



## **Procesos Contemporáneos de Conformación de Identidades Indígenas en la Frontera Sur de Chiapas**

R, Aída Hernández Castillo

UNIDAD DE PLANEACIÓN Y CONSULTA  
Dirección General del Desarrollo y Cultura de los Pueblos Indígenas

2007

## ÍNDICE

Introducción

### Capítulo I

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

¿Identidades Indígenas Híbridas o Mestizos Indígenas?

¿Una Nueva Relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas?:

Posibilidades y Limitaciones de las Reformas Multiculturales

### Capítulo II

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

Las Identidades Indígenas en el Soconusco

La construcción histórica de la cultura Mam

Las Identidades Indígenas en la Región Sierra: Las Experiencias Mochó y Cakchikel

La Construcción de los Indígena en las Tierras Altas de la Sierra

### Capítulo III

#### **Las Identidades Indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria**

Las Identidades Indígenas en los Bosques de Montebello:

La Experiencia Chuj

Los grupos religiosos no Católicos entre los Chuj

## **Capítulo IV**

### **Identidades múltiples: Los indígenas naturalizados mexicanos**

Construyendo la Comunidad: Distintas Experiencias de Integración

Relaciones interétnicas y discriminación

## **Capítulo V**

### **Procesos migratorios e identidades transnacionales en la Frontera Sur**

Distintas Experiencias Migratorias

*Migrando en 1989: Don Gerardo y las Redes de Solidaridad*

*Migrando en el 2004: Flori y las Redes de traficantes*

La transnacionalización de los indígenas fronterizos

## **Conclusiones**

**Hacia una nueva relación entre el Estado y los Indígenas: Recomendaciones de políticas públicas**

## **Bibliografía**

## Introducción

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

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 setentas 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

---

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

especificidad histórica de esta región. Partir de criterios limitados: como el idioma, el traje o la existencia de sistemas cívico-religiosos, para definir la pertenencia étnica, puede conllevar a exclusiones, “castigando” nuevamente a estos pueblos por los efectos de las políticas aculturadoras del Estado.

Este informe se propone analizar las características que tienen las identidades culturales en esta región de frontera, a partir de la reconstrucción histórica de sus procesos re-configuración étnica y del análisis de las dinámicas socio-culturales que caracterizan sus procesos contemporáneos de organización colectiva. La investigación etnohistórica, etnográfica, la historia oral y el uso de entrevistas estructuradas y no estructuradas, nos permitieron recuperar las voces y experiencias de estos pueblos fronterizos y plantear recomendaciones de políticas públicas que partan del conocimiento de su especificidad cultural e histórica.

La región fronteriza que fue objeto de este estudio, 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 el 2005 tenían una población de 540, 505 habitantes, de los cuales sólo el 4.7 por ciento era reconocido como indígena y de este porcentaje sólo un 47 reconocía que hablaba un idioma indígena. Se trata pues de una región con una presencia minoritaria de población indígena, pero que se ha caracterizado en las últimas décadas por un proceso de re-emergencia étnica en donde las identidades culturales se han convertido en espacios de organización política y productiva.

Las dinámicas socio-culturales de la población fronteriza difieren considerablemente de una región a otra, partiendo para este estudio del reconocimiento de tres sub-regiones: el Soconusco, la Sierra y la región sub-fronteriza de Llanos y Bosques que abarcan los municipios de Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria y La Independencia.

La región del Soconusco, es una de las regiones agrícolas más dinámicas del país y durante varias décadas fue la columna vertebral de la economía chiapaneca. La población indígena que actualmente habita esta región tiene sus orígenes en cuatro momentos históricos distintos: por un lado aquellas comunidades que existían en el Soconusco antes de establecerse los tratados de límites; aquellas que se forman a partir de las campañas de colonización promovidas por el gobierno de Porfirio Díaz a fines del Siglo XIX; la nueva ola migratoria de refugiados guatemaltecos que se da en la década de los ochenta del siglo XX, cuando miles de campesinos mayas cruzan la frontera huyendo de la guerra civil en su país y finalmente las migraciones económicas que se han dado a lo largo del último siglo, cuando trabajadores temporeros que cruzan la frontera para contratarse en las fincas cafetaleras, deciden asentarse de manera definitiva en la región. Para entender las dinámicas identitarias de esta región es importante considerar la intensa movilidad social de sus habitantes y el constante flujo de migrantes centroamericanos, muchos de ellos indígenas guatemaltecos, que han venido a dinamizar los procesos económicos y culturales de la región.

En la sub-región de Sierra se ubica un pequeño grupo de indígenas mochós (unos 625 ubicados en distintos barrios de la ciudad de Motozintla)<sup>2</sup>, un grupo disperso de unos 430 cakchiqueles ubicados sobre todo en el municipio de Mazapa de Madero,<sup>3</sup> así como los principales asentamientos de indígenas mames, que con una población de 13,859 constituyen el grupo mayoritario de los cinco grupos indígenas asentados en las tres sub-regiones (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002). Se trata de la región fronteriza con el mayor índice de marginación económica, en donde el 80% de la población vive en pobreza extrema (134,108 personas según el censo del 2000), situación que ha influido en los altos índices de migración interna e internacional y ha sido un factor dinamizador de los procesos organizativos en la región.

Finalmente, en la región fronteriza de de Llanos y Bosques se ubican los indígenas chujes, kanjobales-acatecos y jacaltecos-popti'.<sup>4</sup> Se trata de la principal región de

---

<sup>2</sup> Los informes de la CDI a nivel nacional para el año 2002 reportan la existencia de 692 mochós, dato obtenido en base a un criterio de auto-adscripción (CDI-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 solamente unas 50 personas siguen hablando cotidianamente el mochó, también conocido como Qatoq. (Comunicación personal).

<sup>3</sup> CDI-PNUD Op.Cit Existe todo un debate en torno al término cakchiquel, que es el término de autoadscripción de los indígenas de Mazapa de Madero, que le da el nombre al Centro Coordinador Indigenista. Sin embargo, lingüistas como Kauffman (1969) señalan que se trata de una variante del Teco que se habla en Tectitan, Guatemala y Arturo Lomelí señala que el término cakchiquel es una tergiversación del término okaqichkel que quiere decir "los que nos quedamos aquí" esta afirmación la hace a partir de un testimonio de un anciano de Mazapa de Madero, Fidelino López quien señalaba que "El origen de cómo nos llamamos, tiene sus raíces cuando venían y preguntaban ¿quiénes son ustedes? A lo que respondían, somos los que nos quedamos solos, nos quedamos aquí" que en lengua se dice okaqchikel, 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 cakchiquel, porque se oye igual" (Lomelí 2005:19).

