

Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN



CDI

COMISIÓN NACIONAL
PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

D.R. © 2008 Rosalva Aída Hernández Castillo

Primera edición, 2008

D.R. © 2008 Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
Av. México Coyoacán 343, colonia Xoco, Delegación Benito Juárez,
C.P. 03330, México, D.F.
www.cdi.gob.mx

ISBN 978-970-753-176-5 / *Procesos contemporáneos de conformación
de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas*

ISBN 978-970-753-221-2 / Cuadernos de Investigación

Diseño de portada e interiores: C y Newton Estudio
Corrección de estilo y cuidado editorial: Alma Velázquez L.T.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización del titular, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Hecho en México

Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas

Rosalva Aída Hernández Castillo



CDI
COMISIÓN NACIONAL
PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Introducción	7
Reflexiones teóricas sobre identidades indígenas en las fronteras.....	21
¿Identidades indígenas híbridas o mestizos indígenas?	30
¿Una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas?: posibilidades y limitaciones de las reformas multiculturales	40
Procesos identitarios en el Soconusco y la Sierra	51
Las identidades indígenas en el Soconusco.....	57
La construcción histórica de la cultura mam.....	60
Las identidades indígenas en la región Sierra: las experiencias mochó y kaqchikel	67
La construcción de los indígenas en las Tierras Altas de la sierra	73
Las identidades indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los bosques de La Trinitaria.....	79
Las identidades indígenas en los Bosques de Montebello: la experiencia chuj.....	94
Los grupos religiosos no católicos entre los chuj.....	103

Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos.....	109
Construyendo la comunidad: distintas experiencias de integración	122
Relaciones interétnicas y discriminación.....	129
Procesos migratorios e identidades transnacionales en la Frontera Sur	137
Distintas experiencias migratorias	142
Migrantes en 1989: don Gerardo y las redes de solidaridad	143
Migrantes en 2004: Flori y las redes de traficantes	146
La transnacionalización de los indígenas fronterizos	149
Conclusiones	155
Hacia una nueva relación entre el Estado y los indígenas: recomendaciones de políticas públicas.....	157
Bibliografía	167

Introducción

Los pueblos indígenas que habitan la frontera sur chiapaneca se han caracterizado en las últimas décadas por procesos de cambio cultural acelerados, que han tenido como consecuencia el desplazamiento lingüístico y la sustitución de lenguas 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 para que un importante sector de la población fronteriza chiapaneca negara durante varias décadas sus identidades indígenas y reivindicara exclusivamente sus identidades campesinas.

Los cambios en las políticas integracionistas, con el reconocimiento del carácter pluricultural de la nación mexicana, sobre todo a partir de la década de los setenta del siglo XX, 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 la lengua, el traje o la existencia de sistemas cívico-religiosos para definir la pertenencia étnica, puede conllevar a exclusiones, y así, "castigar" una vez más a estos pueblos por los efectos de las políticas aculturadoras del Estado.

El presente texto se propone analizar las características que tienen las identidades culturales en esta región de frontera, a partir de la reconstrucción histórica de sus procesos de re-configuración étnica y del análisis de

las dinámicas socioculturales que caracterizan sus procesos contemporáneos de organización colectiva. La investigación etnohistórica, etnográfica, la historia oral, así como el uso de entrevistas estructuradas y no estructuradas, hicieron posible recuperar las voces y experiencias de estos pueblos fronterizos y plantear recomendaciones de políticas públicas basadas en el conocimiento de su especificidad cultural e histórica.

La región fronteriza que se estudió está integrada por ocho municipios: Tapachula, Motozintla, El Porvenir, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Independencia y La Trinitaria, que para 2005 tenían una población de 540 505 habitantes, de los cuales sólo 4.7 por ciento era reconocido como indígena, y de éstos, sólo 47 por ciento reconocía que hablaba una lengua indígena. Por tanto, se trata de una zona con una presencia minoritaria de población indígena, pero que en las últimas décadas se ha caracterizado por un proceso de re-emergencia étnica, donde 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, por lo cual, para este estudio se parte del reconocimiento de tres subregiones: el Soconusco, la Sierra y la región subfronteriza de Llanos y Bosques, que abarca los municipios de Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria y La Independencia.

La región del Soconusco es una de las zonas agrícolas más dinámicas del país y fue la columna vertebral de la economía chiapaneca durante varias décadas. La población indígena que actualmente habita dicha área tiene sus orígenes en cuatro momentos históricos distintos: las comunidades que existían en el Soconusco antes de que se establecieran los tratados de límites; las que se formaron 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 dio en la década de los ochenta del siglo XX, cuando miles de campesinos mayas cruzaron la

frontera para huir de la guerra civil en su país y, finalmente, las migraciones económicas surgidas en lo que va del presente siglo, cuando los trabajadores temporales –que cruzan la frontera para contratarse en las fincas cafetaleras– han decidido asentarse de manera definitiva en la región.

Para entender las dinámicas identitarias de esta zona, es importante considerar la intensa movilidad social de sus habitantes y el constante flujo de migrantes centroamericanos, muchos de ellos, indígenas guatemaltecos que han dinamizado los procesos económicos y culturales de la región.

En la subregión de la Sierra se ubica un pequeño grupo de indígenas mochós (unos 625, ubicados en distintos barrios de la ciudad de Motozintla),¹ y un grupo disperso de aproximadamente 430 kaqchikeles, radicados sobre todo en el municipio de Mazapa de Madero² así como los principales asentamientos de indígenas mames, que con una población de 13 859 personas conforman el grupo mayoritario de los cinco

¹ Los informes de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a escala nacional para el año 2002 reportan la existencia de 692 mochós, dato obtenido con base en un criterio de autoadscripción (CDI/Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002). Sin embargo, un censo realizado casa por casa en los barrios mochós de Motozintla, por la investigadora María Elena Fernández Galán, encontró que sólo unas 50 personas continúan hablando cotidianamente el mochó, también conocido como *qatoq*. (Comunicación personal.)

² CDI-PNUD, *op. cit.* Existe todo un debate en torno al término kaqchikel, que es el término de autoadscripción de los indígenas de Mazapa de Madero, y que le da 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 kaqchikel es una tergiversación del término *okaqichkel* que quiere decir “los que nos quedamos aquí”; esta afirmación la hace basado en el 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 *kaqchikel*, porque se oye igual” (Lomelí, 2005:19).

grupos indígenas que se asientan en las tres subregiones.³ Se trata de la región fronteriza con mayor índice de marginación económica, donde 80 por ciento de la población vive en pobreza extrema (134 108 personas, según el censo de 2000), situación que ha influido en los altos índices de migración interna e internacional y ha sido un factor que ha dinamizado los procesos organizativos en la región.

Finalmente, en la región fronteriza de Llanos y Bosques se ubican los indígenas chujes, q'anjobales-acatecos y jakaltekos-popti'.⁴ Se trata de la principal zona de asentamiento de los campamentos de refugiados guatemaltecos durante la década de los ochenta del siglo XX. Aunque las primeras comunidades contemporáneas de estos pueblos mayas se establecieron durante el siglo XIX, la mayoría de los hablantes de chuj y hablantes de q'anjobal-acateco, que reconoce la CDI, son producto de esta última ola migratoria.⁵ Esta subregión abarca la zona de bosques de La Trinitaria, las inmediaciones de los Lagos de Montebello, en donde se ubican las comunidades chuj y q'anjobal-acateco, cuyas dinámicas culturales están marcadas por la presencia del turismo nacional e internacional; y finalmente, está la región de Llanos de Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa, donde los ranchos ganaderos coexisten con la producción maicera, y ahí se ubica la población jakalteka-popti', calculada por la CDI en 1 245 personas.⁶

³ CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, 2002.

⁴ Los q'anjobales asentados en México hablan dos variantes distintas del q'anjobal, el de Santa Eulalia y el de San Miguel Acatán de Guatemala. Quienes tienen sus orígenes en San Miguel Acatán se autodenominan acatecos. Dentro de los registros oficiales de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) y posteriormente, de la CDI, se habla exclusivamente de q'anjobales, aunque en los últimos años ha habido una reivindicación muy fuerte por parte de los ex refugiados por denominarse acatecos y no q'anjobales. Lo mismo sucede con los jakaltekos, que a partir de sus contactos con los jakaltekos guatemaltecos han optado por la denominación popti' que es el término que utilizan en su propia lengua. Para los fines de este informe nos referiremos a los q'anjobales-acatecos y a los jakaltekos-popti'.

⁵ CDI-PNUD, *op. cit.*

⁶ *Id.*

A pesar de las diferencias regionales, podríamos decir que a excepción de la ciudad de Tapachula, la zona fronteriza en la que se realizó este estudio se caracteriza por las condiciones de extrema pobreza, en donde 87.5 por ciento de la población vive en condiciones de alta marginalidad (CDI, "Diagnóstico de la región Frontera Sur", 2007). Este contexto hace necesario replantear 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 dichas consideraciones, para los fines de esta investigación se parte de una definición amplia de la cultura que incluye las condiciones materiales y sociales de reproducción de la misma. 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 poseen las identidades culturales en la frontera sur chiapaneca ameritan un replanteamiento de las políticas indigenistas dirigidas a esta población, que hasta ahora han partido de conceptualizaciones esencialistas de la identidad étnica, las cuales siguen considerando la lengua indígena como principal criterio para el reconocimiento cultural. Actualizar la información etnohistórica y etnográfica en torno a los pueblos mames, kaqchikeles, chujes, q'anjobales-acatecos, jakaltekos-popti's y mochós, permitirá hacer un análisis comparativo de los principales retos que enfrentan las políticas indigenistas en las tres subregiones fronterizas de estudio.

Con tal propósito, este informe recupera y sistematiza parte de nuestra experiencia de campo y conocimiento de las regiones de asentamiento de población refugiada guatemalteca mam, chuj, jakalteka y q'anjobal en La Independencia, Frontera Comalapa y La Trinitaria (Hernández Castillo, 1988; Hernández Castillo, Nava, Flores y Escalona, 1993), así como de estudios previos sobre los procesos de cambio religioso e identitario con

población chuj y q'anjobal mexicana (Hernández Castillo, 1989a, 1989b, 1996), y acerca de las relaciones entre el Estado y la población mam en la zona de Sierra (Hernández Castillo, 2000, 2001a, 2001b). Esta información se complementó con la experiencia de los dos colaboradores que participaron en la investigación de campo: Verónica Ruiz Lagier, con población chuj, q'anjobal y mam naturalizada mexicana (Ruiz, 2007a, 2007b) y Arturo Lomelí, con población jakalteka y kaqchikel (Lomelí, 2005a, 2005b). Nuevos recorridos de campo, entrevistas a profundidad con representantes indígenas y con otros estudiosos de la región, nos permitieron actualizar la información sobre las tres regiones de estudio y formular algunas propuestas en torno a las políticas públicas dirigidas a estas poblaciones fronterizas.

Hasta ahora, la instancia encargada de proponer e instrumentar políticas indigenistas en esta región ha sido el Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel de Mazapa de Madero, que administra los proyectos culturales de la CDI (antes Instituto Nacional Indigenista). Estos proyectos han estado dirigidos principalmente a la población mam, mochó, kaqchikel y jakalteka y, en menor medida, a la población chuj y q'anjobal, que ha sido atendida por el Centro Coordinador de Las Margaritas.

Con la creación de los consejos supremos mam, mochó, jakalteko y kaqchikel en la región fronteriza, los representantes indígenas fueron los principales encargados de solicitar financiamientos y asesorías técnicas a las instancias indigenistas. En marzo de 1978, el centro coordinador más cercano se encontraba ubicado en la zona tojolabal, en la cabecera municipal de Las Margaritas, por lo cual los integrantes de los consejos debían hacer viajes de hasta ocho horas desde sus comunidades para llegar a las oficinas indigenistas. Fue este problema logístico el que llevó a don Ismael Mateo, del Consejo Supremo Mochó a reunirse con su homólogo mam, Gregorio Morales, y proponerle que en forma conjunta solicitaran la creación de un Centro Coordinador Indigenista (CCI) para la región de la

Sierra. Posteriormente, se les unió en la petición Cirilo Ramos Jacob, del Consejo Supremo Kaqchikel de Mazapa de Madero.

En otros trabajos se ha 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). A través del análisis de los documentos y diagnósticos que se elaboraron para el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel, es posible observar que se partió de criterios excluyentes para definir quienes eran considerados indígenas y quienes 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. Su investigación tenía como propósito principal delimitar el mejor lugar para el establecimiento del CCI, analizar la integración socioeconómica de la zona y proponer programas de desarrollo para impulsar la región (Rosas Kifuri, 1978).

Previo a este diagnóstico del antropólogo Rosas Kifuri, el hijo del gobernador Manuel Velasco Suárez había efectuado un estudio en la región para titularse como licenciado en economía en 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.⁷ Irónicamente, la tesis de Velasco es un documento muy desigual, lleno de datos oficiales.

El diagnóstico de Rosas Kifuri retoma muchas propuestas de la tesis 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: un

⁷ Entrevista con el antropólogo Mauricio Rosas, octubre de 1995.

programa para mejorar genéticamente el ganado ovino de la región y apoyar la formación de cooperativas para la confección de prendas de lana; un programa silvícola que impulsaría la instalación de dos empresas forestales, una de producción directa (tala de árboles) y otra de procesamiento de la madera, que incluye la posibilidad de elaborar muebles artesanales; un programa de beneficio de café, para evitar que los pequeños productores vendieran a los acaparadores; la instalación de una fábrica de gises por medio de cooperativas escolares; el apoyo a la construcción de caminos y de áreas de riego; un programa de capacitación técnica; uno de etnicidad, basado en el apoyo a la educación bilingüe y en la instalación de una estación radiofónica que transmitiera 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-Cakchiquel, tras su creación el 15 de marzo 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, que en vez de representar una mejora "genética" trajo nuevos problemas a los campesinos de la región;⁸ o bien, se habría tomado conciencia del serio problema que representaba para la zona la deforestación, donde cada vez era más difícil obtener leña para cocinar; o de lo problemático que sería impulsar un programa bilingüe en una región donde los niños ya no hablaban la lengua indígena y donde ésta seguía siendo estigmatizada frente a los oficiales de migración, quienes detenían y golpeaban a los indígenas guatemaltecos.

Muchas veces las políticas de apoyo a la cultura indígena elaboradas desde la Ciudad de México han resultado difíciles de aplicar en esta área que, por su historia específica, tiene características culturales que no co-

rresponden a las perspectivas esencialistas sobre la cultura indígena que han sido la base de las políticas indigenistas en múltiples ocasiones.

El propósito de este informe es abordar tales especificidades y proponer algunos replanteamientos de las políticas culturales en esta región fronteriza. En aras de evitar la repetición de errores del pasado, no se pretende elaborar un programa de trabajo para el Centro Coordinador Indigenista sin la participación directa de los indígenas mames, chujes, q'anjobales, jacaltecos, kaqchikeles y mochós. La creación de espacios de diálogo y de mecanismos más participativos para que los beneficiarios de los programas de la CDI puedan discutir y enriquecer las propuestas gubernamentales, debe ser una prioridad si se pretende responder a las necesidades más apremiantes de esta población.

En los siguientes capítulos se abordará 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 son factores que 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 re-pensar 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 así como 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

⁸ Comunicación personal con el veterinario Sergio Zapata, agosto de 1995.

permitirá ver a los indígenas fronterizos no como bastiones de resistencias milenarias ni como aglomerados de sujetos pasivos que retoman de manera mecánica los discursos y prácticas que les llegan de fuera.

Reconocer la capacidad productiva que tienen los discursos globales, no niega la capacidad que los actores sociales tienen de resignificar estos discursos y, en muchas ocasiones, incluso de producir discursos alternativos acerca de lo que implica ser indígena en la frontera sur.

Con el fin de entender estas tensiones entre las representaciones hegemónicas de las culturas indígenas y las respuestas locales a dichas construcciones, primero se hará un acercamiento a las relaciones entre el Estado y los indígenas en cada subregión, para ubicar los ejes específicos que han posibilitado la reidentificación étnica entre mames, chujes, q'anjobales, mochós, jacaltecos y kaqchikeles.

En el primer capítulo se desarrollan reflexiones teóricas en torno a la perspectiva constructivista histórica de las identidades y se entabla un diálogo con la literatura que ha reflexionado sobre la hibridez cultural o mestizaje entre la población indígena y con las teorías sobre identidades desterritorializadas, que 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", se analiza la realidad de los indígenas mames de la zona del Soconusco y de la parte alta de la Sierra, y de los pequeños asentamientos de mochós y kaqchikeles en los barrios de los pueblos de Motozintla y Mazapa de Madero, respectivamente. La reflexión es acerca del papel que ha desempeñado la Teología de la liberación, mediante 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", se compa-

ran los procesos identitarios de los jacaltecos-popti' en Amatenango de la Frontera y los chujes en la zona de los Lagos de Montebello en La Trinitaria, reflexionando acerca de las tensiones internas existentes en estos dos grupos respecto a cómo y quiénes tienen el derecho a hablar en nombre de la tradición. En el caso de los chuj, se analiza también el papel desarrollado por los nuevos movimientos religiosos protestantes en la reconfiguración de las identidades culturales.

En el cuarto capítulo, "Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos", se abordan los procesos identitarios de los indígenas fronterizos, cuyos orígenes se ubican en la experiencia del refugio de la década de los ochenta del siglo XX. Aunque la mayoría de ellos se autoidentifica como q'anjobales-acatecos, se trata de comunidades pluriétnicas donde también habita población chuj, mam y mestiza, por lo que se optó por referirse a esta población como una experiencia específica de construcción identitaria, no definida exclusivamente por su especificidad lingüística.

En el quinto capítulo, "Procesos migratorios e identidades transnacionales en la frontera sur", se analiza 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.

Por último, se presenta un capítulo de conclusiones en el que se desarrollan propuestas específicas acerca 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 otro, una profundización de los procesos migratorios que están planteando nuevos retos tanto para la población indígena que decide migrar, como para aquellos que se están quedando al frente de las instituciones comunitarias.

**Reflexiones teóricas
sobre identidades
indígenas en
las fronteras**

Para la realización de este estudio se partió de un enfoque constructivista histórico de las identidades, que rechaza las perspectivas esencialistas que las describen como el producto de una suma de rasgos específicos predeterminados por el especialista en las culturas indígenas o el funcionario indigenista. Concebimos las identidades étnicas como construcciones sociales dentro de un marco histórico específico, donde las etnias ocupan posiciones jerarquizadas en 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, por lo general, estratificadas.⁹

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 (Chávez y Hoffman, 2004; Gutiérrez Chong, 2004; Hernández Castillo, 2001a y 2001b), ha sido poco debatida en la arena política, donde las movilizaciones en 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 se han iniciado o impulsado las luchas políticas de los antes llamados “pueblos originarios”.

⁹ R. Stavenhagen, “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos” en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. X, núm. 28, enero-abril, 1992, p. 65.

Parte del reto que hemos enfrentado quienes reivindicamos la pertinencia de una perspectiva constructivista, es que nuestros argumentos analíticos pueden ser instrumentados fácilmente 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, puede dar argumentos para “deslegitimar” estas identidades y presentarlas como poco “auténticas”. En forma paralela, para algunos sectores del movimiento indígena latinoamericano, los conceptos como “identidades construidas” o “invención de tradiciones”, incluso pueden resultar ofensivos por considerarlos como una crítica a la autenticidad o legitimidad de sus identidades. En el marco de este *clima cultural*¹⁰ ha sido importante aclarar que el reconocimiento de la manera en que las relaciones de poder influyen sobre 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, *op. cit.*)

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 al 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 hacia las limitaciones de construcciones identitarias que

¹⁰ 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 otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable” (Werner Brand, 1992: 2).

