, como acción a favor de la diversidad lingüística y cultural. Esto se podría lograr incorporando a aquellos actores sociales que ya han manifestado su interés en el rescate lingüístico en la elaboración de un primer diagnóstico sobre el estado actual de los distintos idiomas mayas hablados en las tres subregiones.

No segregación. La mayoría de la población con la que se trabaja en un proyecto de revitalización es bilingüe. Se trata de fomentar una mentalidad inter y multicultural, aun cuando se tengan distintos acentos intraculturales. Se persigue la dialogicidad entre las poblaciones de orígenes étnicos distintos, oponiéndose a su segregación. En este sentido, sería importante promover los intercambios académicos con lingüistas mayas guatemaltecos y con otros intelectuales indígenas.

No sólo desarrollar la documentación sino la recreación cultural y lingüística. Flores Farfán nos propone un modelo lúdico, no archivista ni museográfico, en el que se trabaja con una población crucial para el porvenir de las lenguas. Se propone el trabajo con niños y jóvenes dinamizando el rescate de las lenguas amenazadas en formatos y medios atractivos, de actualidad. Así, se busca introducir una visión más optimista de las lenguas a través de medios con estatus e impacto fomentando, por ejemplo, la restitución del legado ancestral con valor agregado, mediante detonadores como la animación en tecnología 3D, formatos del gusto popular infantil, como medios de punta, a su vez recobrando las epistemologías locales. Más allá de los registros videográficos que se realizaron durante agosto del año 2007, sería importante producir material de multimedia en los seis idiomas fronterizos, que pudieran cumplir la función de, por un lado, confrontar el estigma lingüístico, y por otro, despertar el interés de los jóvenes y niños en sus idiomas maternos.

La producción de materiales se realiza a partir del contenido de las epistemologías propias. La propuesta del PRMDLC busca recuperar a la vez que recrear los contenidos étnico propios en distintos formatos; multimodalmente, en forma escrita, en audio y video, de maneras por lo menos bilingües, involucrando activamente a los propios hablantes.

Se trata de desarrollar un modelo de no subordinación de las lenguas indígenas al castellano, lo cual es efectivamente la historia de la educación bilingüe, por lo menos en México. Para esto se plantea la formación de equipos interculturales en los que exista una complementariedad de habilidades, y que posibiliten el rescate de formas y contenidos locales y no únicamente la traducción de documentos como se ha realizado hasta ahora.

4. *Diálogos interinstitucionales.* Tomando en cuenta la falta de incidencia de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en las políticas públicas que afectan la vida de estos pueblos, una propuesta concreta para esta instancia gubernamental es que se construyan los espacios y canales de comunicación para informar e influir en las políticas económicas y agrarias que afectan las vidas de las comunidades indígenas. En ese sentido, sería necesario que una parte del esfuerzo de investigación que realiza actualmente la dirección de investigación no se limite a documentar y promover “tradiciones culturales” sino también a ubicar “focos rojos” en las problemáticas sociales y culturales de los pueblos indígenas, que permitan replantear las políticas públicas y los programas de desarrollo. Para lo cual sería requisito indispensable que estos trabajos tengan formatos y contenidos accesibles y que lleguen a distintas audiencias, tanto en los sectores de gobierno, como entre los propios pueblos indígenas.
5. *Iniciativas específicas para la población indígena naturalizada mexicana.* Como vimos en el capítulo cuarto, entre la población indígena más vulnerable de la región de estudio, están los mal llamados “ex refugiados”, cuyos derechos ciudadanos no terminan de reconocerse por los gobiernos locales ni por los otros campesinos mexicanos. La necesidad de regularizar el estatus migratorio de los casi 1 000 campesinos que siguen sin tener la ciudadanía mexicana² resulta prioritaria para que logren una mayor estabilidad política y social. Paralelamente, restituir a quienes han sido despojados de sus tierras legalmente adquiridas es una responsabilidad que el Estado tiene como parte de los compromisos establecidos con el ACNUR. La obtención de tierras le permitirá a este sector de la población indígena una mayor autonomía económica y política para salir de la condición de peones baldíos en que se encuentran actualmente.
6. *Campañas contra el tráfico de personas.* El reconocer a la región fronteriza de Chiapas como una zona no sólo de recepción de migrantes —como había sido