<sup>4</sup> Los kanjobales asentados en México hablan dos variantes distintas del kanjobal, el de Santa Eulalia y el de San Miguel Acatán de Guatemala, quiénes tienen sus orígenes en San Miguel Acatán se autodenominan acatecos. Dentro de los registros oficiales de COMAR y posteriormente de la CDI se habla exclusivamente de kanjobales, aunque en los últimos años ha habido una reivindicación muy fuerte por parte de los exrefugiados por denominarse acatecos y no kanjobales. Lo mismo sucede con los jacaltecos, que a

asentamiento de los campamentos de refugiados guatemaltecos durante la década de los ochentas del siglo XX. Aunque las primeras comunidades contemporáneas de estos pueblos mayas se establecen durante el siglo XIX, la mayoría de los hablantes de chuj y hablantes de kanjobal-acateco, que reconoce la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas son producto de esta última ola migratoria (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002). Esta sub-región abarca la zona de bosques de La Trinitaria, a las inmediaciones de los Lagos de Montebello, en donde se ubican las comunidades chuj y kanjobal-acateco, cuyas dinámicas culturales están marcadas por la presencia del turismo nacional e internacional; finalmente esta la región de llanos de Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa en donde los ranchos ganaderos coexisten con la producción maicera donde se ubica la población jacalteca-popti`, calculada por la CDI en 1,245 personas (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002).

A pesar de las diferencias regionales, podríamos decir que a excepción de la ciudad de Tapachula, la zona fronteriza en la que realizamos nuestro estudio se caracteriza por las condiciones de extrema pobreza, en donde un 87.5% de la población vive en condiciones de alta marginalidad (ver Diagnóstico de la Región Frontera Sur, Unidad de Planeación y Consulta CDI 2007). Este contexto hace necesario el re-pensar las políticas del

---

partir de sus contactos con los jacaltecos guatemaltecos han optado por la denominación popti´ que es el término que se utiliza en su propio idioma. Para los fines de este informe nos referiremos a los kanjobales-acatecos y a los jacaltecos-popti´.



reconocimiento cultural como estrechamente vinculadas a las políticas de re-distribución económica.

No es posible plantear el apoyo al fortalecimiento cultural, sin abordar los temas del desarrollo regional y la reproducción de la economía campesina. Tomando en cuenta estas consideraciones, para los fines de esta investigación partimos 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 tienen 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, que siguen viendo al idioma indígena como principal criterio para el reconocimiento cultural. Actualizar la información etnohistórica y etnográfica en torno a los pueblos mames, cakchiqueles, chujes, kanjobales-acatecos, jcaltecos-popti`'s y mochós, nos permitirá hacer un análisis comparativo sobre los principales retos que enfrentan las políticas indigenistas en las tres sub-regiones fronterizas de estudio.

Para este fin, este informe recupera y sistematiza parte de mi experiencia de campo y conocimiento de las regiones de asentamiento de población refugiada guatemalteca mam, chuj , jcalteca y kanjobal en La Independencia, Frontera Comalapa y La Trinitaria (ver Hernández Castillo 1988, Hernández Castillo, Nava, Flores y Escalona 1993), así como mis estudios previos sobre los procesos de cambio religioso e identitario con población

chuj y kanjobal mexicana (ver Hernández Castillo 1989a, 1989b, 1996), y sobre las relaciones entre el Estado y la población mam en la zona de Sierra (ver 2000, 2001<sup>a</sup>, 2001b). Esta información se vio complementada por la experiencia de los dos investigadores que colaboraron en la investigación de campo, Verónica Ruíz Lagier, con población chuj, kanjobal y mam naturalizada mexicana (Ruíz 2007<sup>a</sup>, 2007b) y Arturo Lomelí con población jacalteca y cakchiquel (2005<sup>a</sup>, 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 implementar políticas indigenistas en esta región ha sido el Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel de Mazapa de Madero, que administra los proyectos culturales de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (antes Instituto Nacional Indigenista). Estos proyectos han estado dirigidos principalmente a la población mam, mochó, cakchiquel y jacalteca y en menor medida a la población chuj y kanjobal, que ha sido atendida por el Centro Coordinador de Las Margaritas.

Con la creación de los Consejo Supremos mam, mochó, jacalteco y cakchiquel en la región fronteriza, los representantes indígenas fueron los principales encargados de solicitar financiamientos y asesorías técnicas a las instancias indigenistas. Hasta marzo de 1978 el CCI más cercano se encontraba ubicado en la zona tojolabal, en la cabecera municipal de Las Margaritas, por lo que los Consejos debían de hacer viajes de hasta ocho

horas desde sus comunidades hasta las oficinas indigenistas. Fue este problema logístico el que llevó a don Ismael Mateo, Consejo Supremo mochó a reunirse con su homólogo mam, Gregorio Morales y proponerle que conjuntamente solicitaran la creación de un Centro Coordinador Indigenista para la región de Sierra. Posteriormente, se les unió en la petición Cirilo Ramos Jacob, Consejo Supremo cakchiquel de Mazapa de Madero

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

Previo al diagnóstico elaborado por el antropólogo Rosas Kifuri, el hijo del gobernador Manuel Velasco Suárez había realizado un estudio en la región para titularse como licenciado en economía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Según reconoció el mismo antropólogo 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.<sup>5</sup> Irónicamente la tesis del hijo del gobernador, es un documento muy desigual, lleno de datos oficiales.

El diagnóstico elaborado por Rosas Kifuri retoma muchas de las propuestas de Velasco y después de un análisis marxista del intercambio desigual en la región y de la opresión clasista que subyace al "problema indígena", propone una serie de programas productivos a desarrollar por el INI. Estos programas son: Un programa ovino para mejorar genéticamente el ganado ovino de la región y apoyar la formación de cooperativas para la confección de prendas de lana; 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 incluyendo la posibilidad de elaborar muebles artesanales; Un programa de beneficio de café, para evitar que los pequeños productores vendieran a acaparadores; La instalación de una fábrica de gises a través de cooperativas escolares; El apoyo a la construcción de caminos y de áreas de riego; Un programa de capacitación técnica; Un programa 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 lo cual 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

---

<sup>5</sup> Entrevista con el antropólogo Mauricio Rosas, octubre 1995.

habría evitado meter 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;<sup>6</sup> o se habría tomado conciencia del serio problema que la deforestación representaba para la región, en donde cada vez era más difícil obtener leña para cocinar; o de lo difícil que sería impulsar un programa bilingüe en una región en donde los niños ya no hablaban el idioma indígena y donde este seguía siendo estigmatizado de frente a los oficiales migratorios que detenían y golpeaban a los indígenas guatemaltecos.