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 el presente informe las identidades étnicas se conciben 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 dichas identidades.

En la base de estos enfoques constructivistas se encuentran las tesis de Frederick Barth (1969), en términos de considerar la identidad como resultado de la alteridad, como una organización social de la diferencia; dicho con más precisión, como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de 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 dentro 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 lo cual se infiere la relación siempre presente entre “auto-identidad” y “exo-identidad”; 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, donde 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 tal perspectiva, la propuesta de este estudio no fue definir cuáles son los rasgos culturales que determinan una identidad, sino observar cuáles de esos rasgos han podido ser 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 dentro de un marco estructural mayor. Por tanto, nuestro objetivo es analizar los mecanismos de interacción que, al utilizar cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas.

Otro elemento importante que se recuperará 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 determinados en parte 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, que señaló 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 y 1970; Martínez Peláez, 1970). Desde los años cincuenta del siglo XX, 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, identificado muchas veces con la nación. El objetivo de nuestro estudio 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 indígenas chujes, q’anjobales, jacaltecos, mames, mochós y kaqchikeles.¹¹

Tanto en la tradición antropológica anglosajona como dentro de las ciencias sociales latinoamericanas ha existido una tensión entre tres perspectivas, llamadas por algunos primordialista-instrumentalista-historicista (Benteley, 1987).¹² En ambas tradiciones antropológicas ha estado presente el debate de si el ser indígena está vinculado a rasgos culturales primordiales o esenciales de origen prehispánico (primordialistas-esencialistas), o si se trata de estrategias de resistencia o diferenciación desarrolladas en contextos coloniales o poscoloniales (instrumentalistas), o bien, si la identidad indígena es un producto histórico en constante transformación, marcado por los contextos de desigualdad (historicistas-constructivistas). Sin embargo, lo que ha variado es el momento histórico en que cada una de estas propuestas ha sido hegemónica entre los antropólogos latinoamericanos y los anglosajones.

¹¹ En este sentido, debo 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 10 años con los indígenas fronterizos pero también de múltiples diálogos mantenidos dentro de estas dos tradiciones antropológicas.

¹² Otros han caracterizado estas mismas tendencias como la escuela de supervivencia cultural (Cultural Survival), escuela de la resistencia y escuela procesualista (Field, 1995). Otros más han llamado a la tercera tendencia constructivismo histórico (Warren, 1992) o la han vinculado a la teoría de la práctica, desarrollada por el sociólogo francés Pierre Bourdieu (Benteley, 1987).

Mientras que el culturalismo estadounidense de los años cincuenta y sesenta buscaba en las prácticas y rituales indígenas las supervivencias de las antiguas civilizaciones mesoamericanas,¹³ el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán en su trabajo clásico *Regiones de refugio* (1967), señalaba que la identidad indígena era un producto histórico surgido a partir de relaciones sociales coloniales y poscoloniales. Esta postura antiesencialista coincidía con el constructivismo contemporáneo en ubicar la identidad como un producto histórico relacional; sin embargo, de esta premisa se infería que las culturas indígenas no tenían validez al estar marcadas por relaciones de dominación y había que transformarlas por medio de la aculturación (Aguirre Beltrán, 1967, 1970).¹⁴

Paradójicamente, 30 años más tarde, cuando los trabajos de Aguirre Beltrán han sido rechazados por la llamada antropología crítica mexicana, debido al sustento ideológico que éstos aportaron al indigenismo oficial,¹⁵ neomarxistas y postestructuralistas estadounidenses e ingleses han comenzado a valerse del constructivismo histórico como una propuesta teórica para explicar la manera en que todas las identidades están social y culturalmente construidas en contextos de dominación (Gilroy, 1987; Hale, 1994; Clifford, 1988; Rosaldo, 1993). Mientras tanto, en América Latina la lucha política por el reconocimiento de los derechos indígenas ha influido en que muchos antropólogos y líderes indígenas se apoyen

¹³ Muchos de los trabajos pioneros del llamado Proyecto Harvard se realizaron bajo esta perspectiva; para una revisión de los mismos ver Vogt, 1978.

¹⁴ La perspectiva instrumentalista también se popularizó en ambas tradiciones bajo la influencia del trabajo seminal de Fredrik Barth (1969), y se empezó a analizar la identidad étnica como una herramienta de resistencia “usada” de frente a los sectores dominantes (Glazer y Moyhan, 1975 y Varese, 1988).

¹⁵ 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* (1970), escrita por un grupo de antropólogos conocidos como los “Cinco magníficos”: Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

en un esencialismo estratégico para reivindicar el derecho a la diferencia cultural (Cojti, 1991).¹⁶

No es posible descalificar los esencialismos estratégicos, sin reconocer los contextos históricos y políticos en los que surgen y el racismo velado o abierto al que responden. No obstante, las mismas organizaciones indígenas comienzan a plantear la necesidad de separar el impulso utópico que poseen tales representaciones primordialistas, de las limitaciones que conllevan para la construcción de un proyecto alternativo de nación (Gutiérrez y Palomo, 1999).

Reconocemos que en el actual contexto político mexicano –donde la deconstrucción de las culturas indígenas ha sido utilizada para descalificar su “autenticidad” y deslegitimar sus demandas autonómicas–, recuperar el constructivismo histórico de Aguirre Beltrán resulta especialmente polémico. No obstante, en este estudio nos proponemos darle un nuevo sentido a estas interpretaciones, al rechazar la existencia de un espacio utópico al margen del poder, lo cual nos permite reconocer los retos y limitaciones que enfrenta cualquier tipo de política de identidades.

A diferencia de quienes han señalado las contradicciones internas que marcan la vida cotidiana de las comunidades indígenas, como un argumento para negar la viabilidad de los proyectos autonómicos (Aguilar Rivera, 2004 y Viquéira, 1999), consideramos que el reconocimiento de la manera en que las relaciones de poder marcan nuestras subjetividades, no niega la posibilidad de construir nuevos imaginarios colectivos, con base en esas conciencias contradictorias.

¹⁶ 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, 1995; Sierra, 1997) y por parte de quienes reivindican la validez de los procesos de reinención de tradiciones (Zárate Hernández, 1994 y Hernández Castillo, 2001a).

La interrogante que subyace a este debate es la posibilidad de 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. La respuesta es afirmativa, y con este estudio se pretende demostrar 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, en conjunto con otras de distintas regiones de Mesoamérica, han dado esta doble lucha de reivindicar el derecho a la diferencia cultural frente al Estado, y de propugnar por el cambio en las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos, al interior de sus comunidades.

No se trata de una lucha por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura en los términos delimitados por los pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos y no por los que ha establecido el Estado.

■ ¿Identidades indígenas híbridas o mestizos indígenas?

Quien visite nuestra región de estudio por primera vez, tendrá dificultades para encontrar rasgos culturales que la identifiquen como una región indígena a primera vista. Se trata de comunidades donde la mayoría de la población ya no habla una lengua indígena, donde han caído en desuso 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 y jacaltecos-popti's siguen siendo reivindicadas por miles de campesinos fronterizos que han encontrado en sus identidades culturales un espacio de cohesión y solidaridad social y, en 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*)¹⁷ 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 ha 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 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 aun cuando 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 cuando 170 millones de personas en el mundo viven fuera de los países donde 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 e imperialismo.

¹⁷ La discusión teórica en torno a la construcción de las identidades indígenas ha utilizado en inglés el término de *indigeneity*, que no tiene una traducción literal en español. Aunque algunos autores han optado por usar el anglicismo "indigeneidad" (Arias, 2006 y 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 se optó por utilizar la descripción analítica "construcción social de lo indígena" para hacer referencia a los procesos sociales, culturales y políticos a través de los cuales se ha construido el sentido de ser indígena, y que según se argumenta en este trabajo, ha implicado diversos diálogos de poder con discursos nacionales y globales.

Estas perspectivas analíticas, desarrolladas sobre todo desde los *estudios culturales* (Gilroy, 1987 y 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 al colonialismo y las diversas formas de poder que obligaban a la gente a moverse desde 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 las 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. Por lo general, estas culturas han sido analizadas desde perspectivas que enfatizan la hibridez cultural, las fronteras culturales porosas y cuestionan los absolutismos étnicos y los nativismos que consideran que se puede lograr la descolonización al regresar a los territorios originarios (Gilroy, 1993).

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

Si los estudios de identidades indígenas han tendido a enfatizar 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 hacia las fronteras porosas, la desterritorialización, la fragmentación cultural y la discontinuidad histórica. En este sentido, ha habido una tendencia a contraponer 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 y 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 para comenzar a establecer puentes entre ambos *corpus* de literatura, con el fin 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 nativa americana y con migrantes de distintos países, identificándose como indígenas en determinados 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:

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 resultar útil para mostrar esta complejidad. Pero cuando los desplazamientos diaspóricos, las memorias, las redes y las re-identificaciones son reconocidas como parte integral de la supervivencia y el dinamismo tribal, aborigen o nativo, los procesos históricos de rupturas y afiliaciones se vuelven más visibles (trad.: Hernández Castillo, 2008: 201).

La manera en que los actores sociales imaginan sus identidades y las reivindican como espacios de movilización política, depende mucho de sus historias personales y organizativas; reificar desde nuestro 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, en tanto que otros las reconstruyen como identidades híbridas, abiertas al cambio y con afiliaciones diversas, como se verá a lo largo de este informe.

Si desde nuestro trabajo académico volvemos normativas cualquiera de estas perspectivas, estaremos silenciando y colonizando las experiencias de quienes reivindican ya sea la identidad indígena o la diáspora.

En este sentido, algunos académicos nativo-americanos como Teresia Teaiwa (*cit.* en Clifford, 2007) han respondido a las perspectivas de la teoría de la diáspora señalando que cuando el desplazamiento y la migración se ven cómo 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 sectores subalternos. Muchos de estos trabajos han hecho más complejo el análisis del mestizaje como ideología dominante fundacional de los proyectos nacionales en América Latina. La abundante literatura latinoamericana

sobre mestizaje, nacionalismo y racismo, que se ha producido en las últimas décadas¹⁸ había 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 años¹⁹ han tenido como referentes analíticos dos importantes trabajos teóricos, que desde distintas perspectivas y estrategias textuales han confrontado los esencialismos étnicos al plantear la necesidad de re-pensar 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 Gloria Anzaldúa, escritora y crítica literaria chicana, publicadas en 1987, así como 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 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 por Gloria Anzaldúa en “spanglish”, a finales de la década de los ochenta se convirtió en Estados Unidos en un

¹⁸ 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: Agustín Basave, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992; Roger Bastide, *El próximo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

¹⁹ Ver Audinet (2004), De la Cadena (2000; 2005); Field (2002); French (2004); Hale (1999); Klor de Alva (1995); Wade (2005).

libro fundamental para analistas y activistas políticos que reivindicaban el surgimiento de nuevas culturas 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 de las mismas. Como feminista, Anzaldúa se rebela ante el machismo del nacionalismo chicano y ante 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 de 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 nuevas herramientas teóricas que den cuenta de la realidad de estos actores sociales, para poder construir nuevas estrategias políticas que respondan a sus necesidades. A diferencia de otros autores posmodernos que nos describen un mundo de fronteras porosas, donde todas las culturas pueden entrar 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 ocurren los encuentros culturales.

Dos años más tarde, Néstor García Canclini publicó su libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, en un momento en el 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 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 América Latina. Ante estas visiones dicotómicas de la realidad latinoamericana, Néstor García Canclini recuperó el concepto de hibridación de las ciencias naturales, para referirse a los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existen en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas, planteando así 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 rompió 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 rechazó a nivel político la importancia de la identidad indígena como espacio organizativo sino que relativizó la noción de identidad, y a nivel metodológico propuso 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 teorizó y desarrolló su labor académica de espaldas al movimiento indígena, y centró su atención en las industrias culturales y en las culturas urbano-populares que le permitieron explorar de manera nítida los procesos de hibridación de su interés. En su texto, nunca se preocupó por explicar por qué a pesar de la existencia de fronteras culturales “porosas”, y de los procesos permanentes de hibridez y mezcla, las identidades indígenas seguían imaginán-

dose 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 a 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.

Un trabajo pionero desde la investigación antropológica 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 de “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 con más facilidad a los beneficios de la ciudadanía peruana, sin perder necesariamente aquellos rasgos de la cultura indígena que son 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 “*de-indianization*” del mestizaje puede legitimar la discriminación contra aquellos que se consideran indios, pero a la vez puede abrir posibilidades de una mejor vida, sin necesidad de renunciar a formas, estilos y creencias indígenas (2000:6). Su análisis de la existencia de una doble reivindicación, de una identidad mestiza por un lado 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 sí reivindican una ascendencia mam o q’anjobal.

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 ese que demandan algunos activismos políticos implementados con categorías que son intolerantes a las rupturas conceptuales y a cualquier tipo de mezcla” (traducción: Hernández Castillo, 2005: 281).

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 (2007: 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 re-inventan 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/as a apoyar las demandas de reconocimiento de los derechos indígenas, y en la arena política muchos de nosotros hemos debatido con perspectivas liberales que en nombre de un discurso de igualdad de derechos, rechaza cualquier política del reconocimiento cultural.²⁰ Estas perspectivas liberales siguen reivindicando la formación de un Estado monocultural, sin reconocer la larga historia de exclusiones que ha implicado el integracionismo desarrollista de los estados latinoamericanos (Aguilar, 2005; Viqueira, 1999). Estos nacionalismos monoculturales florecieron a todo lo largo de América Latina durante el siglo XIX y lograron permear el imaginario colectivo en torno a la identidad nacional.²¹

A cambio de la pertenencia a la nación sólo había que renunciar a costumbres “atrasadas” e identificarse con la identidad nacional (asumida como mestiza, hispanohablante y moderna). Esta política de la “igualdad” fue la base de una identidad nacional que en muchos países de América Latina se valió de la violencia física y simbólica para “integrar a los indios a la nación.”

²⁰ Hay una amplia producción antropológica en América Latina que defiende el reconocimiento de los derechos indígenas ver Bengoa, 2000; Díaz Polanco, 1998, 2006; Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2004; López Barcenás, 2000a, 2000b, 2004; Stavenhagen, 2000, 2001; Stavenhagen e Iturralde, 1989; Sierra y Chenaut, 1995, entre muchos otros, así como la producción más reciente en torno a las reformas multiculturales en América Latina y su impacto en la vida de los pueblos indígenas presentadas en los distintos congresos de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) ver www.relaju.com.

²¹ Existen varios trabajos que analizan la formación del discurso nacionalista y la manera en que éste fue apropiado a nivel local por las clases subalternas (Gall, 2004; Mallón, 1995; Scott, Joseph y Nugent, 1994).

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, por el racismo y por la falta de capital cultural para apropiarse de 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, podríamos decir que el logro de la igualdad formal no eliminó las diferencias sociales, sino al contrario, el compromiso retórico con la igualdad de las personas hizo imposible siquiera 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, ha 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 los setenta 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 promovían 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 estado-

unidense había hecho de los pueblos indígenas latinoamericanos como habitantes de comunidades aisladas, armónicas y herederas de culturas ancestrales. En contraste con estas representaciones, se priorizó el análisis de su inserción en sistemas de desigualdad y se denunció el racismo y la marginación económica que se ocultaban bajo la retórica de integración nacional.²²

Bajo la influencia de este clima cultural, y en parte como respuesta a las demandas de las organizaciones indígenas, en la década de los ochenta del siglo xx se inició un proceso de reformas legislativas en distintos países de América Latina para reconocer el carácter multicultural de los Estados, al sustituir el discurso en torno a la igualdad por una nueva retórica acerca de la diversidad cultural y de la necesidad de desarrollar políticas públicas multiculturales. Estas reformas variaban mucho de un país a otro, pero en su mayoría incluyeron 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 así como el derecho a utilizar y preservar sus propios idiomas indígenas.²³ A partir de estas reformas, los censos gubernamentales reportan la existencia de 40 millones de hombres y mujeres que se reconocen como indígenas, aproximadamente 10 por ciento de los habitantes de América Latina.²⁴

²² En otros escritos he analizado la importancia de la llamada investigación co-participativa y/o investigación acción, como uno de los aportes metodológicos de las ciencias sociales latinoamericanas a la descolonización del conocimiento (Hernández Castillo, 2007). Fue a partir de estas metodologías que 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 (abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html)

²³ Diversos autores han analizado estas reformas legislativas y las políticas públicas multiculturales que han impulsado los Estados latinoamericanos. Ver Assies, Haar y Hoeckema, 2000; Sieder, 2002; Van Cott, 2000.

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, tratando de aislar la dimensión cultural de la dimensión territorial o política de las mismas. Separar las políticas del reconocimiento, de las políticas de la 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 nuevos candados que estas reformas ponen a la autonomía indígena (Hernández, Sierra y Paz, *op. cit.*)

Sin embargo, ha habido 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 las manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, responden a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando 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 (2002) ha popularizado el concepto de multiculturalismo neoliberal para referirse a

²⁴ Se trata de datos poco precisos debido a que existen criterios muy distintos en los distintos países para definir quién es y quién no es indígena. Para un análisis de los datos demográfico de la población indígena en el continente ver Mary Lisbeth González, “How many indigenous people?”, en *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*, Washington, D. C., Banco Mundial, Harry Anthony Patrinos, 1994.

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 los 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 reformas constitucionales que han facilitado la reestructuración de la economía según los lineamientos del Fondo Monetario Internacional, 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 prevaleciente desde 1940 hasta 1980, por el modelo de industrialización orientada a las exportaciones. Este nuevo modelo prioriza la apertura de mercados, y deja que los productores locales se enfrenten “libremente” al mercado global (cfr. 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 cúlmine durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), cuando a principios de 1992 se dieron dos modificaciones constitucionales: una al Artículo 27, que establecía las bases legales para la privatización de las tierras ejidales y otra al Artículo 4o., que reconocía el carácter

pluricultural de la nación mexicana. Por un lado, la ampliación del Artículo 40 reconocía el derecho de los pueblos indígenas a tener una cultura diferenciada, y por 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 quinientos años de retraso”.²⁵

Las modificaciones constitucionales al Artículo 27 tenían como objetivo principal la modernización del agro y promover la inversión privada en la agricultura, sustituyendo la agricultura minifundista de subsistencia por empresas agroexportadoras. Se argumentaba una vez más que no había más tierras para repartir y que se necesitaba una ley agraria que diera seguridad a futuros inversionistas. Para los productores mexicanos de granos básicos la desaparición de los precios de garantía ha representado competir contra una agricultura estadounidense altamente tecnificada y subsidiada, cuyos productos a bajo costo han desplazado con facilidad 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 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Collier, 1999; Harvey, 1998; Rus, Matiacce y Hernández, 2003). Este levantamiento indígena que comenzó en Chiapas, en enero

²⁵ Una nueva reforma constitucional fue aprobada por el Congreso mexicano 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 calificada también por el 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.

de 1994, dejó en evidencia las exclusiones del modelo neoliberal y, a la vez, puso en la mesa del debate un concepto de derechos culturales en el cual el derecho a la tierra, al control del territorio y a la autodeterminación, resultaban fundamentales.