conceptualizada hasta ahora—, sino como una zona de expulsión, implica el hacer frente a las problemáticas específicas de la migración. Esto conlleva, como ya señalé, abrir las alternativas de desarrollo regional que les permitan a los indígenas fronterizos tener acceso a una vida digna sin necesidad de dejar a su familia y su comunidad. Pero mientras esto se logra, es importante promover campañas de información en las escuelas y los medios de comunicación alertando a la población indígena, y de manera más específica a las mujeres, contra el tráfico ilegal de personas que se ha empezado a desarrollar en la zona. Informar a los migrantes sobre sus derechos dentro y fuera del territorio mexicano resulta fundamental para enfrentar las continuas violaciones a los derechos humanos que se están dando por parte de las autoridades migratorias mexicanas y estadounidenses.

Más allá de estas recomendaciones puntuales, este libro tiene el propósito de escuchar y hacer eco a las voces diversas de la población indígena de la frontera sur chiapaneca, cuya existencia cultural ha sido tantas veces negada en la historia contemporánea de nuestro país. Muchas de estas voces están apuntando a que la modernidad como sistema cultural —que ha dejado fuera a una gran parte de la humanidad, incluyendo mujeres e indígenas, y que ha construido un sistema de valores y poderes mediante la negación de todo aquello que no es masculino y occidental— está en crisis y debe ser sustituido por algún tipo de proyecto alternativo. En la construcción de este proyecto alternativo, muchos indígenas han vuelto su mirada a los conocimientos que construyen como ancestrales y que les están permitiendo pensar que existen otros futuros posibles.

En los discursos y prácticas de los agricultores orgánicos chujes y mames; en las búsquedas de rescate cultural de jacaltecos y kanjobales; en los testimonios de hombres y mujeres indígenas “ex refugiados”, se encuentran elementos para la formulación de nuevas propuestas epistemológicas y políticas que podrían ser de utilidad para replantear las definiciones académicas de “lo indígena” desde visiones no prescriptivas.

Las críticas a las perspectivas puristas de las identidades culturales desarrolladas en este libro son un llamado a reflexionar sobre la construcción de lo indígena; no para desechar el concepto como herramienta analítica ni para deslegitimar las luchas de las organizaciones indígenas, sino para aportar, con nuestra labor como académicos, a la construcción de definiciones más incluyentes de la cultura y la identidad.

² Entrevista con Edith Kauffer, especialista en la experiencia del refugio e investigadora del CIESAS, agosto de 2007.

Bibliografía

- Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala
2003 *Spaxti'al-Slolonelal Chuj*, Guatemala, Academia de Lenguas Mayas de Comunidad Lingüística Chuj.
- Aguilar Rivera, José Antonio
2004 *El sonido y la furia: la persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, México, Santillana.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Comunidad-Instituto de Ciencias Sociales-Universidad Iberoamericana.
- Akenson, Donald H.
1993 *The Irish Diaspora: A Primer*, Toronto, P. D. Meany Co.
- Alonso Bolaños, Marina
2005 *Kanjobales* (manuscrito).
- Álvarez Béjar, Alejandro
1992 "Industrial restructuring and the role of Mexican labor in NAFTA", *Review of Law*, vol. 27, Davis, Universidad de California, pp. 897-915.
- Andalzúa, Gloria
1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, CA, Spinters-Aunt Lute.
- Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun
1990 "Disjuncture and difference in the global culture economy", *Theory, Culture, and Society*, núm. 7, pp. 295-310.
1996 *Modernity at Large*, Mineápolis, University of Minnesota Press.
- Aquino Maldonado, Luis
2002 "La integración y el desarrollo humano", en Edith Kauffer (comp.), *La integración de los ex refugiados guatemaltecos en México: una experiencia con rostros múltiples*, Comitán, Ecosur, pp. 125-127.