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

Este informe tiene como propósito abordar estas especificidades y proponer algunos replanteamientos de las políticas culturales en esta región fronteriza. Tratando de evitar repetir los errores del pasado, no pretendo elaborar un programa de trabajo para el Centro Coordinador Indigenista sin la participación directa de los indígenas mames, chujes, kanjobales, jacaltecos, cakchiqueles y mochós. La creación de espacios de diálogos y de mecanismos más participativos para que los beneficiarios de los programas de la CDI puedan discutir y enriquecer las propuestas gubernamentales, debe de ser una prioridad si se pretende responder a las necesidades más sentidas de esta población.

---

<sup>6</sup> Comunicación personal con el veterinario Sergio Zapata agosto 1995.

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

Los movimientos campesinos, la teología de la liberación, los feminismos rurales, las denominaciones protestantes, las agencias internacionales y las instituciones estatales, han contribuido a crear espacios de encuentro para hombres y mujeres indígenas y han aportado elementos para la formulación de demandas culturales que retoman, re-semantizan o rechazan elementos de los distintos discursos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Una perspectiva dialógica de estas identidades culturales nos permitirá ver a los indígenas fronterizos no cómo 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 re-significar estos discursos y en muchas ocasiones inclusive producir discursos alternativos sobre lo que implica ser indígena en la frontera sur. Para entender estas tensiones entre las representaciones hegemónicas de las

culturas indígenas y las respuestas locales a dichas construcciones, me propongo hacer primero un acercamiento a las relaciones entre el Estado y los indígenas en cada sub-región, ubicando aquellos ejes específicos que han posibilitado la re-identificación étnica entre mames, chujes, kanjobales, mochós, jacaltecos y cakchiqueles.

En el primer capítulo desarrollo mis reflexiones teóricas en torno a la perspectiva constructivista histórica de las identidades y dialogando 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” analizo 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 cakchiqueles en los barrios de los pueblos de Motozintla y Mazapa de Madero, respectivamente. Reflexiono sobre el papel que ha jugado la teología de la liberación, a través de la promoción de la agricultura orgánica y los programas indigenistas en el resurgimiento de las identidades étnicas.

En el tercer capítulo, intitulado “Las Identidades Indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria”, comparo los procesos identitarios de jacaltecos-popti’ en Amatenango de la Frontera y chuj en la zona de los Lagos de Montebello en La Trinitaria, reflexionando sobre las tensiones internas que existen en estos dos grupos en torno a cómo y quiénes tienen el derecho a hablar en nombre de la

tradición. En el caso de los chuj, analizo también el papel que han jugado los nuevos movimientos religiosos protestantes en la re-configuración de las identidades culturales.

En el cuarto capítulo, “Identidades Múltiples: Los Indígenas Naturalizados Mexicanos”, abordo los procesos identitarios de los indígenas fronterizos cuyos orígenes se ubican en la experiencia del refugio de la década de los ochenta del siglo XX. Aunque una mayoría de ellos se auto-identifican como kanjobales-acatecos, se trata de comunidades pluriétnicas en donde también habita población chuj, mam y mestiza, por lo que he optado por referirme a esta población como una experiencia específica de construcción identitaria, no definida exclusivamente a partir de su especificidad lingüística.

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

Finalmente cierro con un capítulo de conclusiones en el que desarrollo algunas propuestas específicas de cómo re-plantear 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 está planteando nuevos retos tanto para la población indígena que decide migrar, como para aquellos que se están quedando al frente de las instituciones comunitarias.



## Capítulo I

### Reflexiones Teóricas Sobre Identidades Indígenas en las Fronteras

Para la realización de este estudio partí 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 pre-determinados por el especialista en las culturas indígenas o el funcionario indigenista. Concibo las identidades étnicas como construcciones sociales dentro de un marco histórico específico, donde las etnias ocupan posiciones jerarquizadas dentro de una estructura determinada. Rodolfo Stavenhagen señala que en el enfoque estructuralista las etnias constituyen grupos de status colocados en situaciones asimétricas en el marco de estructuras históricamente dadas, generalmente estratificadas.<sup>7</sup>

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 (ver Chávez y Hoffman 2004, Gutiérrez Chong 2004, Hernández Castillo 2001<sup>a</sup> 2001b) ha sido poco debatida en la arena política, en donde las movilizaciones a favor de los derechos indígenas y las alianzas entre la academia y las organizaciones han priorizado otro tipo de debates como los centrados en la autonomía, las reformas multiculturales o la tensión entre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos individuales. Mas que problematizar el concepto de lo “indígena” se ha tomado

---

<sup>7</sup> Stavenhagen, R. “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos” en Revista Estudios Sociológicos de El Colegio de México, Vol. X, N° 28, enero-abril, 1992, p. 65

por dado y a partir de ahí se han iniciado o impulsado las luchas políticas de los antes llamados “pueblos originarios”.

Parte del reto que hemos enfrentado quienes reivindicamos la pertinencia de una perspectiva constructivista, es que nuestros argumentos analíticos pueden fácilmente ser instrumentalizados por quienes se oponen a las demandas políticas de los movimientos indígenas. Plantear, que las identidades culturales son una construcción histórica que se ha dado en diálogos con el Estado y los discursos globales, fácilmente puede dar argumentos para “deslegitimar” estas identidades y presentarlas como poco “auténticas”. Paralelamente, para algunos sectores del movimiento indígena latinoamericano los conceptos como “identidades construidas” o “invención de tradiciones”, pueden resultar hasta ofensivos por considerarlos como una crítica a la autenticidad o legitimidad de sus identidades. En el marco de este *clima cultural*<sup>8</sup> ha sido importante aclarar que el reconocer la manera en que las relaciones de poder influyen nuestras subjetividades y delimitan nuestras identidades colectivas, no niega las posibilidades de construir en base a estas conciencias contradictorias, proyectos políticos que apunten hacia la justicia social (Hernández Castillo Op.Cit)

---

<sup>8</sup> 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).