A lo largo de los últimos 10 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 este el espacio para valorar los logros políticos del zapatismo, pero más allá de las dificultades que ha enfrentado para construir alianzas a escala nacional, es importante reconocer la relevancia de sus políticas culturales para desestabilizar visiones hegemónicas sobre las culturas indígenas. En otros trabajos se ha argumentado que en el nivel de las políticas de las representaciones, el zapatismo ha producido una ruptura en la hegemonía del Estado, reclamando el poder de “nombrar” y de establecer los términos del diálogo, al desplazar el debate en torno al multiculturalismo por la discusión sobre la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas (Hernández Castillo, 2001a).

En forma paralela, se han respondido las representaciones hegemónicas en torno a la cultura indígena al reivindicar perspectivas no esencialistas de la misma, que incluyen el replanteamiento de las tradiciones, del derecho indígena y de las formas de gobierno locales, desde perspectivas más incluyentes para hombres y mujeres (Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006).

Pero el 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, las 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 naciona-

les, planteando la necesidad cambiar aquellos elementos de la “costumbre” que excluyen y marginan a las mujeres (Hernández Castillo, *op. cit.*).

Estas construcciones contra-hegemónicas de las culturas indígenas se están dando incluso en espacios institucionales producto de las reformas multiculturales. Éste es el caso de los grupos de Danzas Mames, donde 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, podemos entender 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 nuevas oportunidades para los pueblos indígenas que buscan ampliar sus espacios de autonomía y autodeterminación.

El análisis de estas experiencias y otras similares que se han dado en distintos contextos geográficos y culturales (Hodgson, 2002; Tuhiwai Smith, 2008) nos lleva a tomar con reserva las perspectivas analíticas que enfatizan la capacidad productiva de los discursos estatales sobre las culturas indígenas, sin reconocer la capacidad de los actores sociales de rechazar o resistir tales 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 “pre-modernas” y vinculadas a la pobreza, ha permitido a los gobiernos neoliberales justificar las exclusio-

nes económicas en nombre de la cultura. En su trabajo con indígenas migrantes en Tijuana, Baja California, Carmen Martínez Novo (2006, 2007) analizó 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, la autora 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).

Desde otro contexto nacional, Arturo Escobar (1997) ha analizado como la construcción discursiva del “indígena ecologista” y “guardián de la naturaleza”, está siendo utilizada por un capitalismo ecológico que ha desarrollado nuevas 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”, que los convierte 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 respuestas 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 construidos desde la vida cotidiana y la práctica política por los movimientos sociales que estas políticas pretenden regular.

En este informe nos proponemos acercarnos a la diversidad de experiencias que están reconstituyendo el sentido de “ser indígena q’anjobal, chuj, mam, jacalteko, kaqchikel 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.

**Procesos identitarios
en el Soconusco
y la Sierra**

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 finales 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 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 pasado, la vida de los habitantes de las regiones del Soconusco y la Sierra ha estado estrechamente vinculada a la economía cafetalera. En cierto sentido, se podría afirmar que su integración económica a la nación precedió a su integración política. Los jornaleros indígenas ya estaban aportando a la economía de agro exportación mexicana, incluso 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 Costa y en los valles del Distrito de Mariscal. Desde esas fechas el café se convirtió en el eje de la economía chiapaneca, y la población indígena, en la principal fuente de trabajo 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, que promovió la ocupación de los terrenos nacionales aledaños a la recién creada línea fronteriza. Fue en esta época cuando la población hablante de q`anjob`al, chuj, jakalteko y mam –originaria de Guatemala– se asentó en la frontera chiapaneca y posteriormente se “naturalizaron” como ciudadanos mexicanos.

Para los primeros años de la Revolución, los campesinos de la frontera sur continuaban atados a la finca por un sistema de deudas que 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).

Paralelamente, se impulsó la “educación socialista”, que promovía la incorporación forzada del “indio a la cultura nacional”, por lo que se establecieron 10 centros de castellanización en el estado y se prohibió el uso de las lenguas indígenas en las escuelas públicas.

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 donde la política de “mexicanización” cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Las lenguas indígenas habladas por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el chuj, jakalteko, kaqchikel, q`anjob`al y mam, eran consideradas de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal o tojolabal, hablados en la región de los Altos y en la Selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también anti-nacionalismo. En la zona fronteriza donde se realizó nuestro estudio, las campañas de castellanización tuvieron fuertes connotaciones anti-guatemaltecas.

Para reforzar estas políticas integracionistas 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 jakaltekos al sustituir 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, a través de funcionarios agrarios, de sus instituciones crediticias y de programas de castellanización.

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

En forma paralela a la concentración de la población en terrenos ejidales, el Estado cardenista promovió la corporativización de los campesinos chiapanecos a través de 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 fuertes cacicazgos indígenas 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 agro exportación como el café y el cacao. Hasta la fecha en esta región las parcelas apenas dan para subsistir y el producto principal, la papa, tiene un mercado muy reducido.

Los indígenas fronterizos se convirtieron en ejidatarios y pasaron a formar parte de un nuevo “campesinado reformado”. El Estado empezó a interpelarlos como campesinos y en los documentos de oficiales de la década de los cuarenta no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames, kaqchikeles, mochós o jacaltekos.

Sin embargo, los años setenta del siglo XX 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, que se empezaron a vislumbrar a finales de la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). El nuevo indigenismo oficial fue recibido inicialmente con desconfianza y sorpresa por parte de los habitantes fronterizos que aún recordaban la violencia de las campañas de mexicanización forzada de décadas anteriores. Sin embargo, el nuevo discurso fue reapropiado poco a poco por un sector del campesinado local que comenzó a definirse nuevamente como indígena.

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, kaqchikeles o mochós, empezaron a encontrar espacios donde 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”.

■ 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 que se cuele 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, es considerado por los habitantes de Toquían Grande, como un “antiguo”, de esos 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 kerosén 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 los setenta, cuando la política del gobierno cambió, don Nicolás fue nombrado Consejo Supremo Mam, por ser el único que se atrevió en una reunión con el licenciado del ini a reconocer públicamente 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 Pavencul, 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 y el gobierno. Don Nicolás comparte el entusiasmo de su nieto, aunque no entiende mucho eso del municipio autónomo, y el nieto trata de explicarle: “ser autónomo es ser libre, que nadie nos mande y que no sean los mestizos de Tapachula los que decidan sobre nuestras vidas, que podamos tener finalmente control sobre nuestras tierras, nuestros bosques, nuestros ríos”.²⁶

Hasta hace algunos años la mayoría de los habitantes de la región fronteriza del Soconusco, se autodefinían como campesinos, quizá si se creaba un clima de confianza alguno de ellos se atrevería a comentar que sus ancestros eran idiomistas, es decir, que hablaban la lengua mam y que ellos aún entendían un poco la lengua de los abuelos. En los tiempos recordados cómo la época de la ley del gobierno, se “prohibió el idioma y quemó los trajes” en su Campaña de Civilizar por Medio del Vestido, que 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, integrado por comunidades de los munic-

²⁶ Basado en entrevista realizada a Nicolás López, Toquián Grande, agosto de 2001.

pios 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 cómo pueblo mam, descendiente directo de la cultura maya” y ubicó sus demandas autonómicas en el marco de los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y representantes del gobierno federal el 16 de febrero de 1996, y que posteriormente fueron desconocidos por el gobierno del ex presidente Ernesto Zedillo.²⁷

La reivindicación de este grupo minoritario de indígenas mayas, cuya historia y existencia ha sido ignorada por la etnografía mesoamericana, es un signo de los nuevos tiempos que se están viviendo en México. El reconocimiento del carácter multicultural de la nación, incluido hace apenas ocho años en el Artículo 40 Constitucional y posteriormente reglamentado en el Artículo 20, mediante la Ley de Cultura y Derechos Indígenas, se ha convertido en el punto de partida para la demanda de autonomía indígena que reclama el movimiento indígena nacional a través del EZLN y del Congreso Nacional Indígena (CNI).

En este apartado haremos un recorrido por la historia reciente de esta región fronteriza, para analizar la manera en que la identidad mam está siendo recuperada por los indígenas del Soconusco, como un espacio de organización y redignificación cultural.

²⁷ Los llamados 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 llamada 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 la guerra ha estado presente en el sureste mexicano.

■ La construcción histórica de la cultura mam

La zona del Soconusco es una región de unos 5 mil kilómetros cuadrados, en 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; hay evidencias arqueológicas de poblamiento en la zona de esteros desde la era Preclásica, mientras que la ocupación de las tierras altas del Soconusco pudo darse, quizás, 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 (la provincia toma de ahí su nombre). Este esquema se ha mantenido hasta la fecha, ya que la ciudad de Tapachula se ha convertido en un centro económico rector a donde han migrado cientos de indígenas mames para incorporarse al mercado de servicio o al comercio informal.

Históricamente, se trata de una región con estrechos vínculos con Guatemala, 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 naciente y prometedora nación mexicana, el Soconusco se convirtió en un terreno disputado por México y Guatemala. Situación que 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 estos tratados 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 el establecimiento de éstas 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 algún momento, habitantes de los Altos de Chiapas. El café desplazó completamente al cacao como cultivo comercial, relegándolo a una producción doméstica. Con la instalación de las primeras plantaciones de café en el Soconusco, en 1872, se estableció una relación histórica entre la Costa y la Sierra.

Una vez asentados 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 impulsaron las plantaciones cafetaleras y desarrollaron una agricultura capitalista; tomaron 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 mames, sin mayor opción, se convirtieron en la mano de obra de nacionales y extranjeros.

Esta mano de obra debería quedar como 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 Pavencul, Toquián Grande, Talquian y Unión Juárez, en las inmediaciones de las fincas cafetaleras.

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

Al igual que en otras regiones fronterizas, las identidades indígenas se diluyeron durante varias décadas en las identidades campesinas, y fue a partir de la década de los noventa que hubo un resurgimiento de espacios organizativos en la región, en los cuales la identidad mam comenzó a ser reivindicada por los habitantes de comunidades como Pavencul y Toquián Grande. La reconstitución de las identidades étnicas ha ocurrido 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. Se trata de procesos contradictorios puesto que, 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 empezaba en la región. A finales de la década de los ochenta del siglo XX, la Diócesis de Tapachula, a través de la Foranía de la Sierra, promovió un proceso organizativo alrededor de la agricultura orgánica, que tuvo como eje de cohesión la identidad mam. Dos décadas más tarde, los estudios sobre procesos migratorios en la región, señalan que fueron precisamente los indígenas mames que lograron incorporarse al mercado cafetalero, quienes tuvieron suficientes recursos para migrar a las zonas hortícolas de Sonora o a la Costa Oeste de Estados Unidos.

El estudio de caso de Pavencul, una comunidad mam de unos 4 mil habitantes, en las inmediaciones del volcán Tacana, en la zona de sierra del municipio de Tapachula, realizado por Joaquín Peña Piña (2004, 2005), nos muestra cómo los procesos migratorios han estado vinculados estrechamente al desarrollo de la economía cafetalera, y en forma contraria a lo que esperaban los sacerdotes de la teología de la liberación, los procesos de acumulación que posibilitaron la siembra de café no arraigaron a los indígenas mames a sus tierras, sino que les dieron el capital económico y cultural para migrar.

El cambio de trabajadores temporales 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, que se proponía “modernizar” el sector agrícola mediante el apoyo a los productos de agro exportación. Las plantas de café fueron adaptadas al clima de las tierras altas y los habitantes de Pavencul empezaron a recibir junto con créditos del gobierno, fertilizantes y pesticidas que crearon una relación de dependencia con aquél, y a la vez, produjeron una nueva estratificación social al 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 autosubsistencia y muchos de ellos decidieron no levantar la cosecha porque les resultaba más redituable perderla que pagar a sus ayudantes y venderla después a un precio ínfimo a los coyotes (intermediarios) de la región. Posteriormente, el Estado decidió cambiar sus políticas económicas al desaparecer Inmecafé, Conasupo y los subsidios estatales, por lo que dejaron a los campesinos sin ningún apoyo para enfrentar la crisis cafetalera.

En este contexto cobró 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 además posibilitaran mayor autonomía ante el Estado por parte de los campesinos mames.

La historia oral de los campesinos mames de la región vinculan este importante cambio en la economía regional y en los procesos organizativos de la zona con la llegada del padre Antonio Stefan a la Foranía de la Sierra, a principios de los años setenta, que con el apoyo de misioneras franciscanas impulsaron 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", promovida por la teología de la liberación y empezaba a desarrollar proyectos comunitarios que surgían del desarrollo de una conciencia crítica acerca de la marginación y el racismo que vivían los pueblos indígenas. Sin embargo, la Diócesis de Tapachula veía con indiferencia e incluso con rechazo esta nueva opción pastoral, por lo que la influencia directa de la Teología de la Liberación llegó a la Sierra y al Soconusco, a través de la Diócesis de Huehuetenango, Guatemala, donde los religiosos Maryknoll comenzaban a impulsar un trabajo de atención integral con campesinos mames, q'anjobales, chujes y jacaltecos, que incluía la reflexión sobre su situación social y la búsqueda de alternativas productivas.

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. En la teología de la liberación el cuestionamiento se había limitado específicamente a la estructura social, al análisis del Estado, su política

de empobrecimiento, pero el nuevo pensamiento católico agroecológico iba más allá, al aplicar el mismo cuestionamiento no solamente al Estado, sino también a los modos de producción.²⁸

Éste fue el inicio de un arduo trabajo organizativo por parte de los agentes de pastoral, que 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 por ciento 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 cual los ancianos mames desempeñaron un papel fundamental en reconstruir la memoria histórica como herramienta de reflexión crítica en los talleres que comenzaron a realizarse en distintas comunidades de la Sierra y el Soconusco.

La identidad mam, que por varias décadas estuvo estigmatizada como reacción ante 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 campesinos que por décadas habían negado su identidad mam, empezaron a reivindicarla y a hacer de ella un eje articulador para un proyecto productivo y político, que les permitió entrar en contacto con los indígenas mames de la Sierra de Motozintla, quienes habían vivido procesos de marginación similares a los suyos.

En 1986 se fundó la cooperativa de café orgánico Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam) y años más tarde se fundó *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

²⁸ Entrevista con Jorge Reyna, ex sacerdote y asesor de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam), agosto de 2005.

hortalizas orgánicas para el mercado local. En otros trabajos se ha analizado la manera en que los discursos ecológicos globales fueron apropiados por este movimiento de agricultores orgánicos y fusionados con 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).

Fueron estos procesos de reidentificación étnica y de organización colectiva los que posibilitarían que 15 años más tarde los indígenas de Pavencul se plantearan la posibilidad de crear una región autónoma mam. Esta iniciativa, anunciada ampliamente por la prensa nacional (*La Jornada*, 14 de marzo de 2001 y *CIMAC*, 13 de marzo de 2001), no se concretó en la construcción de una autonomía real, pero les permitió negociar con el gobierno estatal un mayor presupuesto municipal que les permitió la pavimentación de carreteras, el establecimiento de una Casa de la Cultura Mam, y el mejoramiento de los servicios públicos.²⁹ Estas mejoras han transformado sustancialmente las dinámicas comunitarias, ya que la comunicación con la ciudad de Tapachula se ha facilitado (aunque las lluvias torrenciales de los últimos años han destruido tramos carreteros), y 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 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

²⁹ Con respecto a este proceso, el investigador Joaquín Peña Piña, que ha trabajado en Pavencul por más de 10 años, señalaba: “La lucha por la autonomía se ha debilitado, yo platiqué 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 por la autora el 15 de agosto de 2007).

ante 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 migrar a los campos hortícolas de Sonora y Sinaloa o a Estados Unidos.

La composición de los flujos migratorios ha cambiado a lo largo de los últimos 20 años, incorporando cada vez más a jóvenes hombres y mujeres, que no formaron parte de este movimiento agroecológico y para quienes las pocas hectáreas de tierras ejidales con las que se cuenta, son insuficientes para formar nuevos núcleos familiares en la zona del Soconusco. En el tercer capítulo 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 Sierra: las experiencias mochó y kaqchikel

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 Cakchiquel porque hablo el idioma, ahora me dicen que siempre no, que lo que hablo se llama teko, no se ponen de acuerdo [...]³⁰

³⁰ Entrevista con don Simón López, ex Consejo Supremo Cakchiquel, en Mazapa de Madero, agosto de 2007.

Como cada año, él 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 como ha ido cambiando la fiesta en los últimos años. Antes, los priostes eran todos mochós y la fiesta era uno de los pocos acontecimientos en los que el mochó se escuchaba en público, el prioste ponía su casa para recibir a los devotos, y eso era un gusto. Actualmente 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 algún migrante que regresó con “paga”. Los mochós dicen que son los “meros sanfranciscanos”, los que mantienen a Tata Chico en Motozintla, y si no fuera por ellos ya se habría ido. Pero don Simón dice que la fiesta ya es de todos los devotos, llegan mames de El Porvenir, kaqchikeles 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. 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– se preparaba en grupo con todas las mujeres, recogiendo con tiempo el zacatito del monte y mezclándolo con pericón, anís, 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.³¹

³¹ Basado en entrevistas realizadas con don Simón López, Mazapa de Madero, agosto de 2007.

Motozintla de Mendoza es el “pueblo grande” en el corazón de la Sierra, ahí confluyen campesinos indígenas de toda la región: mames, mochós, kaqchikeles que 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 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, en donde han sufrido las consecuencias de los huracanes de 1998 y 2005. Los registros históricos y la tradición oral ubican su territorio en el corredor que va desde Tuzantán hasta la colonia Belisario Domínguez, de donde migraron 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 kaqchikel 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 CDI reportan la existencia de 692 mochós (CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, 2002) y la monografía realizada por Antonio García Zúñiga y Bruma Ríos Mendoza se refieren a 174 hablantes (2006), un censo lingüístico realizado por María Elena Fernández Galán, ubicó solamente a 40 hablantes de mochó que lo siguen usando 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 por ciento', él mismo reconoce que su conocimiento de Mochó no es de un hablante desde niño.³²

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 señalamos 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.

³² Entrevista a María Elena Fernández Galán, San Cristóbal de las Casas, 10 de agosto de 2007.

Si bien es cierto que 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 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, que 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 de mochó que lo consideran su lengua materna, 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 430 personas que en Chiapas se autoidentifican como kaqchikeles, sólo 229 saben hablar la lengua kaqchikel (34 por ciento), lo cual la convierte en la segunda lengua minoritaria en el estado de Chiapas, después del mochó.³³ 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 kaqchikeles, aunque lingüísticamente su lengua no tiene ninguna relación con el kaqchikel hablado en Guatemala, donde es la tercera lengua maya mayoritaria, con 450 mil hablantes.³⁴ Los estudios lingüísticos lo han ubicado como una

³³ Arturo Lomelí (2005) habla de 1 500 kaqchikeles mexicanos, pero los datos oficiales de CDI registran 675 personas (CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, 2002). Es necesario hacer un censo lingüístico como el realizado por María Elena Fernández Galán para los mochós, con el fin de determinar el número exacto de hablantes y de personas que se autoidentifican como kaqchikeles.