- Arias, Arturo
2006 "Enterrando el mito del primitivismo", en Juan Carlos Escobedo, *Página de la Literatura Guatemalteca*, en <www.litaturaguatemalteca.org>.
- Artía, Patricia
2008 "Prácticas políticas transnacionales: las mujeres del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales", en Rosalba Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS/PUEG-UNAM.
- Assies, W., G. Van Der Haar y A. Hoekema (eds.)
2000 *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, Thela Thesis.
- Audinet, Jacques
2004 *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Ayora-Díaz, Igor
2007 "Translocalidad y la antropología de los procesos globales: saber y poder en Chiapas y Yucatán", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 1, pp. 134-163.
- Barth, Frederik
1969 *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown.
- Basave, Agustín
1992 *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofobia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.
- Bastide, Roger
1970 *El próximo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bash, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc-Szantopn
1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon y Breach Publishers.
- Bauman, Zygmunt
2001 *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- Bengoa, José
2000 *La emergencia indígena en América Latina*, México, FCE.
- Besserer, Federico
2006 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México, Plaza y Valdés.
- Blackwell, Maylei
2006 "Weaving in the spaces: indigenous women's organizing and the politics of scale in Mexico", en Shannon Speed, Rosalba Aída Hernández Castillo y Lynn

- Blackwell, Maylei
Stephen (eds.), *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- Bonnin, Rodolfo y Chris Brown
2002 "The Cuban diaspora: a comparative analysis of the search for meaning among recent Cuban exiles and Cuban Americans", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 24, núm. 4, pp. 465-478.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.)
1981 *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Brysk, Alison
2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press.
- Campbell, Lyle y Terrence Kauffman
1990 "Lingüística mayense: ¿dónde nos encontramos ahora?", en Nora England y Stephen Elliott (eds.) *Lecturas sobre lingüística Maya*, Guatemala, CIRMA.
- Canessa, Andrew
2006 *Minas, mote y muñecas: identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, Bolivia, Mama Huaco.
- Castellanos Guerrero, Alicia
1994 "Asimilación y diferenciación de los indios de México", en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Revista de Centro de Estudios Sociológicos*, núm. 35, El Colegio de México, México.
- Chávez, Margarita y Odile Hoffman
2004 "Movilidad identitaria y reconfiguración de espacios y territorios en Putumayo, Colombia y la Costa Chica, México", ponencia presentada en el Seminario Más Allá de la Identidad: Perspectivas Contemporáneas Comparativas sobre Lugar, Espacio y Movilidad en América Latina, Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 9 de noviembre.
- Chirix García, Emma Delfina
2003 *Alas y ratces, afectividad de las mujeres mayas*. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi', Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj.
- Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC)
2004 *Boletín Chiapas al Día*, núm. 406, 24 de abril, p. 6.
- Clavet, Louis-Jean
2005 *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, México, FCE.

Clifford, James

- 1988 *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- 2007 "Varieties of indigenous experience: diasporas, homelands, sovereignties", en Marisol de la Cadena y Starn Orin (eds.), *Indigenous Experience Today*, Oxford-Nueva York, Berg, pp. 197-225.

Cojti Cuxil, Demetrio

- 1991 *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Quezaltenango, Asociación de Escritores Mayas de Guatemala.

Collier, George

- 1999 *¡Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Berkeley, Institute Food First.

Collier, Jane

- 1999 "Liberalismo y racismo, dos caras de la misma moneda", en María Teresa Sierra Camacho (coord.), *Racismos y Derechos. Dimensión Antropológica*, año 6, vol. 15, enero-abril, pp. 11-26.