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

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

En la base de estos enfoques constructivistas están las tesis de Frederick Barth (1969) en términos de ver la identidad como resultado de la alteridad, como una

organización social de la diferencia. Más precisamente, como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), 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 en el interior de un marco estructural que determina la posición de los actores y orienta sus representaciones y acciones. Gilberto Giménez señala la importancia del reconocimiento de los demás para la existencia social; por 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 esta perspectiva nuestro estudio no se propuso definir cuáles son los rasgos culturales que determinan una identidad, sino ver 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 en un marco estructural mayor. Nuestro objetivo, es pues analizar los mecanismos de

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

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

Estas relaciones de poder que marcan la construcción identitaria habían sido reconocidas por la literatura antropológica latinoamericana, que ha señalado la importancia del contexto colonial y postcolonial en la re-estructuración de las identidades étnicas, para descalificar la "autenticidad" o "validez" de las culturas indígenas de Mesoamérica (ver 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, muchas veces identificado con la nación. El objetivo de nuestro estudio no es descalificar unas identidades como menos "auténticas" de frente a otras, sino historizar la manera en que las relaciones de poder han marcado tanto la construcción de la nación, como la de los grupos étnicos chujes, kanjobales, jacalteco, mam, mochó y cakchiquel.

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

En ambas tradiciones ha existido una tensión entre tres perspectivas, llamadas por algunos primordialista-instrumentalista-historicista (Benteley 1987).<sup>9</sup> En las dos 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 postcoloniales (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 ha sido el momento histórico en que cada una de estas propuestas ha sido hegemónica entre los antropólogos latinoamericanos y entre los anglosajones.

Mientras que el culturalismo norteamericano de los años cincuenta y sesenta buscaba en las prácticas y rituales indígenas las sobrevivencias de las antiguas

---

<sup>9</sup> Otros han caracterizado estas mismas tendencias como la Escuela de Sobrevivencia 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).

civilizaciones Mesoamericanas,<sup>10</sup> 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 postcoloniales. Esta postura antiesencialista coincidía con el constructivismo contemporáneo en ubicar la identidad como un producto histórico relacional, sin embargo infería de esta premisa que las culturas indígenas al estar marcadas por relaciones de dominación no tenían validez y había que transformarlas a través de la aculturación (Aguirre Beltrán 1967, 1970).<sup>11</sup>

Paradójicamente, treinta años más tarde, cuando los trabajos de Aguirre Beltrán han sido rechazados por la llamada antropología crítica mexicana, por el sustento ideológico que estos aportaron al indigenismo oficial,<sup>12</sup> neomarxistas y postestructuralistas norteamericanos e ingleses empiezan 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). En América Latina, mientras tanto, la lucha política por el reconocimiento de los derechos indígenas ha influido en que muchos antropólogos y líderes

---

<sup>10</sup> Muchos de los trabajos pioneros del llamado Proyecto Harvard se realizaron bajo esta perspectiva, para una revisión de los mismos ver Vogt 1978.

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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.

indígenas se apoyen en un esencialismo estratégico para reivindicar el derecho a la diferencia cultural (Cojtí 1991).<sup>13</sup>

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

Reconozco que en el contexto político actual mexicano, en el que la deconstrucción de las culturas indígenas ha sido utilizada para descalificar su “autenticidad” y deslegitimar sus demandas autonómicas, el recuperar el constructivismo histórico de Aguirre Beltrán, resulta especialmente polémico. Sin embargo, en este estudio me propongo darle un nuevo sentido a estas interpretaciones, rechazando 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 (ver Aguilar Rivera 2004 y Viqueira 1999), considero que el

---

<sup>13</sup> 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 (Zarate Hernández 1994 y Hernández Castillo 2001a).



reconocimiento de la manera en que las relaciones de poder marcan nuestras subjetividades, no niega la posibilidades de construir, en base a esas conciencias contradictorias, nuevos imaginarios colectivos.

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

Se trata de una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos.

### **¿Identidades Indígenas Híbridas o Mestizos Indígenas?**

Quien visite nuestra región de estudio por primera vez, tendrá dificultades para encontrar rasgos culturales que la identifiquen a primera vista como una región indígena. Se trata de comunidades en donde la mayoría de la población ya no habla un idioma indígena, en donde se han abandonado los trajes indígenas en la vida cotidiana (aunque algunas veces

se utilizan para festivales culturales), en donde han desaparecido los sistemas de cargos y en donde un alto porcentaje de la población se ha convertido a distintas denominaciones protestantes. Sin embargo, las autoidentificaciones como mames, chujes, acatecos, mochós, 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 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*)<sup>14</sup> 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

---

<sup>14</sup> La discusión teórica en torno a la construcción de las identidades indígenas ha venido utilizando en inglés el término de “indigeneity”, que no tiene una traducción literal en español. Aunque algunos autores han optado por usar el anglicismo “indigeneidad” (ver Arias 2006, Canessa 2006), este término no es de uso común en las ciencias sociales latinoamericana y no aparece en el Diccionario de la Real Academia Española. Más que hablar de *indigeneidad* yo he optado por utilizar la descripción analítica “construcción social de lo indígena” para referirme a los procesos sociales, culturales y políticos a través de los cuales se ha construido el sentido de ser indígena, y que según argumento en este trabajo, han implicado diversos diálogos de poder con discursos nacionales y globales.

humanos que aunque comparten la experiencia de racismo y colonialismo, han estado marcados por la movilidad territorial y la hibridez cultural, como es el caso de los pueblos indígenas de la frontera sur chiapaneca.

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

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 formas diversas de poder que obligaban a la gente a moverse de los centros metropolitanos a las periferias coloniales: como colonizadores, esclavos, trabajadores migrantes, y en sentido contrario, después de los procesos de descolonización del siglo XIX. Las identidades diaspóricas caracterizan a aquellas comunidades que viven fuera de sus “territorios de origen” o de aquellos territorios que se imaginan como “tierra natal” y que mantienen rasgos culturales de sus comunidades originarias. Generalmente, estas culturas han sido analizadas desde perspectivas que enfatizan la hibridez cultural, las fronteras culturales porosas y cuestionan

los absolutismos étnicos y los nativismos que consideran que la descolonización se puede lograr regresando a los territorios originarios (ver Gilroy 1993).

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

Si los estudios de las 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 (ver Kearney 1996, Besserer 2006). Aunque la migración indígena latinoamericana ha sido analizada más bien desde el marco teórico del transnacionalismo, existen propuestas de empezar a hacer puentes entre ambos corpus de literatura para tratar de entender como el

sentido de ser indígena se resignifica a partir de la desvinculación de identidad y territorio (ver Clifford 2007).