³⁴ 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 2006, recuperados en <http://www.almg.org.gt/portal/>).

variante del teko (Campbell y Kauffman, 1985), lengua maya hablada en Tectitán, Guatemala, donde solamente quedan 1 265 hablantes (Gordon, 2005). Estas versiones coinciden con las crónicas coloniales, que ubican a Amatenango y Tectitán como parte de la parroquia de Cuilco y mencionan que en estos pueblos los indios hablaban la misma lengua.³⁵

Al igual que con el mochó, el celali ha impulsado algunas iniciativas de rescate lingüístico y, por parte de la Subsecretaría de Educación Federalizada (SEF), se ha tratado de elaborar una gramática del kaqchikel de Mazapa o teko, pero como veremos en el cuarto capítulo, 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.³⁶

Las dinámicas escolares efectuadas en la escuela primaria de Mazapa de Madero y las entrevistas no estructuradas hechas a hijos y nietos de algunos de los hablantes de kaqchikel, nos mostraron que las nuevas generaciones no se han apropiado la autoadscripción de kaqchiqueles y que identifican el ser indígena con ser pobres 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."³⁷

Al igual que en las comunidades del Soconusco, la migración nacional e internacional ha venido a transformar no sólo el aspecto físico de los pueblos de la Sierra –donde las casas de material y las antenas de televisión parabólicas son cada vez más comunes– sino también las dinámicas

³⁵ 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.

³⁶ El Instituto Lingüístico de Verano elaboró un diccionario y tradujo La Biblia a esta lengua, llamándola "tekiteko" 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 para complementar las iniciativas de rescate lingüístico en México.

³⁷ Entrevista a J. L., Mazapa de Madero, agosto de 2007.

comunitarias como las fiestas religiosas –por ejemplo, la de san Martín–, han dejado de ser un espacio cohesionador para la identidad kaqchikel y donde el kaqchikel 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 kaqchikeles de las tierras bajas de la Sierra contrasta considerablemente con los indígenas mames de las zonas altas, en donde se ha dado un intenso proceso de revitalización lingüística y cultural en la última década. De los 8 mil indígenas mames reconocidos que había en 1993, cuando comencé mi trabajo de campo en esta zona, ha habido un aumento a 23 812 en el estado de Chiapas, según los datos más recientes de la CDI, aunque de éstos sólo 37 por ciento habla el mam (CDI-PNUD, 2002). Más que un aumento demográfico, lo que encontramos 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 Sierra ha estado estrechamente vinculada al trabajo en la finca, que durante décadas fue el espacio de encuentro con sus hermanos mames de Guatemala y el espacio que 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 durante décadas la autoadscripción mam por la de campesinos, por hacer un requisito la reivindicación de la nacionalidad mexicana para circular libremente en las zonas fronterizas.

Como se ha 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 Víctorico Grajales (1932-1936) apoyó a los finqueros y realizó campañas de aculturación forzada. En forma paralela, el general Lázaro Cárdenas, presidente de la República, 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 éstas, decretó la desaparición de los nombres de santos en los pueblos y municipios del estado. Así, 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 iglesias, expulsar del estado a todos los sacerdotes católicos y quemar imágenes religiosas en varias ciudades del estado. 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). También, como parte del “programa de desfanatización”, se decretó oficialmente la educación socialista en todo el estado.

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, por considerar que la crisis había disminuido el valor de la tierra. En forma simultánea, “la educación socialista promovía la incorporación forzada del indio a la cultura nacional”, 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 iniciadas a partir de 1992, hablar la lengua mam dejó de ser un estigma para convertirse en un factor de redignificación identitaria.

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

Este proceso de re-etnización 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 la lengua 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, 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 lograr entusiasmar a los niños monolingües en castellano con la recuperación del mam, sobre todo en aquellos casos en los que la lengua ha dejado de utilizarse en el espacio doméstico.

De igual manera, para muchos jóvenes que consideran la migración al “norte” como una opción ante la falta de tierras para sembrar, aprender inglés puede resultar más práctico que tomar las clases de mam en la escuela 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 distinta 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 las videocaseteras traídas de 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, a las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y hasta al Estado, han permitido a estos campesinos mames encontrar nuevos espacios organizativos en los que han recreado sus identidades colectivas. Han surgido también diferentes grupos independientes o vinculados al 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 donde las diferencias regionales, de género, clase y religión, marcan las distintas maneras en que, quienes se autodefinen como mames, viven su presente e imaginan su futuro.

**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 jcaltekos 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 de palma pequeño. 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 porta el “traje jcalteko”, 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 caminar de hombre joven, siempre con la espalda muy erguida, que contrasta con el cabello blanco que delata los años caminados. Es maestro de jcalteko 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 jcalteko, sino popti’c, y que el término jcalteko es un gentilicio de Jacaltenango, lugar de donde llegaron los primeros habitantes de Guadalupe Victoria. Nos explica:

Jcalteko 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 jcalteko, 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.³⁸

Nos 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 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 despoblados. Nos cuenta cómo se fundó una primera colonia en 1871, 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 hemos recopilado en la Sierra y en 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 verdaderamente 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 migrar hacia el norte. De eso nos hablará 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 creó el ejido Guadalupe Victoria. En 1935 se afectaron dos fincas de la zona San José Montenegro y San Antonio La Junta y de ahí se les 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 enfatiza 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 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. Sin embargo, su protagonismo 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. Se percibe algo de tensión en el ambiente, pero no terminamos de entender de qué se trata. Posteriormente, las entrevistas realizadas por Arturo Lomelí en el marco de este proyecto aclararían las cosas.

³⁸ Entrevista a Santiago Hernández Camposeco, ejido Guadalupe Victoria, agosto de 2007.

Los integrantes del Consejo nos invitan a visitar su centro ceremonial, a las orillas del pueblo, para grabar ahí acerca de 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 de Solidaridad del salinismo. La construcción contrasta con el entorno y 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 aportó la mano de obra. Nos explican 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, “para que las cosas de la fiesta estén más seguras, bajo llave”, nos explican. Éste es 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 actualmente es difícil conseguir quienes quieran ser Capitanes o Priostes, los jóvenes no desean participar porque el Cargo sale caro. Se necesita 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, la bebida. Aprovechan 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'*, 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 en 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 *Ahb'é* 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 informe, el pueblo jacalteco ha vivido en las últimas dos décadas un reencuentro con sus identidades culturales que han empezado a reivindicarse en un diálogo estrecho con las políticas indigenistas del Estado mexicano. Los jacaltecos aparecen en los censos oficiales mexicanos en la última década del siglo pasado, lo cual no significa que antes de estas fechas no existieran como grupo cultural diferenciado, pero sí que el contexto histórico y las políticas integracionistas habían influido para que negaran sus identidades culturales ante los representantes gubernamentales. No fue sino hasta el Censo de Población y Vivienda de 1990 cuando se registró la existencia de 922 hablantes de jacalteco en territorio mexicano (Lomelí, 2005a).

Actualmente, Guadalupe Victoria es la comunidad mexicana que concentra más hablantes de la lengua jakalteko-popti'. Pacayal, también en el municipio de Amatenango de La Frontera y Paso Hondo en Frontera Comalapa, son los otros dos poblados que han registrado la presencia de hablantes de esta lengua maya. Un grupo pequeño emigró en la década de los noventa a la Selva Lacandona 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 para el 2002 registraban la existencia de 1 245 hablantes (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002), para la misma fecha una investigación de la territorialidad de los pueblos indígenas de Chiapas realizada por 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.³⁹ Probablemente, la discrepancia es resultado de las diferentes maneras en que se define el “ser hablante de una lengua indígena” y se requeriría un censo lingüístico más cuidadoso para determinar el número exacto de hablantes.

³⁹ La distribución por barrios y colonias de los hablantes de popti'-jakalteko, 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 mil habitantes, de los cuales aproximadamente 400 familias son hablantes de la lengua jakalteka y se encuentran distribuidos de la siguiente manera: Centro y Barrio de Huixquilar, 550; Barrio Buenavista, 1 132; Barrio San Marcos, 142; Barrio San José Obrero, 37; Bienestar Social, 72; Barrio Santo Domingo, 11; lo que hace 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 de la mitad de las casas aún se habla esta lengua al interior 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 así como en algunas curaciones y festividades se hace el uso de la lengua jakalteka. Las autoridades culturales de la localidad consideran que la lengua jakalteka se habla en 360 familias. Los demás jakaltecos se encuentran distribuidos en el vecino ejido Pacayal, donde viven 40 hablantes distribuidos 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 hablantes. En el ejido Paso Hondo, de Frontera Comalapa hay 136 hablantes de 30 familias; en el barrio Santa Rita del mismo ejido hay tres familias, con unas 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. Y, 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 de Champotón de ese estado.

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 mil hablantes.⁴⁰ El hecho de que exista una comunidad de hablantes tan amplia en Guatemala, pone a los jakaltecos mexicanos en una situación totalmente distinta a 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 jakaltecos mexicanos y los mames y mochós del Soconusco y la Sierra, está en las características históricas que han tenido sus asentamientos, que han influido en el tipo de organización comunitaria que mantienen. A diferencia de los asentamientos mames, dispersos en las tierras accidentadas de la Sierra, los jakaltecos mexicanos se han establecido en poblados concentrados en las inmediaciones de las estancias ganaderas. Como nos narró don Santiago Hernández Camposeco, la historia del ejido 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 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 Huistá, solicitó ante el gobernador de Huehuetenango, que considerara dar en arrendamiento la finca de nuevo 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, quie-

⁴⁰ Datos de la Academia de Lenguas Mayas para 2006, recuperados en: www.almg.org.gt/portal/

nes 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.⁴¹ Paralelamente, las familias de los hermanos Manuel y Anselmo Camposeco fundaron Paso Hondo, mientras 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 jalcatekos mexicanos fueron la principal fuerza de trabajo de la finca Montenegro, y mantuvieron estrechos vínculos de amistad, parentesco y compadrazgo con los jalcatekos de Guatemala.

La nueva frontera partió en dos el territorio jalcateko 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 deceado [sic] en 1882 cuando llegaron los ingenieros José María Galindo de Guatemala y con una escolta de 25 soldados, de parte de México llegó el Ingeniero Baltazar Zalazar dejando en la comprensión de este poblado los Mojones núm. 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 decaeras [sic] ser Guatemalteco conservando su nacionalidad ó lo debería expresar y de

⁴¹ En Guatemala, al chayote se le conoce como huixquil, por lo que el lugar hacía referencia a que era tierra de chayotes.

no hacerlo así pasado un año serían todos mexicanos y como en su generalidad no intentaron hacer algo, todos quedaron como mexicanos.⁴²

La ciudadanía legal de esta población no implicó una ruptura de los vínculos con Guatemala, y en las entrevistas realizadas durante esta investigación, la memoria histórica ubicaba claramente las raíces culturales de los poptis en Jacaltenango:

Yo me considero mexicano, porque aquí nació. Nada más que llevo en mi sangre la raza indígena de nuestros bisabuelos, tatarabuelos y todo. Tengo sangre guatemalteca, aunque sea mexicano de nacimiento.⁴³

Nuestra raíz está en Guatemala, aunque nosotros somos mexicanos, sabemos de dónde vino nuestra gente y no olvidamos, también lo saben nuestros hijos.⁴⁴

Sin embargo, la construcción del proyecto nacional mexicano sí marcó dinámicas culturales distintas entre la población jalcateka de ambos lados de la frontera. Mientras que 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

⁴² Documento manuscrito de mediados del siglo XIX, escrito por Manuel Camposeco, fundador del ejido Paso Hondo, proporcionado por sus familiares a la autora durante la investigación etnográfica del proyecto "La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la Frontera Sur Mexicana".

⁴³ Entrevista a Santiago Hernández Camposeco, agosto de 2007, ejido Guadalupe Victoria, Amatenango de La Frontera.

⁴⁴ Entrevista a Lucas Felipe Martínez, agosto de 2007, ejido Guadalupe Victoria, Amatenango de la Frontera.

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 es descrita en testimonios de los jacaltecos 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 quien 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 para borrar las letras, ese 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 [en] 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 aquél 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.⁴⁵

⁴⁵ Entrevista con Santiago Hernández Camposeco, ejido Guadalupe Victoria, agosto de 2007.

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 repartida entre los peones baldíos y se reestructuraron los asentamientos jacaltecos, el casco de la finca dejó de ser el centro principal y pasaron a serlo 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, el templo y la sede de la autoridad ejidal.

Durante varias décadas el maíz, el tabaco y el anís fueron los principales cultivos de los ejidos jacaltecos, el primer producto se destinaba 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 comenzó a sembrar en tierras jakaltekas a partir de la década de los setenta; sin embargo, en esta región no se dan experiencias cooperativistas, por lo que la producción se da a nivel 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 los ochenta, quienes se convirtieron en mano de obra disponible y barata para los campesinos jacaltecos. Entre 1983 y 1988, 60 familias jakaltekas 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, la lengua jakalteka se revitalizó al convertirse de nuevo en la lengua de intercambio comercial y de relaciones laborales entre los refugiados jakaltekos y los mexicanos.

A pesar de que la presencia de indígenas jacaltekos en territorio mexicano es tan antigua como la frontera misma, los jacaltekos-mexicanos estuvieron al margen de las políticas y programas indigenistas que impulsaba en la región el Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Kaqchiquel. A diferencia de los Consejos Supremos Mam, Mochó y Kaqchiquel que se crearon durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) en la región del Soconusco y de la Sierra, no existió un cargo similar para representar a los jacaltekos mexicanos. No fue sino hasta los años noventa que comenzaron a aparecer en los documentos oficiales y que recibieron apoyo para proyectos culturales por parte del ini de manera esporádica. Con estos apoyos fue posible construir la Casa de la Cultura Jakalteka y el centro ceremonial descrito al inicio de este apartado.

Con el reconocimiento y la ayuda gubernamental llegaron también las tensiones en torno a la representación. Al no existir 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 los hombres un poco más jóvenes que tienen mayor escolaridad, conocimiento del aparato estatal, pero que muchas veces sólo tienen un manejo rudimentario del jakalteko. Ésta es la raíz de la tensión que percibimos durante la grabación del testimonio de Santiago Hernández Camposeco, que aun cuando es hablante de jakalteko y ha trabajado como maestro en la escuela telesecundaria, no es considerado

como parte del Consejo de Ancianos y su legitimidad como “vocero” del pueblo jakalteko, es cuestionada por los integrantes de este Consejo.⁴⁶

Esta instancia de representación creada hace apenas seis años, a la que pertenecen Lucas Felipe Martínez, Baltasar Silvestre Hurtado, Sebastián Pérez Jiménez y José Díaz Silvestre, se ha integrado por hombres mayores que han cumplido cargos religiosos en la organización de las fiestas de La Candelaria y Guadalupe. Son ellos los encargados de seguir promoviendo estas festividades y, en muchos sentidos, representan la memoria viva del pueblo jakalteko. Baltasar Silvestre Hurtado es autor de una gramática jakalteka, que ha trabajado con apoyo del celali y participó en la traducción de los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados entre el gobierno y la comandancia del EZLN.

Estas tensiones generacionales se han visto profundizadas con los nombramientos por parte de la CDI de los consejeros indígenas. La falta de transparencia en torno a los procesos de selección de consejeros ha creado descontento entre los jacaltekos-mexicanos y ha profundizado las diferencias entre los distintos liderazgos naturales. Encontramos situaciones similares en la zona mochó y entre los q'anjobales naturalizados como mexicanos.

Nos encontramos nuevamente con un debate respecto a la definición y legitimación de lo que se entiende por “cultura indígena”. Las prácticas culturales de los pueblos jakaltekos 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 por la definición de la misma. Si consideramos que las culturas cambian permanentemente, al conceptualizar algo como tradicional se le está dando un valor simbólico específico más que hacer referencia a una temporalidad. En el momento en que una práctica determinada es concebida como “tradicción” se altera el contenido mismo de la práctica:

⁴⁶ Entrevista colectiva al Consejo de Ancianos, realizada por Arturo Lomelí en Guadalupe Victoria, septiembre de 2007.

“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 reinención de las tradiciones jakaltekas, no ha estado libre de contradicciones, el faccionalismo 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 Tziscaco, en el municipio de La Trinitaria. En esta región de lagos de colores y montes de coníferas me formé como antropóloga y desarrollé mi perspectiva crítica ante el rostro más oscuro del nacionalismo mexicano. Fue en esta comunidad fronteriza, donde 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 kaqchiqueles 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– que llegaba a la zona era recibido por la marimba “Brisas de Montebello”, formada por 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 el 2007, el albergue ya era un hotel de lujo, en donde una habitación sencilla cuesta 600 pesos, y ofrece servicio de restaurant, bar e internet. Las nuevas 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 es la comunidad donde más claramente se contrasta el impacto diferenciado de los proyectos nacionales 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– es lo que parte al pueblo en dos, una mitad de la laguna queda de un lado y la otra mitad, en el otro. La gente cruza libremente de un territorio a otro e incluso 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, compadres de Tziscaco, durante tres años se hospedaron en sus terrenos, les ayudaron a cultivar sus cafetales y asistieron a sus escuelas, 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 Tzisco, pero al igual que en Guadalupe Victoria, dejaron su contribución en la economía cafetalera y en el redescubrimiento de la identidad chuj, que desde finales de los noventa se ha convertido en un espacio de organización colectiva para un importante sector de la comunidad.

Llego a Tzisco en medio de una tormenta, una camioneta manejada por un adolescente se detiene 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 quien 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 y los ojos color miel, su fisonomía no es muy diferente de la de los ladinos de la zona. Sus abuelos eran *idionistas*, me aclara, hablaban el chuj, aunque él nunca lo aprendió al ciento por ciento, pero lo entiende un poco. Con voz pausada, de quien está acostumbrado a disfrutar del diálogo, y con un café caliente en las tardes de lluvia, me va contando el proceso organizativo que los llevó a conformar 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 para que buscaran –a través de los agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal– contacto con otras cooperativas de cafecultores que estaban incursionando en la agricultura orgánica, como Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Is-mam), en la región mam y Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni) en la región zapoteca de Oaxaca.

Sentados en la cocina de su casa, me cuenta con orgullo acerca de los logros que han tenido a partir de que decidieron trabajar en colectivo 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 me narra

la historia de cómo el café llegó a la región en 1972 a través del Instituto Mexicano del Café, de quien 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 pudieron 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 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 decidieron fundar la Sociedad de Solidaridad Social Lagos de Montebello e integrarse a la Federación Indígena Ecológica de Chiapas. Dentro de esta sociedad se formó la Cooperativa Productores Alternativos de la Selva, que comercializa el café Tzisco. En todo este proceso, Isidoro reconoce el importante papel que desempeñó un amigo mutuo, Fernando Limón, investigador de El Colegio de la Frontera Sur, que 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 chuj, que ya no hablan el idioma y desconocen

sus raíces culturales. Fue así como empezaron a colaborar con la escuela primaria, a dar charlas, capacitaciones y comenzaron 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”. 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.

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 migraron hacia el norte, ubicándose en las inmediaciones de los 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 en el año 2000 reportaba 1 796 personas 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 a escala nacional, con sólo 78.8 por ciento de hablantes de su lengua materna (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002). Según las estimaciones de Fernando Limón (2005), mediante una identificación por familia e idioma, la población chuj oscila entre 5 500 y 6 mil personas.