Comisión Nacional para el Desarrollo De Los Pueblos Indígenas (CDI)

- 2002 *CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México*, en <www.cdi.gob.mx.>.
- 2007 *Diagnóstico de la Región Frontera Sur* (manuscrito).
- 2010 *Desarrollo con identidad. Diagnóstico de la Comisión para el Desarrollo de los pueblos indígenas de Campeche*, CDI.

Comunidad Chuj De Bulej

- 1999 *El derecho indígena Chuj*, Guatemala, Saqb'ichil-Copmagua.

Córdova Hernández, Lorena

- 2009 *Ideologías lingüísticas de una comunidad de habla Chuj en la zona fronteriza del estado de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS.

Cortés y Larraz, Pedro

- 1958 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia.

Cruz Burguete, Jorge L.

- 1989 Tziscas, México, CIESAS-Sureste, pp. 35-122. (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162).
- 1998 *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos de la frontera sur*, México, El Colegio de México.

Cumbre de Mujeres Indígenas de América

- 2003 *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, México, Fundación Rigoberta Menchú Tum.

Cumes, Aura

- 2007a *Las mujeres son "más indias": género, multiculturalismo y mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones?* (manuscrito).
- 2007b "Multiculturalismo y unidad nacional en Guatemala: dinámicas de mayanización en un contexto turbulento e ideologizado", ponencia presentada en el Coloquio Internacional Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad, Monterrey, Nuevo León, 29 al 31 de octubre.
- 2011 "Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización", ponencia presentada en el Congreso de Estudios Mayas, Guatemala, agosto, Reelaborado para el Seminario de Feminismos Poscoloniales, México, septiembre.

De La Cadena, Marisol

- 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru (1919-1991)*, Durham, Duke University Press.
- 2005 "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities", *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, núm. 2, pp. 259-284.

De La Cerda, Roberto

- 1957 "Los mam o mames", en *Etnografía de México, Síntesis Monográfica*, México, Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM, pp. 567-578.

De Sousa Santos, Boaventura

- 1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia.

Díaz Polanco, Héctor

- 1998 *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores.
- 2006 *Elogio a la diversidad*, México, Siglo XXI Editores.

Díaz, Vicente y Kehualani Kauanui (Eds.)

- 2001 "Native Pacific cultural studies at the edge", *Contemporary Pacific*, vol. 13, núm. 2, pp. 7-16.

Escobar, Arturo

- 1997 *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Esquinca Albores, Carlos

- 2002 "Propuesta para una integración con calidad y calidez de la población guatemalteca a los servicios de salud", en Edith Kauffer (comp.), *La integración de los ex refugiados guatemaltecos en México: una experiencia con rostros múltiples*, Comirán, Ecosur, pp. 87-91.

Esquit, Édgar

- 2005 "Contradicciones nacionalistas: panmayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala", ensayo presentado en la

- conferencia Narrando Historias Indígenas en las Américas, Institute for Research in the Humanities, Universidad de Wisconsin.
- 2008 *La superación del indígena. La política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa. Siglo XX*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Falla, Ricardo
1992 *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Editorial Universitaria.
- Fernández, María Elena
1987 "Credos, lenguas y escolaridad en la zona circundante al Triunfo", *Anuario*, núm. 2, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas.
- Freyermuth Enciso, Graciela y Rosalba Aída Hernández Castillo (comps.)
1992 *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, México, CIESAS.
- Field, Les W.
1994 "Who are the Indians: reconceptualizing indigenous identity, resistance, and the role of social science in Latin America", *Latin American Research Review* *Columen*, vol. 29, núm. 3, pp. 35-52.
- 2000 "Blood and traits: preliminary observations on the analysis of mestizo and indigenous identities in Latin America vs. the U.S.", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 7, núm. 1, pp. 2-33.
- Flores Farfán, José Antonio
2002 "El empoderamiento de las lenguas amenazadas. Ilustraciones mexicanas", en <http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_flores.pdf>.
- 2007 *Introducción a la revitalización lingüística y cultural* (manuscrito).
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera Salgado (coords.)
2004 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas.
- French, Jan Hoffman
2004 "Mestizaje and law making in indigenous identity formation in Northeastern Brazil: 'after the conflict came the history'", *American Anthropologist*, vol. 106, núm. 4, pp. 663-674.
- Gabriel Xiquín, Calixta
2004 *Liderazgo de las mujeres mayas en las leyendas y mitologías según su cosmovisión*, Guatemala (manuscrito).