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

En este sentido, James Clifford propone que “ Llevar el lenguaje de la diáspora a los contextos indígenas es confrontar las dificultades que se han creado en torno a estos dos conceptos [...]. A través del amplio espectro de experiencias indígenas, las identificaciones raramente son exclusivamente locales, sino que generalmente se dan dentro de múltiples escalas de interacciones. El lenguaje de la diáspora nos puede ser útil para mostrar esta complejidad. Pero cuando los desplazamientos diaspóricos, las memorias, las redes y las re-identificaciones son reconocidas como parte integral de la sobrevivencia y el dinamismo tribal, aborígen o nativo, los procesos históricos de rupturas y afiliaciones se vuelven más visibles.” ( Traducción mía 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 y otros/as, sin embargo las reconstruyen como identidades híbridas, abiertas al cambio y con afiliaciones diversas, como veremos a lo largo de este informe. Si desde nuestro trabajo académico volvemos normativas cualquiera de estas perspectivas, estamos 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.Pos 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 en base a 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 (ver MacLeod 2008 , Diaz y Kauanui 2001).

Otras críticas importantes que habría que tener en cuenta para re-pensar 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 venido a complejizar 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 décadas <sup>15</sup> 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 años<sup>16</sup>, han tenido como referente analíticos dos importantes trabajos teóricos que desde distintas perspectivas y estrategias textuales han confrontado a los esencialismos étnicos planteando 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 la escritora y crítica literaria chicana, Gloria Anzaldúa, publicadas en 1987 y la conceptualización de las culturas híbridas propuesta por el antropólogo mexicano-argentino, Nestor García Canclini en 1989,

---

<sup>15</sup> Mi propio trabajo sobre la construcción de la nación en la frontera México-Guatemala analizaba el uso del “Mito del Mestizaje” como justificación de las campañas de integración forzada contra la población Mam (Hernández Castillo 2001a). Los trabajos pioneros de Olivia Gall y Alicia Castellanos sobre el racismo en México también abordan el análisis del mestizaje como ideología del poder. Otros análisis del vínculo mestizaje-integracionismo-racismo se pueden encontrar en Basave, Agustín. 1992, *México Mestizo: Análisis del Nacionalismo Mexicano en torno a la Mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica, México Basave, Agustín. 1992, *México Mestizo: Análisis del Nacionalismo Mexicano en torno a la Mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica, México Bastide, Roger, 1970, *El próximo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.

<sup>16</sup> Ver Audinet (2004, De la Cadena ( 2000)(2005), Field, Les (2002), French, (2004) Hale (1999), Klor de Alva, (1995), Wade(2005)

confrontaron los discursos esencialistas que reivindicaban tanto el movimiento chicano en los Estados Unidos, como el movimiento indígena en América Latina.

*Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, un libro de poesía, ensayo literario y análisis social, escrito en *Spanglish* por Gloria Anzaldúa, se convirtió a fines de la década de los ochenta en los Estados Unidos, en un libro fundamental para [aquell@s](#) analistas y activistas políticos que reivindicaban el surgimiento de un 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 anglo-sajón; 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 est@s 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 en donde todas las culturas puedan entrar festivamente en contacto, Anzaldúa plasma en su poesía y en sus ensayos, la existencia de fronteras militarizadas en donde el poder y la dominación marcan el contexto en el que se dan los encuentros culturales.

Dos años más tarde, Néstor García Canclini publica 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 solo en las aulas académicas, sino en las reuniones y talleres de las organizaciones indígenas. La separación entre un México Profundo que tenía su sustento en los valores ético-políticos del mundo indígena y un *México Imaginario* producto de los valores individualistas de la sociedad occidental, se convirtió en el esquema analítico para entender no sólo la realidad mexicana, sino la de toda América Latina. Ante estas visiones dicotómicas de la realidad latinoamericana, Néstor García Canclini recupera el concepto de hibridación de las ciencias naturales, para referirse a los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas, planteando que en un mundo cada vez más globalizado es casi imposible seguir hablando de culturas “puras” o “auténticas” y rechazando la existencia de identidades caracterizables por esencias autocontenidas y ahistóricas.

La radicalidad de su crítica a las identidades rompe con las perspectivas analíticas que seguían reivindicando la existencia de lógicas culturales diferentes y en muchos sentidos contrapuestas entre indígenas y no indígenas. No sólo rechaza a nivel político la importancia de la identidad indígena como espacio organizativo sino que relativiza la noción de identidad y a nivel metodológico propone desplazar el objeto de estudio de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales. Cercano al escepticismo posmoderno ante la política de identidades, Néstor García Canclini teoriza y desarrolla su labor académica de espaldas al movimiento indígena centrando su atención en las industrias culturales y en las culturas urbano-populares que le permiten explorar de manera nítida los procesos de hibridación que le interesan. Nunca se preocupa por explicar porque a pesar de la existencia de fronteras culturales "porosas", y de los procesos permanentes de hibridez y mezcla, las identidades indígenas seguían imaginándose como identidades sólidas heredadas 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 ya 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 auto-adscrición para campesinos pobres que ven en la identidad mestiza una posibilidad de ascender en la escala social, de acceder más fácilmente a los beneficios de la ciudadanía peruana, sin perder necesariamente aquellos rasgos de la cultura indígenas que les resultan significativos en sus vidas. Al igual que Gloria Anzaldúa, Marisol de la Cadena, más que reivindicar el potencial transformador de la identidad mestiza, solo 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 cómo existe una doble reivindicación: por un lado de una identidad mestiza y por 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 reivindican una ascendencia mam o kanjobal.

En sus estudios de carácter histórico la misma autora nos muestra que el sentido del mestizaje ha cambiado con el tiempo y que en la época colonial el término estaba más vinculado a las transgresiones religiosas que a las biológicas, posteriormente sirvió de fundamento al racismo científico y durante el siglo 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 a “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 mía 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 quien 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 de estas reivindicaciones de la hibridez y el mestizaje como los espacios por excelencia para imaginar las modernidades alternativas del mundo globalizado.

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

## **¿Una Nueva Relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas?: Posibilidades y Limitaciones de las Reformas Multiculturales**

En México existe una tendencia bastante generalizada entre los antropólogos/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.<sup>17</sup> Estas perspectivas liberales siguen reivindicando la formación de un Estado mono-cultural, sin reconocer la larga historia de exclusiones que ha implicado el integracionismo desarrollista de los estados latinoamericanos (ver 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.<sup>18</sup>

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.”

---

<sup>17</sup> 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 Barcenas 2000<sup>a</sup>, 2000<sup>b</sup>, 2004, Stavenhagen 2000, 2001 Stavenhagen e Iturralde 1989, Sierra and 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](http://www.relaju.com).