Esta población está asentada en tres subregiones: la de Tziscoa 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 metros de altura en promedio (con clima templado) y al este de la selva, a un promedio de 790 msnm (de clima cálido), donde están las comunidades formadas por población chuj llegada a México durante la década de los ochenta del siglo xx. En conjunto es una región que toca tres municipios constitucionales: La Trinitaria, la Independencia y Las Margaritas.

En territorio mexicano, Tziscoa es la comunidad más grande de indígenas chujes, producto de la primera ola migratoria (existen otras comunidades de chujes naturalizados mexicanos, que abordaremos en el siguiente capítulo), y a partir de la diáspora de habitantes de estas comunidades se formaron 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, resguardados por las autoridades ejidales, ubican la formación de la comunidad de Tziscoa en 1870, 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 *Tziscoa*, que quiere decir “puente truncado”, haciendo referencia a un puente de piedra que divide la laguna en dos.⁴⁷

Durante varios años, los fundadores de Tziscoa 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 de Tziscoa se resguarda como una reliquia de la comunidad la Carta de Ciudadanía expedida por la Secre-

⁴⁷ Otras versiones locales afirman que Tziscoa quiere decir “pedo de pijuy”, que era una especie de pájaros que abundaban en la región, y que al volar sobre la laguna dejaban un mal olor. Otros más lo traducen como “pestilencia de la laguna”.

taría de Relaciones Exteriores, con fecha del 15 de marzo de 1889, y el Título de Propiedad expedido por la Secretaría de Fomento, fechado en noviembre de 1896.

La necesidad del Estado mexicano de poblar la recién creada línea fronteriza y ciudadanizar a los habitantes de esta región, con objeto de demarcar claramente los límites políticos de la nación, facilitó el poblamiento de Tzisco y los terrenos alledaños. El crecimiento de la población y la falta de tierras hizo que un sector de la población emigrara en 1920 a unos terrenos ubicados a unos seis kilómetros al oriente de la laguna, en un lugar conocido como El Sumidero, en donde se fundó la colonia Cuauhtémoc, que en 1946 recibió 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 chuj mexicanos ha estado estrechamente vinculada con la de 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 de 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 Tzisco sigue negando su identidad chuj e identifica el ser indígena con ser guatemalteco. Tal como 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:

Podríamos decir que entre los rasgos culturales que caracterizan a los habitantes de Tzisco 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 este 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 [cuando sea] 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 significación 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.⁴⁸

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 el mantenimiento de tradiciones y visiones del mundo compartidas, y por 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 jakaltekas 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

⁴⁸ Entrevista con Fernando Limón, especialista en la cultura chuj e investigador de El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, agosto de 2007.

manejar correctamente el español. Estas expresiones de discriminación han dado pie a que se utilicen modismos como “andarse con chujadas” para referirse a prácticas que son vistas como anti-modernas o atrasadas.

Estos prejuicios y estigmatizaciones están siendo confrontados por el movimiento de cafecultores orgánicos a los que pertenece Isidro Morales, que se han propuesto a través de talleres y charlas con los niños de primaria y secundaria revalorar los elementos de su cultura que les permiten construir una relación más armónica con la naturaleza y el entorno. Paralelamente, este grupo ha promovido las relaciones de solidaridad con los “hermanos chujes” que viven del otro lado de la frontera y que no han tenido acceso a proyectos de desarrollo o ecoturismo como los que les posibilitaron a ellos construir el albergue ejidal y el nuevo mercado de artesanías.

Un importante factor 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. 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.⁴⁹

Sin embargo, no toda la población de Tziscaco participa en estos proyectos agroecológicos y no todos comparten la misma valoración por la cultura indígena y por 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.

■ Los grupos religiosos no católicos entre los chuj

Desde finales de los años sesenta del siglo XX, los 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 Tziscaco y Cuauhtémoc, que se hallaban 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 el 2 de febrero de 1963 la población decidió linchar a dos de estos brujos, como rechazo

⁴⁹ Entrevista con Fernando Limón, agosto de 2007.

al uso de la brujería dentro de la comunidad (Hernández Castillo, 1989: 170-171). Este contexto y la poca atención que la población había recibido por parte de la Iglesia Católica, influyeron para que en principio los testigos de Jehová y posteriormente los 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 (la estadounidense), llegó a la frontera sur de Chiapas casi un siglo después de que Charles Taze Russel 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 a partir de 1932 Testigos de Jehová, 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).

En un principio, el grupo religioso centró su trabajo en las zonas urbanas y semi-urbanas, donde existe un mayor índice de alfabetismo, ya que su labor de proselitismo se hace fundamentalmente mediante la palabra escrita a través de sus publicaciones religiosas. A partir de los años cincuenta, los testigos de Jehová extendieron su influencia a las zonas rurales del país, dirigiendo su trabajo de proselitismo sobre todo hacia los hablantes de español.

Los primeros publicadores llegaron a la región chuj a finales de los sesenta del siglo XX, procedentes de las ciudades de Comitán y Tapachula. Para esas fechas la población chuj había sido castellanizada casi al ciento por ciento.

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 concep-

nes 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:

Quando 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 'bían podido *brujerame*, pero no 'bía nadie, fueron los angeles vigiladores de su pueblo los que me defendieron.⁵⁰

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 participan en cargos comunitarios e incluso colaboran con el trabajo colectivo, siempre y cuando éste no se relacione con la organización de fiestas religiosas católicas.

Con base en los propios estudios anteriores de los procesos de conversión religiosa de los indígenas mames de la Sierra al presbiterianismo (Hernández Castillo, 2001a) y de los chujes de Tziscaco y Cuauhtémoc a los testigos de Jehová y grupos pentecostales (1989a, 1996), hemos analizado la manera en que estos credos religiosos son apropiados y resignificados por los indígenas fronterizos a partir de sus propias concepciones del mundo.

⁵⁰ Entrevista con F. P., ejido Cuauhtémoc, La Trinitaria, abril de 1988.

Estas denominaciones protestantes, al igual que la Iglesia católica, durante décadas se plantearon la necesidad de combatir distintos elementos de las cosmovisiones indígenas, por considerarlos “supersticiones”, influidos por un paradigma teórico evolucionista que veía a la civilización occidental (con sus instituciones) 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 segundo capítulo de este informe, 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 e incluso algunos de ellos, como los presbiterianos, invirtieron un gran esfuerzo en la traducción de la Biblia al mam. En las últimas décadas, al interior del catolicismo y de 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 un protestantismo indígena, en el segundo.

El hecho de que institucionalmente se promoviera por años 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 lecto-escritura no tenga un papel tan importante como en el catolicismo, ha influido

para 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 don de adivinación, que los pentecostales relacionan con las manifestaciones del Espíritu Santo, no se alejan mucho de las prácticas rituales de la llamada “religión tradicional”. Los pentecostales chuj 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 tzotziles (Rus y Wasserstrom, 1979; Robledo, 1997; Hernández, 1987; Morquecho, 1992; Eber, 1995), entre tzeltales (Mondiano, 1987; Rostas, 1984; Juárez Cerdi, 1989, 1995; Sánchez Franco, 1995), entre chujes y q’anjobales (Hernández Castillo, 1989; Cruz Burguete, 1989), entre mames (Hernández Castillo, 2001), entre 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 conducen a un cambio de cosmovisión y organización tal, que representan una transformación identitaria; para otros, quienes enfatizan 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.

La propuesta analítica, que he desarrollado 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.

Identidades múltiples: los indígenas naturalizados mexicanos

Karla Maldonado nació en la selva del Ixcán, en Guatemala, a donde sus padres llegaron procedentes de San Ildefonso 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 que los 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. Fue un intento por construir espacios democráticos y participativos re-constituyendo los gobiernos locales y trabajando la tierra de manera colectiva. Sin embargo, estas experiencias se vieron frustradas por el conflicto armado interno que llegó a la zona con la presencia del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)⁵¹ y de 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 las 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 mil

⁵¹ 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 Huehuetenago, y de estas cuatro organizaciones revolucionarias fue la que ejerció mayor influencia en regiones indígenas.

muerdos, 400 aldeas arrasadas, entre ellas la aldea donde nació Karla, en la selva del Ixcán.⁵²

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 dejar su casa, sus tierras, sus animales y a cruzar la frontera para refugiarse 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 [enseguida] 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 [en] 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.

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

⁵² Para una descripción de estas campañas contrainsurgentes en el Ixcán, ver Falla, 1992.

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.⁵³

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. Nos 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 dejaron sus tierras sin rescatar ninguna posesión, dependían de la caridad de los ejidatarios de la selva. Nos describe cómo su abuela juntaba los restos que dejaban quienes podían comprar carne y los hervían 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) a través de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar), el gobierno mexicano decidió que era un riesgo que permanecieran en territorio chiapaneco, al convivir cotidianamente con campesinos mexicanos pobres, a quienes podían “influenciar” con su pensamiento crítico. La decisión fue reubicarlos en campamentos aislados en los estados de Campeche y Quintana Roo. Entonces se inició una nueva campaña de hostigamiento, pero ahora por parte del ejército mexicano que intentó reubicarlos por la fuerza:

⁵³ Entrevista realizada por Verónica Ruíz a Karla Maldonado, en la comunidad de Los Pinos, municipio de La Trinitaria, septiembre de 2007. La historia de vida de Karla narrada en este capítulo, se reconstruye con base en esta entrevista.

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 acnur y Comar.

En el campamento de Gallo Giro, a los 18 años conoció a un refugiado q'anjobal con quien decidió unirse y formar una familia. Fue en esa época cuando entró en contacto con las Organizaciones No Gubernamentales de mujeres que promovían la reflexión sobre los derechos de éstas. 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 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 preparado 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 decidieron ir a conocer las nuevas comunidades en Dolores Petén, y sufrieron un terrible desencanto ante las duras condiciones de la vida en la selva y el poco apoyo que recibían los retornados en la construcción de las nuevas comunidades. Fue a partir de esta visita cuando decidieron quedarse de manera definitiva en México y buscar las condiciones para construir una vida mejor 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 man-

char, 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.

Con esta decisión regresaron a México y junto con otras familias mames, chujes, q'anjobales y acatecas, decidieron comprar tierras en el rancho de 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, por lo que decidieron organizarse y comprar tierras en Los Pinos. Se fundó así una comunidad pluriétnica, donde las familias compraron sus terrenos individualmente, pero donde se organizaron en forma colectiva bajo criterios comunitarios para que su autoridad tuviera 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 la frontera una vez más, aunque ahora migró hacia Arizona, en Estados Unidos, donde trabaja como albañil. Con las remesas de su esposo y las de otros hombres q'anjobales 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 algunos hasta la universidad. Los tres hijos de Karla ya se consideran mexicanos y creen que la palabra "refugiado" es un insulto, porque es utilizada como tal por sus compañeros de estudios para descalificarlos y negarles derechos. Los tres entienden el mam y el q'anjobal, pero ninguno puede comunicarse en esas lenguas mayas. Uno ha terminado la preparatoria y estudia ecología en Ocosingo, y las otras dos están por terminarla. Se han enterado de que hay becas universitarias para estudiantes indígenas y Karla los alienta para que las soliciten. Sin embargo, para ellos la identidad indígena sigue estando es-

trechamente 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 sea por la experiencia del refugio, o por las memoria histórica en torno al mismo. Hija de padres mames de San Ildefonso Ixtahuacán, casada con un hombre q'anjobal-acateco de San Miguel Acatán, esta mujer 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, por último, en los bosques de La Trinitaria. Sus hijos son parcialmente trilingües al entender el mam, el acateco y el español, pero no se identifican como mames ni como q'anjobales, sino sólo como mexicanos. El vínculo entre identidad y territorio resulta por completo irrelevante para estos actores sociales, cuyas vidas han estado marcadas por la permanente movilidad social, el sentido de comunidad ha tenido que reconstruirse de manera cotidiana, usando la tradición oral como una herramienta fundamental para reconstruir los vínculos que le dan sentido a un "nosotros".

La especificidad histórica y cultural de estas comunidades multilingües, hizo que en este capítulo se aborde la realidad los indígenas de origen guatemalteco, naturalizados como mexicanos, como si fueran un "grupo étnico", aunque se trate de asentamientos en donde conviven q'anjobales, chujes, mames y algunos jacaltecos, en vez de desagregar el análisis por grupo lingüístico. Siguiendo la perspectiva del constructivismo histórico, consideramos que es a partir de la experiencia de refugio, movilidad social y reconstitución de las comunidades en territorio mexicano, que se ha venido construyendo un sentido de pertenencia a una comunidad cultural, más que a partir de una serie de rasgos o características primordiales. En este sentido, podríamos decir que un chuj naturalizado mexicano puede tener más elementos identitarios en común con un q'anjobal con quien haya compartido la experiencia del éxodo y el refugio en los años ochen-

ta, que con un campesino mexicano tzicaoero que se reivindica como chuj. Esto no significa que todos los “ex refugiados” compartan una misma cultura o constituyan un grupo homogéneo, ya que se trata de un colectivo humano marcado por diferencias étnicas, religiosas y políticas. Lo que cabe señalar es que la formación de comunidades pluriétnicas y la historia de refugio compartida han creado un sentido de pertenencia, que va más allá de las barreras lingüísticas. En los que respecta a las políticas públicas de reconocimiento cultural, sería necesario planearlas e instrumentarlas 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 los ochenta, en un principio se ubicó 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, que no siempre compartían la misma lengua. Debido a que no todos los indígenas que decidieron quedarse lo hicieron por las vías institucionales que coordinaba la Comar, resulta difícil determinar el número de ex refugiados que actualmente integran las comunidades fronterizas.

Para 2005, la Comar reportaba que permanecían en el país 24 763 “ex refugiados”, ubicados en Chiapas (50.5 por ciento), Campeche (35.4 por ciento) y Quintana Roo (14.1 por ciento). De este total, 13 899 (56.1 por ciento), más de la mitad son mexicanos por nacimiento (informe de Comar, 2005). Para este 56.1 por ciento los términos de “ex refugiados” o “naturalizados” no se aplican, pues siempre han sido y siguen siendo ciudadanos mexicanos, por lo que es difícil encontrar una categoría que los englobe tanto a ellos como a sus padres. Las Organizaciones Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas (OIPNECH), dan cuenta de la existencia de unas 49 comunidades con

población que tiene su origen en este éxodo, aunque reconocen que pueden existir muchas más que no se han articulado a este espacio organizativo.⁵⁴ La mayor parte de esta población es de origen q’anjobal-acateco, aunque también incluyen chujes, mames, jacaltecos y mestizos. Es probable que la mayor parte de los 12 974 q’anjobales que reporta la CDI en 2002, tenga sus orígenes en la experiencia de refugio (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002).

De 1982 –fecha en que llegaron los primeros refugiados– a 1999, cuando el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados dio por terminada la fase del retorno, el número de asentamientos de refugiados fluctuó constantemente, y ocurrió un proceso de dispersión de la población, que llegó a formar desde 36 hasta más de 100 comunidades en las regiones de la selva de Las Margaritas, los Bosques de La Trinitaria y La Independencia así como en los Llanos de Frontera Comalapa. El tamaño y la estructura interna de estos “campamentos” variaba en forma considerable de una zona a otra; en algunos casos se trataba de simples caseríos dispersos al interior de comunidades indígenas mexicanas, como el caso de los campamentos de Maravilla Tenejapa o Amparo Agua Tinta, en la selva de Las Margaritas, hasta comunidades enteras ubicadas en terrenos comprados por la Iglesia, como fue el caso de La Gloria, en los llanos de La Trinitaria.

En 1984, cuando sucedió el proceso de reubicación forzada –al cual hace referencia el testimonio de Karla– 45 por ciento de los 46 mil refugiados reconocidos en ese entonces, fue reubicado en los estados de Campeche (cerca de 25 por ciento del total) y Quintana Roo (un poco menos de 20 por ciento). Las comunidades que lograron quedarse en territorio chiapaneco, aun en contra de la voluntad del gobierno mexicano, vivieron un nuevo proceso de dispersión, al tener que abandonar los campamentos establecidos en la selva y reubicarse en los municipios de La Trinitaria, La Independencia y Frontera Comalapa.

⁵⁴ Entrevista a Arturo Diego Marroquín, La Gloria, septiembre de 2007.

Aparte de los 46 mil refugiados reconocidos oficialmente, se hablaba de cerca de 100 mil refugiados no reconocidos ubicados en las zonas de Soconusco, Sierra y 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 al formar la Asociación de Refugiados Dispersos de Guatemala (Ardigua).

Aunque el objetivo principal del gobierno mexicano era dejar a Chiapas “libre de refugiados”, al reubicarlos en Campeche o Quintana Roo o 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, cuyo objetivo era crear alternativas de regularización para aquellos que decidieran quedarse en Chiapas. Esta decisión dio inicio a toda una nueva etapa de integración que se ha prolongado hasta nuestros días (2007), ya que en los recorridos por las comunidades de “naturalizados”, encontramos que aún existen familias que no han logrado regularizar su situación migratoria. Pese a que desde un principio se planteó que la integración debía ser algo más amplio que la ciudadanía legal de los refugiados –lo cual abarca dimensiones sociales, económicas y políticas– e incluso 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.⁵⁵

⁵⁵ Entrevista a Edith Kauffer, San Cristóbal de las Casas, 11 de agosto de 2007.

Esta situación ha influido para que las demandas políticas de los indígenas naturalizados mexicanos giren más en derredor del acceso real a sus derechos ciudadanos universales, que al reconocimiento de sus derechos culturales. Al respecto Verónica Ruíz, 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 (Ruíz, 2007b: 46).

Esta situación nos remite al análisis que algunos autores han hecho sobre las identidades afrolatinas, quienes señalan 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 anti-racistas y por los derechos civiles que posibiliten su inclusión en el 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 dejen de mantener prácticas culturales y reivindicaciones políticas en torno a sus identidades mayas.

■ **Construyendo la comunidad: distintas experiencias de integración**

Para los fines de este informe se visitaron cinco comunidades de indígenas “naturalizados mexicanos” y se hicieron entrevistas a profundidad con sus representantes, tratando de incluir comunidades con población q’anjobal, chuj y mam. A partir de las redes de relaciones y contactos del equipo de investigación, se seleccionó a la comunidad 30 de mayo, en el municipio de Frontera Comalapa, con mayoría mam; a la comunidad de La Gloria en La Trinitaria, con mayoría k’anjobal; a la comunidad de Nuevo Porvenir también en La Trinitaria, con mayoría chuj, pero que incluye población mam, acateca y mestiza, así como El Desengaño y Los Pinos, con población mam.

De todas las comunidades seleccionadas, la más grande y consolidada en el nivel organizativo es La Gloria, ubicada a 25 kilómetros de la cabecera municipal de La Trinitaria y a 40 de la ciudad de Comitán. Está formada aproximadamente por 482 familias y 2 300 habitantes, está clasificada por acnur y Comar como q’anjobal, si bien 20 por ciento de su población es mestiza y del 80 por ciento que son indígenas, 85 por ciento es q’anjobal 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 donde 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 por que ha logrado reconstituir su sistema de gobierno local y su sistema de justicia, y 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, donde no existe ni clínica ni escuela propia, no cuentan con terrenos propios para sembrar y parte de la población no ha logrado regularizar su situación migratoria.

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 posibilitan; 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 al interior de los campamentos. Aquellos 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, como la tierra y la vivienda, y para ello se enfrentaron al Estado mexicano, el cual, como ya señalamos, buscaba la reubicación de la población refugiada en los estados de Campeche y Quintana Roo.