- Gall, Olivia
2004 "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México", *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, pp. 221-259.
- García Canclini, Néstor
1989 *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo-Conaculta.
- García Ruiz, Jesús
1977 *Les Mames*, París, CNRS (manuscrito).
- García Zúñiga, Antonio y Bruma Ríos Mendoza
2006 *Pueblos indígenas del México contemporáneo: Mochó*, México, CDI.
- Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.)
1994 *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press.
- Gilroy, Paul
1987 *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson.
- 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- Giménez, Gilberto
2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS-INI.
- Glazer, Nathan y Daniel Moynihan
1975 *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.
- Glick Schiller, Nina, Linda Bash y Cristina Blanc-Szanton (eds.)
1992 *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Science.
- González, Mary Lisbeth
1994 "How many indigenous people?", Harry A. Patrinos (ed.), *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*, Washington, D.C., Banco Mundial.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'
2000 *Algunos colores del arco iris, realidad de las mujeres mayas*, Documento para debate, Guatemala, Fundación para la democracia Manuel Colom Argueta.
- 2004 *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*, Guatemala.
- Gutiérrez Alfonso, Carlos
1996 *Después del silencio: historia oral de los mames de Chiapas*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

- Gutiérrez Alfonso, Carlos y Rosalba Aída Hernández Castillo
2000 *Los mames. Éxodo y renacimiento*, México, INI.
- Gutiérrez Chong, Natividad (coord.)
2004 *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la Independencia a la nación del nuevo milenio*, México, UNAM.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo
1999 "Autonomía con mirada de mujer", en Araceli Burguete, (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenague, IWGIA.
- Guzmán Böckler, Carlos
1986 *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, México, SEP-La Frontera.
- Hale, Charles
1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State (1894-1987)*, Stanford, Stanford University Press.
- 2003 "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.
- 2005 "Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, núm. 1, pp. 10-28.
- Hall, Stuart
1993 "Cultural identity and diaspora", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Wheatsheaf, Harvester.
- Harvey, Neil
1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída
1988 *Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas k'anjobales refugiados en Chiapas*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.
- 1989a *Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjibal de Chiapas*, México, CIESAS.
- 1995 "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", *Anuario 1994*, Centro de estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes del estado de Chiapas, pp. 146-171.

- Hernández Castillo, Rosalba Aída
1996 "De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, CIESAS-UNAM-UdeG.
- 2001a *La otra frontera: identidades múltiples en el chiapas postcolonial*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- 2001b *Histoires and Stories From Chiapas. Border Identities from Southern Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- 2007 "Socially committed anthropology from a dialogical feminist perspective", ponencia presentada en el Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice, Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA), San José, California.
- 2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída, Norma Nava Zamora, Carlos Flores Arenales y José Luis Escalona Victoria
1993 *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, CIESAS-ACMCH-UNRISD-Oxfam.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída y Ronald Nigh
1998 "Global processes and local identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the international organic market", *American Anthropologist*, vol. 100, núm. 1, enero, pp. 20-43.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída, Teresa Sierra y Sarela Paz (eds.)
2004 *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, pp. 207-230.
- Hodgson, Dorothy
2002 "Precarious alliances: the cultural politics and structural predicaments of the indigenous rights movement in Tanzania", *American Anthropology*, vol. 104, núm. 4, pp. 1086-1097.
- Instituto Nacional Indigenista (INI)
1982 *Mames y mochós*, México, INI.
- Juárez Cerdi, Elizabeth
1989 "Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica", (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163). México, SEP-CIESAS-Sureste.
- 1995 *De la secta a la denominación*, México, INAH.
- Kauffer Michel, Edith
2000 *Refugiados de Guatemala en México*, México, INI.