<sup>18</sup> Existen varios trabajos que analizan la formación del discurso nacionalista y como este fue apropiado a nivel local por las clases subalternas ver Gall 2004, Mallón 1995, Scott, Joseph and 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 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 ó menor violencia se puede encontrar en las tres sub-regiones 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 el mencionar de que 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 setentas 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 norteamericana 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.<sup>19</sup>

Es bajo la influencia de este clima cultural, y en parte en respuesta a las demandas de las organizaciones indígenas que en la década de los ochentas del siglo XX se inicia un proceso de reformas legislativas en distintos países de América Latina para reconocer el carácter multicultural de los Estados, sustituyendo el discurso en torno a la igualdad por una nueva retórica sobre la diversidad cultural y sobre la necesidad de desarrollar políticas públicas multiculturales. Estas reformas varían mucho de un país a otro pero en su mayoría incluyen el reconocimiento del carácter multicultural de la nación, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el reconocimiento a sus sistemas normativos y formas

---

<sup>19</sup> 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 (ver 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 a los usos coloniales de la antropología que se expresó en las reuniones de Barbados I y II (ver [abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html](http://abyayala.nativeweb.org/declarations.barbados.1.html))

de autogobierno y el derecho a utilizar y preservar sus propios idiomas indígenas.<sup>20</sup> A partir de estas reformas los censos gubernamentales reportan la existencia de 40 millones de hombres y mujeres que se reconocen como indígenas, aproximadamente un 10% de los habitantes de América Latina.<sup>21</sup>

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

---

<sup>20</sup> Diversos autores han analizado estas reformas legislativas y las políticas públicas multiculturales que han impulsado los Estados Latinoamericanos Ver Assies, Haar y Hoekema, 2000; Sieder 2002, Van Cott, 2000.

<sup>21</sup> 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 González, Mary Lisbeth. 1994. «How many indigenous people?» En *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*, editado por Harry Anthony Patrinos. Washington, D.C.: Banco Mundial.



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 los usos que los estados neoliberales han hecho de las políticas del reconocimiento multicultural, como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

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

En el caso mexicano las reformas multiculturales se han llevado a cabo casi de manera paralela a reformas constitucionales que han facilitado la re-estructuración de la economía siguiendo los lineamientos del Fondo Monetario Internacional, lo cual ha

matizado el entusiasmo de académicos y activistas en torno a sus alcances. Estas políticas de re-estructuración 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 Substitutiva de Importaciones prevaleciente desde 1940 hasta 1980, por el modelo de Industrialización orientada a la Exportaciones. Este nuevo modelo prioriza la apertura de mercados, dejando a los productores locales enfrentarse "libremente" al mercado global (cf. Alvarez Bejar 1992).

Esta “política de dos caras” que reconoce los derechos culturales de los pueblos indígenas y limita sus derechos económicos tuvo su momento cúlpe durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) cuando a principios de 1992 se dan dos modificaciones constitucionales: una al artículo 27 que establecía las bases legales para la privatización de las tierras ejidales y otra al artículo Cuarto Constitucional, reconociendo el carácter pluricultural de la nación mexicana. Por un lado la ampliación del artículo Cuarto 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".<sup>22</sup>

Las modificaciones constitucionales al artículo veintisiete tenían como objetivo principal el modernizar el agro y promover la inversión privada en la agricultura, substituyendo 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 norteamericana altamente tecnificada y subsidiada, cuyos productos a bajo costo han desplazado fácilmente a la producción local (ver 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 (ver Collier 1999, Harvey 1998, Rus, Matiacce and Hernández 2003). Este levantamiento indígena iniciado en Chiapas enero de 1994, puso en evidencia la exclusiones del modelo neoliberal y a la vez puso en la mesa del debate un concepto de derechos culturales en el que el derecho a la tierra, al control del territorio y a la autodeterminación, resultaban fundamentales.

---

<sup>22</sup> Una nueva reforma constitucional fue aprobada por el congreso mexicano en abril del 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 dieciocho Estados de la República con mayoría indígena y fue también calificada 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.

A lo largo de los últimos diez 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 nivel nacional, es importante reconocer la relevancia de sus políticas culturales para desestabilizar visiones hegemónicas sobre las culturas indígenas. En otros trabajos he argumentado que a 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. (ver Hernández Castillo 2001a). Paralelamente, 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 (ver Speed, Hernández Castillo and Stephen 2006).

Pero la experiencia del zapatismo, no es una experiencia aislada, en nuestra región de estudio encontramos que en el marco de las organizaciones de cafecultores orgánicos y de varias organizaciones culturales de los indígenas de origen guatemalteco naturalizados mexicanos, mujeres indígenas están teorizando en torno a su cultura desde perspectivas que rechazan las definiciones hegemónicas de tradición y cultura del indigenismo oficial y de los sectores más conservadores de las organizaciones indígenas nacionales, planteando

la necesidad cambiar aquellos elementos de la “costumbre” que excluyen y marginan a las mujeres. (Hernández Castillo Op. Cit.).

Estas construcciones contrahegemónicas de las culturas indígenas se están dando inclusive en espacios institucionales producto de las reformas multiculturales. Este es el caso de los grupos de Danzas Mames, en 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.(ver 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 otros contextos geográficos y culturales (ver Hodgson 2002, Tuhiwai Smith 2008) me 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 estas construcciones.

Varios de los analistas que han señalado los estrechos vínculos entre la multiculturalización de los Estados latinoamericanos y las reformas estructurales neoliberales, han apuntado también hacia la manera en que los gobiernos neoliberales más

que reconocer las identidades y prácticas culturales de los pueblos indígenas, se han dado a la tarea de construir estas identidades que los nuevos marcos legislativos dicen representar. Estas perspectivas han argumentado que la imposición estatal de definiciones sobre las “culturas indígenas” como “pre-modernas” y vinculadas a la pobreza, les ha permitido a los gobiernos neoliberales justificar las exclusiones económicas en nombre de la cultura. En su trabajo con indígenas migrantes en Tijuana Baja California, Carmen Martínez Novo (2006, 2007) analiza la manera en que las políticas indigenistas se han basado en una concepción de diferencia cultural que homologa diferencia con desigualdad. Inclusive 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 utilizado 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», convirtiéndose de manera indirecta en mayordomos de los intereses capitalistas.

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

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

## Capítulo II

### 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 fines del siglo XIX. Durante el gobierno del General Porfirio Díaz se promovió la migración extranjera a la región fronteriza del Soconusco, que abarca las mejores tierras cultivables de Chiapas, y paralelamente se apoyó la colonización indígena de los terrenos accidentados de la Sierra Madre, lo que les permitió a los finqueros alemanes, estadounidenses, italianos y mexicanos, contar con mano de obra disponible y barata para la cosecha del café. Así el concepto de "desarrollo" se convirtió para la población indígena de la frontera sur en sinónimo de aculturación y contratación en las fincas cafetaleras.