Cuando se inició 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 en la actualidad han conseguido integrarse más rápido a la vida política de la región, acercarse 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 en el programa de Retorno Colectivo e incluso dirigieron el retorno a Guatemala para después volver a México, y con ello perdieron legitimidad entre las familias que habían optado por la naturalización, lo cual provocó que muchos de estos campamentos se quedaran sin líderes con experiencia política, que sirvieran como interlocutores con el Estado. Esta situación se ha agravado con el fenómeno migratorio, que evita la continuidad del trabajo político entre aquellos nuevos liderazgos que tienen experiencia en la gestión de proyectos, recursos y servicios.

A través de las entrevistas se puede ver que la decisión temprana de establecerse definitivamente en Chiapas, permitió la obtención de asentamientos seguros. En algunos casos, la Diócesis de San Cristóbal se había dado a la tarea de comprar algunas hectáreas de tierra donde los refugiados pudieran mantenerse seguros, o incluso, donde pudieran cultivar parte de los productos de autoconsumo; sin embargo, en la mayoría de los casos, tales tierras fueron invadidas por campesinos mexicanos. De nuevo, los campamentos con suficiente cohesión interna pudieron enfrentarse a la invasión, y posteriormente negociaron la compra del terreno a nombre de los hijos nacidos en territorio mexicano, como fue el caso de La Gloria.⁵⁶

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

⁵⁶ 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 a nombre de 26 jóvenes, quienes han migrado a Estados Unidos y no han conseguido coincidir en México para realizar el trámite de regularización ante la Reforma Agraria.

la primera en Agua Tinta, donde fueron desplazados por bases de apoyo zapatistas, conflicto que no terminó en buena negociación, ya que tanto refugiados como zapatistas perdieron el terreno pues el ejército mexicano entró y colocó ahí mismo una base militar. La segunda invasión fue en el terreno que proporcionó la Diócesis de San Cristóbal, en el asentamiento llamado El Porvenir, que fue invadido por la población mexicana (también de ascendencia chuj) del ejido Cuauhtémoc. En este terreno se habían instalado talleres de formación e infraestructura para 2 800 personas que no fue reutilizada por los mexicanos, sino desmantelada y perdida.⁵⁷ En el caso 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. Por ser pocas familias, el municipio no les proporciona casi ningún servicio y hasta hace muy poco tiempo (dos años a lo mucho) están viendo ventajas en reivindicar su identidad cultural, pues el acercamiento con la CDI y la nueva organización de naturalizados, finalmente les está permitiendo el acceso a recursos.

En el caso de la comunidad de Karla Maldonado, Los Pinos, ubicada también en La Trinitaria, la mayoría de la población ha sufrido distintos desplazamientos y despojos de tierras. Los Pinos es una rancharía comprada con recursos propios, obtenidos principalmente mediante la migración, y está formada por familias chuj, q'anjobales, acatecas y mames. El terreno fue adquirido mediante la red de una familia mam, que fue desplazada a Campeche y que regresó a Chiapas posteriormente, para buscar un terreno propio, ya que no consiguieron adaptarse al clima de aquel estado, y sobre todo, a la organización colectiva.

Algunas familias resistieron el desplazamiento a Campeche integrándose a ranchos mexicanos, hasta que consiguieron organizarse y comprar en

⁵⁷ Ver entrevista con Adolfo Tadeo, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, septiembre de 2007.

Los Pinos, que no es una unidad territorial, sino organizativa; es decir, las familias de origen guatemalteco compraron los terrenos de manera individual, y se han organizado colectivamente bajo criterios comunitarios para que su autoridad tenga representación en el municipio de La Trinitaria y para obtener recursos estatales y federales.⁵⁸ Sin embargo, no existe una delimitación territorial con los vecinos mexicanos y aunque 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 Trinitaria, en Los Pinos, y en las rancherías vecinas de San Lorenzo, las mujeres sí están accediendo al puesto de agente municipal.

Uno de los principales motores de organización colectiva es el acceso a la tierra, que junto con la propiedad de la misma, son determinantes para lograr un grado de estabilidad comunitaria y cohesión social. En el caso de El Desengaño, comunidad formada por familias mames que se integraron a la ranchería Santiago El Vértice, la población refugiada sufre mucho mayor discriminación social, cultural y política que en comunidades como La Gloria, que consiguieron tener un terreno propio y disfrutaban de una estructura de representación autónoma e incluso han accedido a recursos internacionales o de ONG nacionales y extranjeras.

Quienes forman 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 internas;⁵⁹ lo mismo sucede en la comunidad de Tierra Blanca, localizada en el municipio de Comalapa, donde se integraron familias chuj, acatecas y q'anjobales a una ranchería mexicana, y actualmente enfrentan el mismo trato discriminatorio. En estos casos, la población ha dejado de hablar su

⁵⁸ Entrevistas a Marvin García Sales y Victoria Escalante, Los Pinos, La Trinitaria, septiembre de 2007.

⁵⁹ Entrevista a Miguel Ordoñez, La Trinitaria, septiembre de 2007.

lengua y de realizar sus fiestas tradicionales, y luchan por pasar desapercibidos entre la población mexicana. La infraestructura con la que cuentan es producto de la migración. Están emparentados con las familias mames de Los Pinos que permanecieron por algún tiempo en esta ranchería, 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 y todas son de origen mam. El terreno que habitan fue comprado con recursos propios, y a la fecha no tienen acceso a ningún recurso ni programa estatal ni al programa Oportunidades, no tienen servicio de agua ni escuelas. Han dependido de la ranchería mexicana vecina y no son reconocidos por las autoridades municipales de Frontera Comalapa.⁶⁰ Debido a la cercanía de esta comunidad con la frontera –queda a unos cinco minutos caminando por una desviación–, algunas familias que la integran ya la conocían bien antes del refugio, puesto que trabajaban en el lado mexicano como jornaleros temporales o comerciantes. Al parecer, ninguna familia cuenta con terrenos para agricultura y tampoco han conseguido hacerse de ellos en forma colectiva. Se mantienen en una situación muy parecida a la del refugio, en la cual los medios para sobrevivir y la construcción de una casa de material impercedero continúan siendo una prioridad.

A partir de este primer estudio exploratorio encontramos que el factor determinante en el desarrollo social y político de cada comunidad así como el grado de discriminación que padece 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 cual les permite mantenerse unidos o no, y se organizan de forma autónoma a la población mexicana o dependiendo de ésta, e incluso, como en el caso de La

⁶⁰ Entrevista a Julio y Mercedes Ramos, colonia 30 de mayo, septiembre de 2007.

Gloria, se relacionan estrechamente, puesto que los mexicanos se han visto beneficiados por la infraestructura que ha obtenido la comunidad refugiada y dependen de sus servicios, con lo que se han generado relaciones más equitativas. En el caso contrario están El Desengaño, 30 de Mayo y Tierra Blanca, que han dependido de los servicios de la población mexicana y hasta se han sometido 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 sus identidades diferenciadas, su especificidad lingüística y sus prácticas culturales dentro de las colonias mexicanas, esto puede ser motivo de burla y discriminación por parte de la población mestiza, por lo que tienden a negarla y tratan de evitar al máximo el uso de sus lenguas mayas y, por lo mismo, se rehúsan a enseñárselas a sus hijos para evitar que sean discriminados, como en el caso de 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 e incluso incursionan en la política local, a la vez que empiezan a demandar derechos culturales como el reconocimiento de su lengua maya 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 reivindican el uso público del acateco, de los trajes tradicionales k'anjobales y se reconstruye la historia de luchas y resistencias 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 mil 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 descendiente de los mames. Todos somos mayas, no tenemos frontera, sólo tenemos cultura y la tradición.⁶¹

La elección de la reina acateca ha representado para las jóvenes de La Gloria un espacio donde 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 muchas veces regresan para la fiesta de san Miguel y los retornados que ahora viven en Guatemala, cruzan la frontera de nuevo 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 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 encontramos entre los indígenas fronterizos llamados "ex refugiados" y los otros pueblos indígenas de la región, es que las experiencias de discriminación y exclusión no sólo forman parte de la memoria histórica de las campañas de aculturación forzada de la década de los treinta, sino que son una experiencia cotidiana que ellos y sus hijos continúan viviendo de frente a la población mexicana, con quienes comparten el espacio comunitario o municipal.

⁶¹ Discurso leído por Alejandro Pascual y Arturo Diego, en la coronación de la reina acateca. La Gloria, septiembre de 2003 (citado por Ruiz, 2007b).

Una constante en los testimonios recabados en las cinco comunidades de indígenas naturalizados como mexicanos fueron las historias 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 a través de Comar y 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 Mexicana 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'anjobal 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 como 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 que

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 [...] se va a querer morir.⁶²

El rechazo lingüístico a las lenguas mayas (chuj, q'anjoba'l, mam) se profundizó cuando, como parte de los programas de integración, se destituyó a los promotores de educación nombrados durante el refugio y se designaron 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, si contaba con una experiencia de casi 10 años enseñando en las escuelas de los campamentos, donde la educación se daba en la lengua materna de los niños y el español se iba introduciendo a partir del tercer grado. La instrumentación de una educación bilingüe-bicultural había permitido una revaloración de las lenguas mayas, que seguían utilizándose en los espacios públicos y privados de 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, al igual que sucede en otras zonas indígenas, el sistema bilingüe ha representado una nueva estrategia de castellanización forzada, porque los maestros indígenas son enviados a zonas en donde no se habla su lengua materna y deben enseñar en español. La llegada de profesores tzotziles, tzeltales o choles a comunidades chujes, mames o q'anjobales, no han representado una mayor valoración de la cultura indígena y mucho menos un reforzamiento lingüístico de los idiomas locales.

⁶² Entrevista a Karla Maldonado, realizada por Verónica Ruíz en la comunidad de Los Pinos en La Trinitaria, septiembre de 2007.

Lamentablemente, los propios maestros indígenas promueven actitudes discriminatorias ante la cultura de sus estudiantes, por ejemplo argumentan que los niños ya no deben 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 lenguas, como una estrategia para lograr una mayor integración con la población local, con quien muchas veces comparten la escuela y el espacio comunitario (como en los casos de Los Pinos, 30 de mayo y El Desengaño).

En el caso de comunidades como La Gloria, donde se ha logrado una mayor autonomía al contar con un espacio territorial propio y una escuela exclusivamente 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 de sentido comunitario. Aun en estos casos, la falta de materiales de lecto-escritura en acateco ha dificultado que los niños aprendan a leer y escribir en ese idioma. A la fecha, los únicos materiales en acateco con 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 ante esta población indígena se relaciona con su falta de acceso a la tierra y los recursos comunitarios como el agua y la leña. Muchas 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, que la mayoría de las veces apenas son suficientes para establecer una casa y una huerta familiar, por lo que se carece de tierras para sembrar que posibiliten la autosubsistencia. Paralelamente, por tratarse de comunidades pequeñas ha sido difícil negociar con los gobiernos federales y municipales la construcción de pozos profundos, por lo que 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 migrar a Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida, por lo cual mujeres, ancianos y niños han quedado a cargo de la comunidad, y dependen 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 neo-hacendaria. 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 restringidísimas 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.⁶³

⁶³ Entrevista a Fernando Limón, San Cristóbal de las Casas, agosto de 2007.

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

La especificidad de la historia reciente de estos pueblos indígenas fronterizos, ha marcado la manera en que se han construido y reformulado las identidades culturales, que se han centrado más en la construcción de un proyecto comunitario, que en sus identidades como pueblos chujes, acatecos o mames; al respecto, Verónica Ruíz 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 ciudadanía. 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 (Ruíz, 2007b: 137).

Construir alianzas o vínculos con los indígenas chujes, q’anjobales, mames o jcaltecos mexicanos que llegaron con la ola migratoria del siglo XIX, representa un reto para la población “naturalizada”, pues compartir

una especificidad lingüística no implica necesariamente compartir una identidad. Existen esfuerzos, todavía aislados, por construir estos vínculos, como los realizados por la cooperativa de cafecultores orgánicos de Tzisco, pero es importante facilitar los espacios de encuentro y diálogo entre los diversos pueblos para poder construir o reforzar estos lazos culturales que pueden contribuir a relaciones más solidarias entre los pueblos fronterizos.

**Procesos migratorios
e identidades
transnacionales
en la frontera sur**

A lo largo de todo este informe se ha 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 danzas hacen de sus tradiciones culturales, como si éstas resumieran la realidad vivida cotidianamente. El nuevo contexto de globalización y transnacionalización hace necesario que cualquier estudio sobre las culturas indígenas en México conlleve un reconocimiento de los procesos migratorios que están reconfigurando sus comunidades. Por esta razón, se ha decidido cerrar este informe con un capítulo que hace una primera aproximación a los procesos migratorios en la región, así como algunas reflexiones sobre lo que estos procesos están implicando para las identidades culturales.

Para entender el origen de estos procesos migratorios es importante reconocer que las comunidades mames, kaqchiqueles, chujes, q'anjobales, jakaltekas y mochós, han sufrido cambios acelerados en sus dinámicas sociales en los últimos 10 años, producto del impacto que las políticas agrícolas neoliberales están teniendo sobre la economía campesina.⁶⁴

⁶⁴ 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 precios de la canasta básica se incrementaron en 257 por ciento. En el caso de los productores de maíz, durante los dos últimos sexenios se ha permitido la entrada a México de 3 millones 725 mil toneladas de maíz sin cobrar el arancel acordado con Estados Unidos, por lo que el país dejó de recibir 429 millones 782 mil dólares y se afectó a 3 millones de productores de maíz. Con esto ha llegado el momento en que 40 por ciento de las importaciones se destinan a cubrir las necesidades alimentarias, mientras que los productores agrícolas mexicanos son desplazados del mercado interno.

La migración hacia el Norte, término genérico con el que se denomina tanto a la frontera norte de México como a 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 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, las cuales destruyeron casi 50 por ciento de la producción agrícola, y también por las sequías de 1999, que los dejaron sin maíz durante dos temporadas de cosecha.

La política agraria de las últimas administraciones no ha priorizado el apoyo de la producción campesina, a la vez que ha promovido como parte de las reformas estructurales la apertura de las fronteras comerciales a la agricultura altamente tecnificada y subsidiada de Estados Unidos, tras la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC). Este nuevo contexto 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, lo que ha obligado a muchos de ellos a abandonar la agricultura, sus tierras ancestrales y su comunidad para migrar hacia el norte.

Estos factores han influido en el proceso de *descampesinización* que se está dando en distintas regiones indígenas del país. En el caso de las tres subregiones de estudio, el proceso migratorio que ya se iniciaba a cuentagotas a finales de la década de los ochenta, a partir de finales de los noventa 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 los ochenta, 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 relataban entonces como sagas de individuos audaces, que eran más la excepción que la regla. Como vimos en el segundo capítulo, durante la década de los ochenta la Iglesia católica, adelantándose a las dimensiones que este fenómeno podía tomar, 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 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 (el mejor ejemplo de este tipo de iniciativas es la cooperativa de cafecultores orgánicos Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla –ISMAM– y la cooperativa Tzisco en la zona chuj). No obstante, la mayoría de los indígenas fronterizos no ha tenido la tierra ni los recursos organizativos ni financieros para tomar esta opción y por diversas razones, ha renunciado a la lucha agraria. De este grupo, cada vez son más los jóvenes que han optado por arriesgarse a trabajar como ilegales en Estados Unidos y dejan atrás las esperanzas de buscar de manera colectiva una opción de supervivencia.

A todo lo largo del recorrido de campo, desde el Soconusco hasta los bosques de La Trinitaria, encontramos señales que anuncian el éxodo hacia el norte. En la cabecera municipal de Frontera Comalapa, los letreros de las agencias 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 se cobran a 800.00 pesos mexicanos (aproximadamente 80 dólares) y salen tres veces a la semana; los sitios de internet y las cabinas telefónicas se han multiplicado para reducir el tiempo y el espacio entre las frontera sur y norte. En la cabecera municipal de Frontera Comalapa con 7 500 habitantes, actualmente hay 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” nos acompañan a todo lo

largo del recorrido por la región. Subiendo por los caminos de la Sierra, en los parajes de El Porvenir hay pequeñas chozas de madera, a punto de caerse, con grandes letreros que anuncian los días y horarios de las salidas para “El Norte”. Muchos de nuestros amigos 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 los nuevos cruces de fronteras no son siempre de éxitos y, 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 migrando hacia 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 k'anjobal, que establecieron las primeras rutas migratorias hacia la Costa Este de Estados Unidos, sobre todo a los estados de Carolina del Norte, Carolina del Sur y Florida.⁶⁵ 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 de precio hasta llegar a costar entre 30 y 50 mil pesos (de 3 mil a 5 mil dólares), según información de campo documentada en 2006.

Testimonios recabados en la región Sierra nos hablan de un nuevo tipo de “enganchador”. Éste contrata trabajadores por periodos de tres meses y los transporta en autobuses de manera ilegal hasta Estados Unidos, con

⁶⁵ Entrevista realizada a J. L., migrante mam a Carolina del Norte, en el ejido Horizontes, municipio de Mazapa de Madero, 7 de enero de 1990.

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 hacia la frontera norte y estiman que alrededor de 10 mil habitantes de esta región –lo que representa cerca de 22 por ciento de la población económicamente activa (PEA)–, han emigrado al norte de México o a Estados Unidos (Villafuerte y García Aguilar, 2004: 91-92).

Algunas fuentes periodísticas mencionan que cerca de 50 mil chiapanecos migran anualmente a Estados Unidos y se estima que son 380 millones de dólares al año el fruto de las remesas enviadas por estos trabajadores a sus familias, lo que en términos del producto interno bruto (PIB) representa 45 por ciento del mismo.⁶⁶

En los apartados siguientes, las historias migratorias de dos “cruzadores de fronteras” 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 distinta manera el “sueño americano”.

■ Migrantes 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. A partir de la carretera fronteriza que pasa por Mazapa hay que caminar dos horas cuesta arriba para llegar al asentamiento. La primera vez que fuimos en busca de don Petronilo, en 1993 –ex representante del Consejo Supremo Mam, reconocido en la región por sus conocimientos de las historias y

⁶⁶ *Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 24 de diciembre de 2003, p. 7.

las tradiciones de los “antiguos”–, había un ambiente festivo en su casa, porque se encontraba de visita su sobrino Gerardo, quien había regresado de Estados Unidos después de un año de trabajar en Carolina del Norte. Todo mundo quería ver los aparatos electrónicos que había traído del “otro lado”, y escuchar las aventuras de don Gerardo en el Norte. Se inició 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, 2001: 41-68), se unía la voz de don Gerardo, quien narraba su experiencia en las “fincas” de Carolina del Norte.

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. Migró 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. Fue por eso que decidió ir más lejos y aceptar la invitación de un pariente, “su primo” de Guatemala, quien lo invitó 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 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, que 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 por hora en la cosecha de la calabaza, el repollo, el pepino y el tomate son bajos para 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, que no tenían nada que ver con las experiencias de don Petronilo en las galleras de las fincas del Soconusco. En “el otro lado”, cada uno tiene su cuarto amueblado, con baño y electricidad, los que migran 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*⁶⁷ por allá, puro chapín de aquí de San Marcos y de Huehue (departamentos de Guatemala), pero allá todos éramos lo mismo, no había diferencia, 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 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.⁶⁸

⁶⁷ Término usado para referirse a quienes hablan algún idioma indígena.