Kauffer Michel, Edith

- 2002 "Introducción", en Edith Kauffer (comp.), *La integración de los ex refugiados guatemaltecos en México: una experiencia con rostros múltiples*, Comitán, Ecosur.
- 2005a "Ex refugiadas guatemaltecas en México y acceso a la educación: del discurso a la realidad", en Paola María Sesia y Emma Zapata (coord.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, México, AMER-Conacyt-Praxis, pp. 519-543.
- 2005b "De la frontera política a las fronteras étnicas: los refugiados guatemaltecos en México", *Frontera Norte*, vol. 17, núm. 34, julio-diciembre, pp. 7-36.

Kauffman, Terrence

- 1969 "Teco, a new Mayan language", *International Journal of American Linguistics*, vol. 35, núm. 2, pp. 154-174.

Kearney, Michael

- 1996 *Reconceptualizing the Peasantry*, Boulder, Westview Press.

Klor De Alva, Jorge

- 1995 "The postcolonialization of the (Latin) American experience: a reconsideration of 'colonialism,' 'postcolonialism,' and 'mestizaje'", en Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp. 241-275.

La Farge, Oliver

- 1994 *La costumbre en Santa Eulalia Guatemala*, Guatemala, Yaxte' Cholsama. Lewis, Stephen
- 2005 *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, Mexico (1910-1945)*, Santa Fe, University of New Mexico Press.

Limón, Fernando

- 2005 *Pueblos indígenas del México contemporáneo: los chuj* (manuscrito).

Lomelí, Arturo

- 2002 *Los servidores de nuestros pueblos*, Chiapas, Conaculta.
- 2005a *Jakaltekos de México* (manuscrito).
- 2005b *Monografía de los Caqchikel* (manuscrito).

López Bárcenas, Francisco

- 2000a "La diversidad negada. Los derechos indígenas en la propuesta gubernamental de reforma constitucional", en Gabriel García Colorado e Irma Eréndira Sandoval (eds.), *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, México, Cámara de Diputados-Instituto de Investigaciones Legislativas.
- 2000b "La diversidad mutilada. Los derechos indígenas en la Constitución de Oaxaca", en Gabriel García Colorado e Irma Eréndira Sandoval (eds.), *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, México, Cámara de Diputados-Instituto de Investigaciones Legislativas.

Lowe Altamira, Gareth

- s.a. *Historia y lengua del Soconusco*, traducción de Mario Tejada Buscayrol (manuscrito).

Lovell, W. George

- 1990 *Conquista y cambio cultural. La Sierra de los Cuchumatanes de Guatemala (1500-1821)*, Guatemala, CIRMA-PMS.

Macleod, Morna

- 2008 *Luchas político-culturales y autorrepresentación maya*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

Macleod, Morna y María Luisa Cabrera (comps.)

- 2000 *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Guatemala, Oxfam Australia.

Maldonado, Centolia Y Patricia Artía

- 2004 "Ahora ya despertamos: las mujeres indígenas del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 495-511.

Mallon, Florencia E.

- 1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Peru*, Berkeley, University of California Press.

Marshall, Thomas H.

- 1950 *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martínez Peláez, Severo

- 1970 *La patria del criollo*, Guatemala, Editorial Universitaria.

Martínez Novo, Carmen

- 2007 "Multiculturalismo oficial y cohesión social en América Latina: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador", ponencia presentada en el XXVII Latin American Studies Association, Meetings, Montreal, del 5 al 8 de septiembre.
- 2006 *Who defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*, Londres, Rutgers University Press.

Mattiace, Shannan

- 2007 " 'We are like the wind'. Ethnic mobilization among the Maya of Yucatán", documento presentado en el XXVII Latin American Studies Association Meetings, Montreal, Canadá, 5 y 6 de septiembre.