Desde fines 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 podríamos afirmar que su integración económica a la nación precedió a su integración política. Los jornaleros indígenas, ya estaban aportando a la economía de agroexportación mexicana, aún 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 (ver Hernández Castillo 2001a).



Con la firma de los 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 estas 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. Es en esta época que población hablante de Q`anjob`al, Chuj, Jakalteko, y Mam, originaria de Guatemala se asentó en la frontera chiapaneca "naturalizándose" posteriormente 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 se pasaba de padres a hijos y las condiciones de trabajo eran inhumanas, "prevaleciendo en Chiapas condiciones de virtual esclavitud", según lo reportó un informe del Departamento de Asuntos Indígenas después de un recorrido por el Soconusco (Excélsior 3 de marzo de 1934).

Paralelamente, se impulsó la "educación socialista" que promovía la incorporación forzada del "indio a la cultura nacional", estableciéndose diez centros de castellanización en el estado y prohibiéndose el uso de los idiomas 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 en donde la política de

"mexicanización" cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas hablados por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el Chuj, Jakalteko, Kaqchikel, Q`anjob`al y Mam, eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del Tsotsil, Tseltal ó Tojolabal, hablados en la región de los Altos y en la Selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la zona fronteriza en que 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 abril 18, 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 jacaltecos substituyendo los trajes tradicionales por "ropa civilizada". (ver Hernández Castillo 2001a). Lo que si 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 sus funcionarios agrarios, de sus instituciones crediticias y de programas de castellanización.

La creación del ejido también vino a re-estructurar 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, distribuidos sus caseríos entre las montañas, 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. (ver Waibel

1946 e Información de campo). Con la creación de los nuevos ejidos la población tendió a concentrarse a las inmediaciones de las agencias ejidales.

Paralelamente a la concentración de la población en terrenos ejidales, el Estado cardenista promovió la corporativización de los campesinos chiapanecos 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). 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 (ver 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 postrevolucionarios.

La pobreza y la marginación caracterizaron sobre todo a los ejidos de la Sierra, establecidos en terrenos nacionales altos y muy agrestes, poco propicios para el cultivo del maíz y de productos de agroexportación como el café, y el cacao. Hasta la fecha en esta región las parcelas apenas dan para subsistir 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 los empezó a interpelar 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, cakchiqueles, mochós o jacaltecos.

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 substitución 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 empiezan a vislumbrar a fines 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 empezó a definirse nuevamente como indígena.

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, cakchiqueles ó mochós, empezaron a encontrar espacios en 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 colarse el frío de la montaña y él echa más leña al fogón para evitar que el frío se le meta a los huesos. Desde hace varios años vive con su hijo menor, desde que dejó de bajar a la finca y no pudo cuidar más la pequeña milpa que tenía, más arriba en la montaña, a 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 patronos alemanes el gasto de tener que mantenerlo en la finca cuando no había café.

Con sus ochenta y siete 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 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 del nieto, aunque no entiende mucho eso del municipio autónomo, el nieto le trata de explicar: *“ser autónomo es ser libre, que nadie nos mande y que no sean los mestizos de Tapachula los que decidan sobre nuestras vidas, que podamos tener finalmente control sobre nuestras tierras, nuestros bosques, nuestros ríos”*.<sup>23</sup>

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 el idioma Mam y que ellos aún entendían un poco la lengua de los abuelos. Los tiempos recordados cómo la época de la Ley del Gobierno, “prohibió el idioma y quemó los trajes” en su Campaña de Civilizar por Medio del Vestido, marcaron durante décadas el sentir de los campesinos del Soconusco e influyeron en que se negara cualquier identidad que no fuera la de “mexicanos”, continuamente reivindicada y reforzada frente a los retenes migratorios de esta región fronteriza.

---

<sup>23</sup> En base a entrevista realizada a Nicolás López, Toquian Grande, agosto 2001.

Sin embargo, el 13 de marzo del 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 municipios de Motozintla, Cacahoatán y Tapachula. Uno de los representantes del nuevo municipio señaló: “la creación del municipio independiente se debe al olvido en que las autoridades nos han mantenido cómo pueblo mam, descendiente directo de la cultura maya” y ubicó su 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 desconocidos posteriormente por el gobierno del ex presidente Ernesto Zedillo.<sup>24</sup>

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 cuarto constitucional y posteriormente reglamentado en el artículo segundo 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).

---

<sup>24</sup> 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.

En este apartado quisiera hacer 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 re-dignificación cultural.

### **La construcción histórica de la cultura mam**

La zona del Soconusco es una región de unos cinco 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 sub-regiones, es la que presenta vestigios más antiguos de asentamientos humanos, en donde 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, quizá, a partir de la última etapa del clásico (Navarrete, 1978). La poca población indígena existente en la región se vio diezmada durante la conquista y la colonia por el trato al que fue sometida por los conquistadores. La región adquirió característica del sistema de explotación colonial: un centro político que se sostiene del trabajo de los poblados satélites. En un principio, el centro fue el pueblo del Soconusco (de ahí toma su nombre la provincia). Este esquema se ha mantenido hasta la fecha, en donde 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, en 1882 y 1894, de los Tratados de Límites entre ambos países. El tratado de 1894, sobre todo, ayudó a acabar con la inseguridad territorial y permitió la expansión del cultivo del café. Con la firma de los Tratados de Límites, la población mam quedó dividida por la línea fronteriza.

A la par de estos reajustes, 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 con 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 un momento, habitantes de los Altos de Chiapas. El café desplazó completamente al cacao como cultivo comercial, relegándolo a una producción doméstica. Con el establecimiento, en 1872, de las primeras plantaciones de café en el Soconusco, se establece una relación histórica entre la Costa y la Sierra.

Una vez establecidos los límites entre México y Guatemala, las compañías deslindadoras tomaron para sí la mayor parte de la superficie territorial. Un reducido grupo de inmigrantes alemanes 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 de reserva mientras no se requiriera en las plantaciones. El lugar destinado para tal espera fue la Sierra; tierra agreste, a veces inhóspita. Fue en este proceso que se fundaron pueblos como Pavencul, Toquian Grande, Talquian y Unión Juárez, a las inmediaciones de las fincas cafetaleras.