⁶⁸ Entrevista a G. C., ejido Horizontes, mayo de 1993.

Contó también de todo lo que se podía comprar en Estados Unidos, de los grandes centros comerciales, de los altos edificios, de los *freeways* donde los carros pasan 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 2007, 35 de los 73 ejidatarios de Horizontes se encuentran en Carolina del Norte.

■ Migrantes en 2004: Flori y las redes de traficantes

La casa de don Máximo y doña Julia Pérez es una parada imprescindible en nuestro recorrido por la Sierra. Amigos entrañables de tiempo atrás, fueron nuestra familia adoptiva durante los años vividos en la zona (de 1993 a 1996) y siguen siendo uno de nuestros principales vínculos afectivos con la región. Don Máximo fue representante del Consejo Supremo Kaqchiquel durante varios años 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. Noté un silencio raro al llegar a su casa, que contrastaba con el bullicio permanente de los tiempos cuando sus 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. Contaron con tristeza cómo sus hijos se han ido, uno a uno, a buscar fortuna a las ciudades, y nos 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; el resto: cuatro están en Cancún, y una, la más audaz de todos, tiene seis meses que se fue a Estados Unidos. Es ella la que más 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 que empezó como una aventura de adolescente se convirtió en una pesadilla que doña Julia relató, para sorpresa de don Máximo, quien hasta ese día desconocía los sufrimientos de su hija, pues su esposa había optado por evitarle la preocupación pero, finalmente, ahora que los peligros han pasado comparte con su esposo y la autora 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 en busca de muchachas que quisieran trabajar cocinando para los trabajadores agrícolas de una finca estadounidense de la Costa Este. 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. Al llegar a 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 dos días más en llegar a liberar a las otras dos jovencitas. Cuando enfrentó al pollero, éste le pidió un pago de mil 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 trabajo después en la pizca de la fresa y sigue en Estados Unidos, pero la experiencia de esas primeras semanas en Nueva York, marcaron 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 migra, 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 a través de redes de familiares y amigos, pues el monopolio de los “coyotes” empieza a extenderse por toda la Sierra. Las redes de tráfico ilegal de trabajadores se han vuelto más complejas en su organización y estilos de trabajo, 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. La institución reportó, en 2004, la existencia de 52 de estas redes funcionando actualmente en territorio chiapaneco (boletín *Chiapas al Día*, núm. 406 CIEPAC, 20 de abril de 2004).

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 billones de dólares anuales.⁶⁹ Las mismas fuentes señalan que esta empresa funciona actualmente en territorio chiapaneco como traficante de trabajadores ilegales y contratistas para empresas agroindustriales de Estados Unidos. Una vez más, los mames chiapanecos se ven obligados a cruzar fronteras, a sufrir violencias culturales y a reconstituir nuevamente sus identidades colectivas.

⁶⁹ Periódico *Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 01-03-2004, p. A4.

■ La transnacionalización de los indígenas fronterizos

Como 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 las mujeres se han visto 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 indígenas y campesinas han visto mermada la participación de sus afiliados, quienes en gran número se han ido a 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 hombres y mujeres indígenas fronterizos, es una asignatura pendiente para las ciencias sociales.⁷⁰

Sin embargo, los estudios realizados en otras regiones indígenas de México, principalmente entre los mixtecos oaxaqueños (Kearney, 1996; Besserer, 1999) han puesto en evidencia las falacias del paradigma de la modernización que analizaba a la migración desde una perspectiva bipolar que enfatizaba la tendencia a la desvinculación de los migrantes de sus regiones de origen y su integración a la sociedad receptora. Los estudios de las llamadas comunidades “desterritorializadas” (Glick Schiller *et al.*, 1992), enfatizan los vínculos que los migrantes tienen con sus familias,

⁷⁰ Aparte de los artículos preliminares de Villafuerte y García, 2004 y Villafuerte, 2006, contamos con el trabajo reciente de Verónica Ruíz Lagier sobre las identidades juveniles de los migrantes en las comunidades de indígenas “ex refugiados” (2007a). Sobre otras regiones indígenas en el estado, está el trabajo testimonial de Salvador Guzmán López acerca de la experiencia de los indígenas tzotziles en California, escrito con apoyo de Jan Rus (Rus y Guzmán López, 1996) y con un trabajo inédito de Jan y Diana Rus (2007).

comunidades y tradiciones, más allá de los estados-nación a los que han migrado. Estos cambios en la perspectiva del análisis de la migración, que se dan sobre todo a principios del decenio 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, 1992).

En el caso de la población mam, chuj, q'anjobal y jakalteka de Chiapas, la utilidad de esta propuesta metodológica 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, o en la década de los ochenta del siglo XX, 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, y en este sentido, dejar sus comunidades fronterizas y migrar a las fincas de Carolina del Norte, puede 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 estar desarrollando 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, que les permitían reivindicarse como campesinos, indígenas, o testigos de Jehová, de manera indistinta según 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 lo que podían haber sido en el pasado entre las regiones fronterizas chiapanecas y los cuchumatanes guatemaltecos; sin embargo, la comunidad trasnacional no es una experiencia nueva para los indígenas fronterizos, 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'anjobal o 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 y para algunos de ellos, esto ha representado un regreso a su identidad indígena y un rascar en la memoria la lengua materna que los programas integracionistas del Estado mexicano intentaron destruir.

Las nuevas etnografías multilocales nos hablan de cómo estas nuevas redes han formado "comunidades trasnacionales" en las que las personas tienen vidas dobles: "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).⁷¹ No está claro aún hasta qué punto las segundas y terceras generaciones de indígenas fronterizos migrantes podrán mantener estas dobles vidas, pero lo que es obvio 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.

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 ac-

⁷¹ Traducción de la autora.

tual 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 nuevas 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, q’anjobales, jakaltekas y mochós en el nuevo contexto trasnacional, y en un sentido más amplio, las identidades pan-maya 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 trasnacionales de migrantes indígenas descritas por Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004) nos describen 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 reconozcan su plena ciudadanía.

Ante 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 el machismo y la exclusión que viven al interior de sus propias organizaciones, barrios y comunidades trasnacionales (Velásquez, 2004; Maldonado y Artía Rodríguez, 2004). Los casos como el de Flori se siguen presentando, pero el silencio

ante esta violencia ha comenzado a romperse mediante publicaciones,⁷² programas de radio,⁷³ y la formación de Redes Trasnacionales 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*⁷⁴ que tengan las identidades indígenas en el contexto trasnacional 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 trasnacional, nos dice que no se trata de “nuevos engranajes a 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 Estados Unidos, y va a marcar la manera en que ellos reconstituyan su comunidad en la aldea global.

⁷² Ver *Latina, Laotian, Hmong and Mixtec Women: One Story, Voice of the Valley*, News Feature, 2003.

⁷³ Varias estaciones de radio indígenas han abierto espacios específicos para programas sobre mujeres. Para una lista de estaciones de radio con espacios para migrantes indígenas o de migrantes indígenas ver www.nativenetworks.si.edu/Eng/yellow/radio_orgs.htm

⁷⁴ Retomo los conceptos de emancipatorio y regulatorio del análisis de Boaventura de Sousa Santos (1998), que 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 según el contexto histórico en que estos procesos se den.

Conclusiones

■ **Hacia una nueva relación entre el Estado y los indígenas: recomendaciones de políticas públicas**

Como se señala en la introducción, el objetivo de este informe no ha sido elaborar un nuevo programa indigenista a partir de estas reflexiones en torno a las identidades culturales de los pueblos fronterizos, que pueda ser llevado a cabo por los funcionarios del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Kaqchiquel, repitiendo los errores del pasado como excluir a los propios pueblos indígenas de la discusión y planeación de políticas culturales que afecten sus vidas. Más bien, el propósito ha sido situar algunas de las especificidades culturales de estos pueblos y tratar de ubicar, a partir de sus propias voces y experiencias, algunos problemas sobre el contenido y la forma que han tenido hasta ahora los programas indigenistas y de “rescate cultural” por parte de organismos educativos y culturales.

A partir de la crítica desarrollada 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, es importante reiterar que cualquier política que se proponga fortalecer o apoyar la promoción de las culturas indígenas debe tomar en cuenta que éstas sólo pueden desarrollarse en el contexto de una vida digna, donde las necesidades básicas estén satisfechas. Esto, que parece de sentido común, se pasa por alto al crear instancias para el desarrollo de los pueblos indígenas, que no tienen ninguna incidencia o capacidad de decisión en los espacios de gobierno donde se deciden las políticas económicas y los programas agrarios que impactan las condiciones materiales en las que se desarrollan sus vidas. Durante

las últimas dos administraciones ni siquiera se cuenta con un presupuesto propio para la instrumentación de programas de desarrollo económico, por lo que los Centros Coordinadores Indigenistas han reducido su capacidad de acción, para convertirse en una especie de asesores o gestores ante distintas instancias gubernamentales.⁷⁵

En las tres subregiones donde se llevó a cabo el presente estudio, 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 implica el Tratado de Libre Comercio (TLC) y la desaparición de los programas de apoyo a la producción agrícola, que forman parte integral de las reformas estructurales, han conducido a una crisis de la producción campesina, sobre todo en lo que respecta a los granos básicos. De manera paradójica, los indígenas mexicanos, considerados “los hombres y mujeres del maíz”, consumen ahora más maíz importado de Estados Unidos que el producido en territorio nacional. Anualmente, están entrando a México 2.8 millones de toneladas de maíz procedentes de Estados Unidos, libres de aranceles, mientras que 2.7 millones de productores de los que dependen 18 millones de consumidores, están siendo golpeados por esta apertura comercial.

Aunque reconocemos que no ha sido responsabilidad de la CDI promover las reformas estructurales que actualmente tienen al campo mexicano y a las comunidades indígenas inmersas en una profunda crisis de sustentabilidad y que han dejado a millones de campesinos sin opciones de supervivencia, es importante que en un informe de este tipo se admitan las limitaciones que origina este contexto para la implementación de cualquier programa que se proponga el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas.

⁷⁴ Entrevista con el director del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel, agosto de 2007.

A continuación, se presentan algunas propuestas que surgen de las reflexiones mostradas en este informe, referentes a los problemas que enfrentan en el México contemporáneo los pueblos indígenas mam, mochó, kaqchikel, jakalteko-popti', q'anjobal-acateco y chuj.

■ Recomendación 1. Diálogos, vínculos y asesoría de la CDI con otras instancias gubernamentales

Tomando en cuenta la falta de incidencia de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en las políticas públicas que afectan la vida de estos pueblos, una primera propuesta concreta es que la Comisión construya 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 el departamento 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 re-plantear las políticas públicas y los programas de desarrollo. Para lo cual sería requisito indispensable que estos trabajos tengan formatos y contenidos accesibles y que puedan llegar a distintas audiencias tanto en los sectores de gobierno, como entre los propios pueblos indígenas.

■ Recomendación 2. Coordinación entre la CDI y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en campañas contra el racismo y la xenofobia

Otro común denominador encontrado en las tres subregiones de estudio fue el racismo y la discriminación que la sociedad no indígena sigue ejerciendo hacia las comunidades indígenas. Este contexto ha influido en la estigmatización de las lenguas 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, donde las identidades indígenas se han identificado con “no mexicanas” y han sido rechazadas incluso por los maestros bilingües.

Sería necesario que la CDI estableciera vínculos de colaboración con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación –creado durante la administración del presidente Fox– para desarrollar campañas de sensibilización en estas regiones fronterizas, en contra del racismo y de 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 que sería importante que en forma paralela a los programas de apoyo a las tradiciones culturales, se promovieran programas que desestigmatizaran estas culturas a través de las escuelas y los medios de comunicación.

■ Recomendación 3. Programas contra el lingüicidio

En lo que respecta al apoyo y promoción de las lenguas indígenas de esta región fronteriza, es especialmente preocupante la situación del mochó y el kaqchikel (o teko), cuyos hablantes suman apenas medio centenar y la mayoría de ellos son mayores de 50 años. A diferencia del jakalteko, el mam y el chuj, que también se hablan en territorio guatemalteco –lo cual posibilita el intercambio lingüístico y el eventual fortalecimiento de estas lenguas–, 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 a 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 implica la supresión de unas lenguas por otras.

Semejante *ethos* monolingüe y sus secuelas son parte de una herencia colonial que 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 así como la posibilidad del mantenimiento de la diversidad lingüística y cultural están en juego. Para estos fines habría que afirmar una perspectiva que celebre el multilingüismo, o como mínimo el bilingüismo, como un recurso y una oportunidad, pero en ningún sentido como un problema o dificultad (Flores Farfán, 2002).

Este proceso de desaparición de la diversidad lingüística lleva implícito también una desaparición de conocimientos y formas de entender el mundo, que nos empobrecen 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 verdaderamente funcionen. Para este fin, se sugiere:

- a) **Formar maestros indígenas hablantes de chuj, jakalteko-popti', q'anjoba'l, mam, mochó y kaqchikel, 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 quedó señalado en este informe, este sistema, dependiente de la Dirección General de Educación Indígena de la 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 al imponer 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 que se formen 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'anjoba'l 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) En el caso del mam, jakalteko y kaqchikel (teko), se podrían establecer convenios con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, donde cuentan con amplios programas de formación y producción literaria en estas lenguas.** 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 desarrollado programas exitosos de revitalización lingüística, sería importante conocer y de ser posible, replicar estas experiencias entre la población mam, mochó, q'anjoba'l, kaqchikel, jakaltega y chuj. Éste es el caso del Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico (PRMDLC), 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 las lenguas mayas de la frontera chiapaneca, es importante recuperar en esta

sección de recomendaciones, algunas propuestas del citado programa, ya que podrían dar algunas ideas acerca de cómo iniciar un programa efectivo de rescate lingüístico. Es importante reconocer 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, que permitan perfilar las posibilidades del modelo de intervención-investigación. Esto 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 al convertirlo en intervención, como acción a favor de la diversidad lingüística y cultural. Esto podría lograrse si se incorpora 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 las distintas lenguas mayas habladas 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 puedan tener 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, por ejemplo, fomentando la restitución del legado ancestral con valor agregado mediante detonadores como la animación en tecnología 3D, o en formatos del gusto popular infantil, como medios de punta, y a su vez, recobrando las epistemologías locales. Más allá de los registros videográficos que se realizaron durante agosto de 2007, sería importante producir material de multimedia en las seis lenguas fronterizas, que pudieran cumplir tanto la función de confrontar el estigma lingüístico, como la de despertar el interés de jóvenes y niños en sus lenguas maternas.

- **La producción de materiales se realiza a partir del contenido de las epistemologías propias.** La propuesta del PRMDLC busca recuperar y a la vez recrear los contenidos étnicos propios en distintos formatos: multimodales, en forma escrita, en audio y video, de maneras por lo menos bilingües, que involucren activamente a los propios hablantes. Se trata de desarrollar un modelo de no subordinación de las lenguas indígenas al castellano, lo cual es, en efecto, 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, que posibiliten el rescate de formas y contenidos locales y no únicamente la traducción de documentos, como se ha hecho hasta ahora.

■ Recomendación 4. Creación de espacios participativos en la planeación e implementación de programas de la CDI

Otro común denominador que se encontró en las tres subregiones de estudio, fue la tensión y competencia entre diferentes líderes comunitarios en

torno a la mediación e interlocución con la CDI. La manera poco clara en que se toman decisiones referentes a las iniciativas que promueve la institución y la forma selectiva en que la información circula ha venido a profundizar las diferencias que de por sí existen en toda comunidad. La creación de espacios de consulta en las propias comunidades (no sólo a través de los Consejos Indígenas) permitiría recuperar las voces y experiencias de los distintos sectores, sin fortalecer de manera no intencional nuevos cacicazgo indígenas a través de las instancias de representación, que muchas veces no están legitimadas por toda la población, como fue el caso de las tensiones entre jakaltekos-popti' y q'anjoba'l-acatecos.

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

■ Recomendación 5. Iniciativas específicas para la población indígena naturalizada mexicana

Como se vio en el cuarto capítulo, entre la población indígena más vulnerable en esta región de estudio, se encuentran los mal llamados "ex refugiados", cuyos derechos ciudadanos no terminan de reconocerse ni por los gobiernos locales ni por los otros campesinos mexicanos. La necesidad de regularizar el estatus migratorio de los casi mil campesinos que siguen sin tener la ciudadanía mexicana⁷⁶ resulta prioritaria para que logren una mayor estabilidad política y social. Asimismo, restituir a quienes han sido despojados de sus tierras legalmente adquiridas, es una responsabilidad que el Estado mexicano tiene como parte de los compromisos adquiridos

⁷⁶ Entrevista con Edith Kauffer, especialista en la experiencia del refugio, investigadora de CIESAS, agosto de 2007.

con ACNUR. La obtención de tierras permitirá a este sector de la población indígena tener mayor autonomía económica y política para salir de la condición de peones baldíos en que se encuentran actualmente.

■ Recomendación 6. Campañas contra el tráfico de personas

El reconocimiento de la región fronteriza de Chiapas como una zona no sólo de recepción de migrantes (como se había conceptualizado hasta ahora), sino como una zona de expulsión, implica hacer frente a las problemáticas específicas de la migración. Esto conlleva, como ya se señaló, abrir las alternativas de desarrollo regional que permitan a los indígenas fronterizos el acceso a una vida digna, sin necesidad de dejar a su familia y su comunidad. Pero mientras se logra esto, es importante promover campañas de información a través de la escuela y los medios de comunicación con el fin de alertar a la población indígena y, de manera más específica, a las mujeres, contra el tráfico ilegal de personas, que ha empezado a desarrollarse en la zona. Informar a los migrantes sobre sus derechos dentro y fuera del territorio mexicano, resulta fundamental frente a las continuas violaciones a los derechos humanos que se están dando por parte de las autoridades migratorias mexicanas y estadounidenses.

Estas recomendaciones se establecen a partir de la primera aproximación a los procesos identitarios en las tres subregiones de estudio, pero sería importante cotejar estos resultados con los del Diagnóstico Regional, efectuado por Antonio Zúñiga –en forma paralela a este informe–, y tratar de crear puentes entre estas propuestas y las reflexiones de carácter más cuantitativo, surgidas del otro informe.

Bibliografía

ACADEMIA DE LAS LENGUAS MAYAS DE GUATEMALA, *Spaxti'al-Slonelal Chuj*, Guatemala, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala/Comunidad Lingüística Chuj, 2003.

AGUILAR RIVERA, José Antonio, *El sonido y la furia: la persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, México, Santillana Ediciones Generales, 2004.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de Refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

_____, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, 1970.

AKENSON, Donald H., *The Irish Diaspora: a primer*, Toronto, P.D. Meany Co., 1993.

ALONSO BOLAÑOS, Marina, "Kanjobales" (ms) 2005.

ÁLVAREZ BÉJAR, Alejandro, "Industrial Restructuring and the Role of Mexican Labor in nafta", en *Review of Law*, Universidad de California, Davis, vol. 27, 1992, pp. 897-915.

ÁLVAREZ, Carmen, "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?", ponencia presentada en la mesa "Mayanismos y Feminismos", Congreso de Estudios Mayas, Guatemala, agosto de 2005.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, California, Spinters/Aunt Lute, 1987.