Medina Hernández, Andrés

- 1991 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", *Lecturas Chiapanecas*, núm. 4, México, Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa, pp. 153-248.

Mondiano, Nancy

- 1987 *Cambios y supervivencia religiosa en los Altos de Chiapas*, (manuscrito).

Montejo, Víctor

- 1993 *Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria.

Morales Bermúdez, Jesús

- 1992 "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 241-371.

Morquecho, Gaspar

- 1992 *Los indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas (Oriach)*, tesis de licenciatura en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, UNACH.

Navarrete, Carlos

- 1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas, apuntes de un diario de campo*, México, UNAM.

Peña Piña, Joaquín

- 2005 "Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral", *Política y Cultura*, núm. 23, primavera, pp. 25-42.
- 2004 *Migración laboral de las mujeres y estrategias de reproducción social en una comunidad mam de la Sierra Madre de Chiapas*, tesis de doctorado en Ciencias Ecológica y Desarrollo Sustentable, México, El Colegio de La Frontera Sur.

Periódico *Excelsior*, México, 3 de marzo de 1934, p. 7.

Periódico *La Jornada*, México, 14 de marzo de 2001, p. 15.

Periódico *Oficial del Estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, 18 de abril de 1934, p. 7.

Periódico *Oficial del Estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, 28 de febrero de 1934, p. 2.

Periódico *Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, 1 de marzo de 2004, p. A4.

Piedrasanta H., Ruth

- 2002 *Tierras y territorio de los chuj de San Mateo Ixtatán. Representaciones y dinámica histórica local y regional. Énfasis 1880-1940*, Guatemala, AVANCSO.

Portes, Alejandro

- 1995 "Transnational communities: their emergence and significance in the contemporary world system", *Working Papers Series*, núm. 16, Programa para el Desarrollo Comparativo e Internacional Development, Departamento de Sociología The Johns Hopkins University Press.

Pozas, Ricardo

- 1952a "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", *Anales del INAH*, vol. IV, núm. 32, México, INAH-SEP, pp. 254-261.
- 1952b "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XIII, núm. 1, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 31-48.
- 1962 *Los mames*, guión museográfico presentado ante el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México INAH-CAPFCE-SEP.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América

- 2003 *Memoria*, México.

Reynaga, Ramiro

- 1989 *Tawaintinsuyu, 5 siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Lima, CISA.

Robledo, Gabriela

- 1987 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

Rosaldo, Renato

- 1987 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
- 1993 "Reimaginando comunidades nacionales", en José Manuel Valenzuela Arce (ed.), *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

Rosas Kifuri, Mauricio

- 1978 *Diagnóstico para la creación del Centro Coordinador Mam-Mochó-Caqchikel* (manuscrito).

Rostas, Susanna

- 1984 *Protestant Conversions in a Traditional community in Chiapas* (manuscrito).

Rouse, Roger

- 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism", *Didspora*, vol. 1, núm. 1, pp. 8-23.

Ruiz Lagier, Verónica

- 2003 *En busca de la comunidad. Identidades y ciudadanía en La Gloria, Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS.
- 2007a "Las Nuevas formas en que los migueleños viven la juventud. El caso de La Gloria, Chiapas", en Manuela Camús (ed.), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, INCEDES-CEDEOG, pp. 151-168.
- 2007b *Ser mexicano en Chiapas: identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en Trinitaria, Chiapas*, tesis de doctorado en Antropología Social, México, CIESAS.