- APPELBAUM, Richard, *San Ildefonso Ixtahuacan, Guatemala: un estudio de caso sobre la migración temporal*, Guatemala, Pineda Ibarra, Cuadernos del Seminario de Integración Social, 1967.
- ARIAS, Arturo, "Enterrando el mito del primitivismo" en Juan Carlos ESCOBEDO, *Página de la Literatura Guatemalteca*, 2006 www.literaturaguatemalteca.org
- ARTÍA, Patricia, "Prácticas políticas transnacionales: las mujeres del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales" en R. Aída HERNÁNDEZ (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- ASSIES, W., van der Haar G., HOEKEMA A. (ed.), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, Thela Thesis, 2000.
- AUDINET, Jacques, *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 2004.
- BARTH, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969.
- BASH, Linda, Nina GLICK SCHILLER y Cristina SZANTOPN BLANC, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon & Breach Publishers, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.
- BENGOA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BENTLEY, Carter, "Ethnicity and Practice" en *Comparative Studies in Society and History* 29 (1), 1987, pp. 24-55.

- BESSERER, Federico, *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México, Plaza y Valdés, 2006.
- BLACKWELL, Maylei, "Weaving in the Spaces: Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale in Mexico" en Shannon SPEED, R. A. HERNÁNDEZ C. y L. STEPHEN (eds.), *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- BONNIN, Rodolfo y Chris BROWN, "The Cuban Diaspora: A Comparative Analysis of the Search for Meaning Among Recent Cuban Exiles and Cuban Americans" en *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 24 (4), 2002, pp. 465-478.
- BIELLENBERG, Andy, *The Irish Diaspora*, Harlow, Pearson Education Limited, 2000.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- BRYSK, A., *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- CAMPBELL, Lyle, Terence KAUFMAN, "Lingüística mayense: ¿Dónde nos encontramos ahora?", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 14, 1985, pp. 187-198.
- CANESSA, Andrew, *Minas, mote y muñecas: identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, Bolivia, Mama Huaco, 2006.
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios de México" en A. CASTELLANOS GUERRERO (coord.), *Revista del Centro de Estudios Sociológicos*, núm. 35, México, El Colegio de México, 1994.

CASTILLO, Marisa y María del Pilar SÁNCHEZ, "Los mames: no debe haber frontera", en *México Indígena*, núm. 14, año III, enero-febrero, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, pp. 37-40.

CHÁVEZ, Margarita y Odile HOFFMAN, "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 de 2004.

CHIRIX GARCÍA, Emma Delfina, *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*, Ciudad de Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, 2003.

CIEPAC, Boletín "Chiapas al Día", núm. 406, 24 de abril de 2004, p. 6.

CLAVET, Louis-Jean, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

CLIFFORD, James, "Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties", en Marisol DE LA CADENA y Orin STARN (eds.) *Indigenous Experience Today*, Oxford-Nueva York, Berg, 2007, pp. 197-225.

_____, *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

COJTI CUXIL, Demetrio, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Quetzaltenango, Asociación de Escritores Mayas de Guatemala, 1991.

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

COLLIER, Jane, "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, 1999, pp. 11-26.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS/PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, México, 2002, www.cdi.gob.mx

_____, "Diagnóstico de la Región Frontera Sur", México, CDI, Unidad de Planeación y Consulta (ms), 2007.

COMUNIDAD CHUJ DE BULEJ, *El derecho indígena chuj*, Guatemala, Saqb'ichil/Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, 1999.

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

CRUZ B., Jorge L., "Tziscão" en *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 162, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, 1989, pp. 35-122.

_____, *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos de la frontera sur*, México, El Colegio de México, 1988.

CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA, *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, México, Fundación Rigoberta Menchú Tum, 2003.

CUMES, Aura, "Las mujeres son 'más indias': género, multiculturalismo y mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones?" (ms), 2007a.

_____, "Multiculturalismo y unidad nacional en Guatemala: dinámicas de mayanización en un contexto turbulento e ideologizado", documento presentado en el Coloquio Internacional "Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad", Monterrey, N. L., México, 29 a 31 de octubre, 2007b.

DE LA CADENA, Marisol, "Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Indean Identities" en *Journal of Latin American Studies* 37, núm. 2, 2005, pp. 259-284.

_____, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000.

_____ y Orin STARN, *Indigenous Experience Today*, Oxford-Nueva York, Berg, 2007.

DE LA CERDA, Roberto, "Los mam o mames" en *Etnografía de México, síntesis monográfica*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, pp. 567-578.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos/Universidad Nacional de Colombia, 1998.

DÍAZ POLANCO, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1998.

_____, *Elogio a la diversidad*, México, Siglo XXI, 2006.

DÍAZ, Vicente y Kehaulani KAUANUI (eds.), "Native Pacific Cultural Studies at the Edge", en *Contemporary Pacific* 13 (2), 2001, pp. 7-16.

DRZEWIECKA, Jolanta A., "Reinventing and Contesting Identities in Constitutive Disclosures: Between Diaspora and its Others", en *Communication Quarterly* 50 (1), 2002, pp. 1-23.

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

FALLA, Ricardo, *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1992.

FERNÁNDEZ, María Elena, "Credos, lenguas y escolaridad en la zona circundante al Triunfo" en *Anuario*, núm. 2, San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1987.

FIELD, Les W., "Who Are the Indians: Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America" en *Latin American Research Review*, vol. 29, núm. 3, 1994, 237-248.

_____, "Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizo and Indigenous Identities in Latin America vs. The U.S.", en *Journal of Latin American Anthropology* 7, núm. 1, 2002, pp. 2-33.

FLORES FARFÁN, José Antonio, "El empoderamiento de las lenguas amenazadas. Ilustraciones mexicanas", 2002, www.linguapax.org/congres04/pdf/2_flores.pdf

_____, "Introducción a la revitalización lingüística y cultural" (inédito), 2007.

- FOX, Jonathan y Gaspar RIVERA SALGADO (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004.
- FRENCH, Jan Hoffman, "Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: 'After the Conflict Came the History'", en *American Anthropologist* 106, núm. 4, 2004, pp. 663-674.
- FREYERMUTH ENCIZO, Graciela y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (comps.), *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, México, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.
- GABRIEL XIQUÍN, Calixto, "Liderazgo de las mujeres mayas en las leyendas y mitologías según su cosmovisión", Guatemala, (ms), 2004.
- GALL, Olivia, "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 66, núm. 2, abril-junio de 2004, pp. 221-259.
- GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía*, Vols. I y II, México, Era, 1985.
- GARCÍA RUIZ, Jesús, "Les Mames", (ms), París, CNRS, 1977.
- GARCÍA ZÚÑIGA, Antonio y Bruma RÍOS MENDOZA, *Mochó. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

- GILBERT M., Joseph y Daniel NUGENT (eds.), *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press, 1994.
- GILROY, Paul, *'There Ain't No Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson, 1987.
- _____, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- GLAZER Nathan y Daniel MOYNIHAN, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- GLICK SCHILLER, Nina, Linda BASH y Cristina BLANC-SZANTON (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Science, 1992.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "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/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA', *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Ciudad de Guatemala, 2004.
- _____, "Algunos colores del arco iris, realidad de las mujeres mayas", documento de debate, Ciudad de Guatemala, 2000.
- GUTIÉRREZ ALFONZO, Carlos y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, *Los mames. Éxodo y renacimiento*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.

- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (coord.), *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- GUTIÉRREZ Margarita y Palomo NELLYS, "Autonomía con mirada de mujer" en Araceli BURGUETE (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, IWGIA, 1999.
- GUZMÁN BÖCKLER, Carlos, *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, México, Secretaría de Educación Pública/Editorial La Frontera, 1986.
- HALE, Charles, "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America" en *Political and Legal Anthropology Review* 28, núm. 1, 2005, pp. 10-28.
- _____, "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en *Journal of Latin American Studies* 34, 2002, pp. 485-524.
- _____, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- HALL, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora" en Patrick WILLIAMS y Laura CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*, Harvester, Wheatsheaf, 1993.
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Nueva York, Blackwell Press, 1989.
- HARVEY, Neil, *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press, 1998.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- _____, "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective" documento presentado en *Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice*, encuentro anual de la American Anthropological Association (AAA), San José California, 2007.
- _____, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, 2001a, pp. 321.
- _____, *Histories and Stories From Chiapas. Border Identities from Southern Mexico*, Autis, University of Texas Press, 2001b.
- _____, "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*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Guadalajara, México, 1996, pp. 407-425.
- _____, *Del Tzolkin a La Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas*, vol.II, México, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (Serie Religión y Sociedad en el Sureste de México) 1989a.
- _____, "Recordando la historia olvidada: Tziscaco y Cuauhtémoc, dos comunidades fronterizas", en *Cuadernos de la Casa Chata* 162, Centro

de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, México, 1989b, pp. 225-266.

_____, "Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas k'anjobales refugiados en Chiapas", tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1988.

_____, Teresa SIERRA y Sarela PAZ (eds.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, 2004, pp. 207-230.

_____ y Ronald NIGH, "Global Processes and Local Identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market", en *American Anthropologist*, vol. 100, núm. 1, enero de 1998, pp. 20-43.

_____, Norma NAVA, Carlos FLORES y José Luis ESCALONA, *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-ACMDH-UNRISD-Oxfam, 1993.

HOBBSAWM, Eric, "La política de la identidad y la izquierda", en *Debate Feminista*, año 7, vol. 14, octubre de 1996, pp. 86-101.

HODGSON DOROTHY, "Precarious alliances: the cultural politics and structural predicaments of the indigenous rights movement in Tanzania", en *American Anthropology*, 104 (4), 2002, 1086-1097.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, *Mames y mochós*, Mexico, INI, 1982.

JALLOH, Alusine y Stephen MAIZLISH (eds.), *The African Diaspora*, Texas, Texas A & M University Press, College Station, 1996.

JUÁREZ, Elizabeth, *Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica*, México, Cuadernos de la Casa Chata núm.163, Secretaría de Educación Pública /Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste, 1989.

_____, *De la secta a la denominación*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

KAUFFER MICHEL, Edith, 2005 "De la frontera política a las fronteras étnicas: los refugiados guatemaltecos en México" en *Frontera Norte*, julio-diciembre de 2005, vol. 17, núm. 34, pp.7-36.

_____, *Refugiados de Guatemala en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.

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

KEARNEY, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry*, Boulder, Westview Press, 1996.

KLOR DE ALVA, Jorge, "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, 1995, pp. 241-275.

LA FARGE, Oliver, *La costumbre en Santa Eulalia*, Guatemala, Ediciones Yaxte'Cholsamaj, 1994.

LIMÓN, Fernando, "Los chuj. Pueblos indígenas del México contemporáneo" (ms), México, 2005.

LOMELÍ, Arturo, *Los servidores de nuestros pueblos*, Chiapas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

_____, "Jakaltekos de México" (ms), 2005a.

_____, "Monografía de los kaqchikel" (ms), 2005b.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, "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, 2000a.

_____, "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, 2000b.

_____, "La lucha por la autonomía indígena en México. Un reto al pluralismo", en R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO, T. SIERRA y S. PAZ, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, 2004, pp. 207-230.

LOWE ALTAMIRA, Gareth, "Historia y lengua del Soconusco", Mario TEJADA BUSCAYROL (trad.), (mcs), s/f.

LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Mariano ANTOLÍN RATO (trad.), México, Red Editorial Iberoamericana, 1993 [1984].

MACLEOD, Morna, "Luchas político-culturales y auto-representación maya", tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

_____, y María Luisa Cabrera (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Guatemala, Oxfam Australia, 2000.

MALDONADO Centolia y Patricia ARTIA, "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, 2004, pp. 495-511.

MALLON, Florencia E., *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Peru*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1995.

MARTÍNEZ NOVO, Carmen, "Multiculturalismo oficial y cohesión social en América Latina: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador" presentado en Congress of the Latin American Studies Association, Montreal, 5-8 de septiembre de 2007.

_____, *Who defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*, Londres, Rutgers University Press, 2006.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *La patria del criollo*, Guatemala, Ed. Universitaria, 1970.

MARSHALL, T. H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

MATTIACE, Shannan, 2007 "We are like the Wind' Ethnic Mobilization Among the Maya of Yucatán", presentado en XXVII Latin American Studies Association Meetings, Montreal, Canadá, 5-6 de septiembre de 2007.

- MAYBURY-LEWIS D. (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge, David Rockefeller, Harvard University Press, 2002.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés, "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", en *Lecturas chiapanecas*, núm. 4, Gobierno del Estado de Chiapas/Miguel Ángel Porrúa editor, México, 1991, pp. 153-248.
- MONDIANO, Nancy, "Cambios y sobrevivencia religiosa en los Altos de Chiapas" (mcs), 1987.
- MONTEJO, Víctor, *Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1993.
- MORQUECHO, Gaspar, "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, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.
- NAVARRETE, Carlos, *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas, apuntes de un diario de campo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- NIEZEN, Ronald, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- NOVELL, W. George, *Conquista y cambio cultural. La sierra de los cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*, Guatemala, CIRMA/PMS, 1990.
- PEÑA PIÑA, Joaquín, "Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral", en *Política y Cultura*, núm. 23, primavera de 2005, pp. 25-42
- _____, "Migración laboral de las mujeres y estrategias de reproducción social en una comunidad mam de la Sierra Madre de Chiapas",

- tesis doctoral en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable, México, El Colegio de La Frontera Sur, 2004.
- PIEDRASANTA H., Ruth, "Tierras y territorio de los chuj de San Mateo Ixtatán. Representaciones y dinámica histórica local y regional. Énfasis 1880-1940" (mcs), Guatemala, Avancso, 2002.
- PORTES, Alejandro, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World System", en *Working Papers Series*, núm. 16, Program in Comparative and International Development, Department of Sociology, Universidad Johns Hopkins, 1995.
- POZAS, Ricardo, "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del INAH*, tomo IV, núm. 32, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1952a, pp. 254-261.
- _____, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIII, núm. 1, 1952b, pp. 31-48.
- _____, "Los mames", guión museográfico presentado ante el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Capfce/Secretaría de Educación Pública, marzo de 1962, 24 pp.
- PRIMERA CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA, *Memoria*, México, 2003.
- ROBLEDO, Gabriela, "Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1987.

- ROSALDO, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1987.
- _____, "Reimaginando comunidades nacionales", en José Manuel VALENZUELA ARCE (ed.), *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1993.
- ROSAS KIFURI, Mauricio, "Diagnóstico para la creación del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel" (ms), 1978.
- ROSTAS, Susanna, "Protestant Conversions in a Traditional community in Chiapas", México (mcs), 1984.
- ROUSE, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism", en *Diaspora*, 1 (1), 1991, pp. 8-23.
- RUIZ LAGIER, Verónica, "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-CEDFOG, 2007a, pp. 151-168.
- _____, "En busca de la comunidad. Identidades y ciudadanía en La Gloria, Chiapas", tesis doctoral en Antropología Social, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007b.
- RUS, Jan, "The Comunidad Revolucionaria Institucional. The Subversion of Native Government in Highland, Chiapas 1936-1968", en James C. SCOTT, Joseph GILBERT y Daniel NUGENT (eds.), *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres, Duke University, 1994.

- _____, y Robert WASSESTROM, "Evangelización y control político: el ILV en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- _____, y Salvador GUZMÁN LÓPEZ, *Jchi'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: un testimonio*, Chiapas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, 1996.
- _____, Rosalva A. HERNÁNDEZ, Shannan MATTIACE (eds.), *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003.
- _____, y Diana RUS, "La migración de Chamula a Estados Unidos: notas de investigación, 2003-2005" (manuscrito inédito), 2007.
- RUZ, Mario Humberto, *Historias domésticas, tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, 123 pp.
- SÁNCHEZ FRANCO, Irene, "Identidad y cambio religioso entre los presbiterianos tzeltales de Yajalón, Chiapas", tesis de licenciatura en Antropología Social, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1995.
- SÁNCHEZ, Martha, *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, México, UNIFEM/ILSB, 2005.
- SANJINÉS C., Javier, "Mestizaje Upside Down: Subaltern Knowledges and the Known", en *Nepantla: View from the South* 3, núm. 1, 2002, pp. 39-60.
- SHUKLA, Sandhya, "Locations for South Asian Diasporas", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 30, pp. 551-572.

SIEDER, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Press, 2002.

SIERRA, María Teresa, "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", en *Desacatos*, núm. 15-16, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, pp. 126-148.

_____, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, 1997, pp. 131-143.

SKUTNABB-KANGAS, Tove, "¿Genocidio lingüístico? El derecho de la niñez a una educación en su propia Lengua", 2007, en www.aeci.es/09cultural/02ccult/ftp/00- Derechos.Culturales.Desarrollo.Humano.pdf

SMITH MICHAEL Meter y Luis Eduardo GUARNIZO (eds.), *Transnationalism from Below*, Londres, Transaction Publishers, 1998.

SPEED, Shannon, Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO y Lynn STEPHEN (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press, 2006.

SPENSER, Daniela, *El partido socialista chiapaneco, rescate y reconstrucción de su historia*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública, Ediciones de la Casa Chata, núm. 20, 1988.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Conflictos étnicos y estado nacional*, México, Siglo XXI, 2000.

_____, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.

_____, y Diego ITURRALDE, *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

TAVIRA N., Lourdes, "Formación histórica de la comunidad de Tziscaco en la frontera chiapaneca (1886-1986)", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1988.

TILLEY, VQ, "New help or new hegemony? The transnational indigenous people's movement and 'Being Indian' in El Salvador", en *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), 2002, pp. 525-554.

TUHIWAI SMITH, Linda, "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, 2007, pp. 197-225.

VAN COTT, Donna, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000, 340 pp.

_____, *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

VARESE, Stefano, "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future", en Remo GUIDIERI, Francesco PELLIZZI y Stanley J. TAMBIAH (eds.), *Ethnicities and Nations*, Austin, University of Texas Press, 1988.

VELASCO, Jesús Agustín, *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.

- VELÁSQUEZ, María Cristina, "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, 2004.
- VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel, "Pobreza y migración en la Sierra de Chiapas", en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 2, vol. II, núm. 1, junio de 2004, pp. 81-94.
- _____ y María del Carmen GARCÍA AGUILAR, "Crisis rural y migraciones en Chiapas", en *Migración y Desarrollo*, Primer Semestre 2006, pp. 102-130.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, "Los peligros del Chiapas imaginario", en *Letras Libres*, 1 (1), enero de 1999, pp. 20-28.
- VOGT, Evon, *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years (1957-1977)*, Massachusetts, Harvard University, 1978.
- WADE, Peter, 2006 "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)", en *Tábula Rasa*, núm. 4, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, enero-junio de 2006, pp. 59-81.
- WAIBEL, Leo, *La Sierra Madre de Chiapas*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946.
- WATANABE, John, *Maya Saints and Soul in a Changing World*, Austin, University of Texas Press, 1992.

- WERNER BRAND, Karl, "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales", en Russell DALTON y Mandred KUECHLER (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Edicions Afons el Magnanim, 1990, pp. 45-71.
- YASHAR, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.
- YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Silviana ÁLVAREZ (trad.), Valencia, Ediciones Cátedra, 2000.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

- Cuarto Poder*, Tuxtla Gutiérrez, 1 de marzo de 2004, p. A4.
- Excélsior*, México, 3 de marzo de 1934, p. 7.
- 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.
- _____, Tuxtla Gutiérrez, 28 de febrero de 1934, p. 2.