- Rus, Diana y Jan Rus
2007 *La migración de Chamula a Estados Unidos: notas de investigación, 2003-2005* (manuscrito).
- Rus, Jan
1994 "The *comunidad revolucionaria institucional*. The Subversion of Native Government in Highland, Chiapas (1936-1968), en James C. Scott, Joseph Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.), *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham-Londres, Duke University.
- Rus, Jan y Robert Wassestrom
1979 "Evangelización y control político: el ILV en México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, México, UNAM.
- Rus, Jan, Rosalba Aída Hernández y Shannan Mattiace (eds.)
2003 *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Rus, Jan y Salvador Guzmán López
1996 *Jchi'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: un testimonio*, Chiapas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.
- Ruz, Mario Humberto
1991 *Historias domésticas, tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, México, UNAM-UNACH.
- Sánchez Franco, Irene
1995 *Identidad y cambio religioso entre los presbiterianos tzeltales de Yajalón, Chiapas*, tesis de licenciatura en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, UNACH.
- Sánchez, Martha
2005 *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, México, Unifem-ILSB.
- Sanjinés C., Javier
2002 "Mestizaje upside down: subaltern knowledges and the known", *View from the South*, vol. 3, núm. 1, Nepantla, pp. 39-60.
- Shulka, Sandhya
2001 "Locations for South Asian diasporas", *Annual Review of Anthropology*, núm. 30, pp. 551-572.
- Sieder, Rachel (ed.)
2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Press.
- Sierra, María Teresa
1997 "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, pp. 131-143.

- Sierra, María Teresa
2004 "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", *Desacatos*, núm. 15-16, CIESAS, México, pp. 126-148.
- Skutnabb-Kangas, Tove
2007 "¿Genocidio lingüístico? El derecho de la niñez a una educación en su propia lengua", en <<http://www.aeci.es/09cultural/02ccult/ftp/00Derechos.Culturales.Desarrollo.Humano.pdf>>.
- Smith Michael, Meter, y Luis Eduardo Guarnizo (eds.)
1998 *Transnationalism from Below*, Londres, Transaction Publishers.
- Speed, Shannon, Rosalba Aída Hernández Castillo y Lynn Sthepen (eds.)
2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- Stavenhagen, Rodolfo
1992 "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril.
2000 *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores.
2001 *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde
1990 *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos.
- Tavira N., Lourdes
1988 *Formación histórica de la comunidad de Tzisco en la frontera chiapaneca 1886-1986*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, UNACH.
- Tilley, Virginia
2002 "New help or new hegemony? The transnational indigenous peoples movement and 'Being Indian', in El Salvador", *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, pp. 525-554.
- Tuhiwai Smith, Linda
2007 "The native and the neoliberal down under: neoliberalism and endangered authenticities", en Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Oxford-Nueva York, Berg, pp. 197-225.
- Van Cott, Donna
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
2005 *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Velasco, Jesús Agustín
1979 *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, México, UNAM.
- Velásquez, María Cristina
2004 "Comunidades migratorias, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Villafuerte Solís, Daniel
2004 "Pobreza y migración en la Sierra de Chiapas", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 2, vol. II, núm. 1, junio pp. 81-94.
- Villafuerte Solís, Daniel y María Del Carmen García Aguilar
2006 "Crisis rural y migraciones en Chiapas", *Migración y Desarrollo*, primer semestre, pp. 102-130.
- Viqueira, Juan Pedro
1999 "Los peligros del Chiapas imaginario", *Letras Libres*, vol. 1, núm. 1, enero, pp. 20-28.
- Wade, Peter
2006 "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)", *Tabula Rasa*, núm. 4, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, enero-junio, pp. 59-81.
- Waibel, Leo
1946 *La Sierra Madre de Chiapas*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Watanabe, John
1992 *Maya Saints and Soul in a Changing World*, Austin, University of Texas Press.
- Werner Brand, Karl
1992 "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales", en Russell Dalton y Mandred Kuechler (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Edicions Afons el Magnanim, pp. 45-71.
- Yashar, Deborah
2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Young, Iris Marion
2000 *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, Editorial Cátedra.

Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2012, en los talleres de Documaster, S.A. de C.V., Av. Coyoacán 1450, Del. Benito Juárez, C.P. 03220, México, D.F.
Cuidó la edición la Coordinación de Publicaciones del CIESAS.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.