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

Al igual que en otras regiones fronterizas, las identidades étnicas se diluyeron durante varias décadas en las identidades campesinas, y fue a partir de la década de los 90s

que se da en la región un resurgimiento de espacios organizativos en los que la identidad mam empieza a ser reivindicada por los habitantes de comunidades como Pavencul y Toquian Grande. La re-constitución de las identidades étnicas se ha dado en esta región mediante dos procesos simultáneos y a la vez contradictorios: la organización colectiva en torno a la agricultura orgánica y la migración nacional e internacional que ha dinamizado la economía comunitaria. Señalo que se trata de procesos contradictorios, porque por un lado la formación de cooperativas orgánicas surgió como una iniciativa promovida por un sector de la Iglesia Católica, con la preocupación de crear alternativas de desarrollo para la población indígena y frenar la incipiente migración que se empezaba a dar en la región. A fines de la década de los ochentas 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 cohesionador la identidad mam. Veinte años más tarde, los estudios sobre procesos migratorios en la región, nos señalan que fueron precisamente los indígenas mames que lograron incorporarse al mercado cafetalero, los que tuvieron suficientes recursos para migrar a las zonas hortícolas del Sonora o a la Costa Oeste de los Estados Unidos.

El estudio de caso de Pavencul, una comunidad mam de unos 4000 habitantes, a 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 estrechamente vinculados al desarrollo de la economía cafetalera, y contrariamente a lo que esperaban los sacerdotes de la Teología de la Liberación, los

procesos de acumulación que posibilitó la siembra del 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 temporeros en las fincas cafetaleras del Soconusco a pequeños productores de café se inició en la región, con la llegada del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) en la década de los setentas, 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 tierra altas y los habitantes de Pavencul empezaron a recibir junto con los créditos del gobierno, fertilizantes y pesticidas que crearon una relación de dependencia con el gobierno y a la vez produjeron una nueva estratificación social 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 por resultarles más redituable perderla que pagar a sus ayudantes y después venderla a un precio ínfimo a los coyotes (intermediarios) de la región. Posteriormente, el Estado decidió cambiar sus políticas económicas desapareciendo INMECAFE, CONASUPO y los subsidios estatales, dejando a los campesinos sin ningún apoyo para enfrentar la crisis cafetalera.

Es en este contexto que cobra fuerza la propuesta de la Foranía de la Sierra de incursionar en los mercados de café orgánico y buscar alternativas de desarrollo que no sólo fueran menos depredadoras para la tierra, sino que a la vez posibilitaran una mayor

autonomía ante el Estado por parte de los campesinos mames. La historia oral de los campesinos mames de la región vinculan este importante cambio en la economía regional y en los procesos organizativos de la zona a la llegada a la Foranía de la Sierra, del padre Antonio Stefan a principio de los años setentas, que con el apoyo de misioneras franciscanas se impulsó la creación de una escuela de catequistas para la formación de agentes laicos, líderes naturales que pudieran regresar a sus comunidades a promover la reflexión bíblica y social. La Diócesis de San Cristóbal ya había hecho suya la llamada “opción preferencial por los pobres” que promueve la teología de la liberación y empezaba a desarrollar proyectos comunitarios que surgían de la promoción de una conciencia crítica sobre la marginación y el racismo que vivían los pueblos indígenas. Sin embargo, la Diócesis de Tapachula veía con indiferencia e incluso 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, en donde los religiosos Maryknoll empezaban a impulsar un trabajo de atención integral con campesinos mames, kanjobales, chujes y jacaltecos, que incluía la reflexión sobre su situación social y la búsqueda de alternativas productivas.

Esta re-estructuración 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, era el mismo cuestionamiento pero ahora no solamente al Estado, sino a los modos de producción.<sup>25</sup>

Este 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 el 50% de las ganancias cafetaleras e incursionar en la agricultura orgánica.(Hernández Castillo y Nigh 1998) La promoción de la opción agroecológica estuvo estrechamente vinculada a una revaloración de los conocimientos tradicionales en torno a la agricultura y la naturaleza, por lo que los ancianos mames jugaron un papel fundamental en reconstruir la memoria histórica como herramienta de reflexión crítica en los talleres que empezaron a realizar en distintas comunidades de la Sierra y el Soconusco.

La identidad mam que por varias décadas había estado estigmatizada como reacción 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 de los campesinos que por décadas habían negado su identidad mam empiezan 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 que

---

<sup>25</sup> Entrevista con Jorge Reyna exsacerdote y asesor de ISMAM. Agosto 2005.

habían vivido procesos de marginación similares a los suyos. En 1986 se funda la cooperativa de café orgánico Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM) y años más tarde se funda Nan Choch (Nuestra Madre Tierra) que aglutina a los campesinos mames cuyas tierras no les permiten cultivar café y que han incursionado en cultivo de hortalizas orgánicas para el mercado local. En otros trabajos he analizado la manera en que los discursos ecológicos globales fueron apropiados por este movimiento de agricultores orgánicos y fusionados con conocimientos tradicionales sobre compostaje orgánico, para producir un nuevo discurso identitario en el que el respeto a la madre tierra es fundamental (ver Hernández Castillo 2001<sup>a</sup> y Hernández Castillo y Nigh 1998).

Son estos procesos de re-identificación étnica y de organización colectiva los que posibilitan que quince 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 (ver *La Jornada* 14 de marzo del 2001 y *CIMAC* 13 de marzo 2001), no se concretó en la construcción de una autonomía real, pero les permitió negociar con el gobierno del estado 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.<sup>26</sup> Estas mejoras han transformado substancialmente las dinámicas

---

<sup>26</sup> Con respecto a este proceso el investigador Joaquín Peña Piña que ha venido trabajando en Pavencul por más de diez años señalaba “ *La lucha por la autonomía se ha debilitado, yo platique 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 en agosto 15, 2007)

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, ahora no sólo entre quienes se incorporan a la producción de café y los que no, sino entre los que tienen a algún familiar migrante en el norte del país o en los Estados Unidos y quienes han optado por quedarse en la comunidad.

A pesar de que la opción productiva agroecológica ha representado para los indígenas mames del Soconusco una alternativa política y económica 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 ó a los Estados Unidos. La composición de los flujos migratorios han cambiado a lo largo de los últimos veinte años incorporando cada vez más a jóvenes hombre y mujeres, que no fueron parte de este movimiento agroecológico y para quienes las pocas hectáreas de tierras ejidales con las que se cuenta, no son suficientes para formar nuevos núcleos familiares en la zona del Soconusco. En el capítulo tres analizaremos más detenidamente el impacto que estos procesos migratorios están teniendo en las dinámicas sociales y culturales de la región.



## **Las identidades indígenas en la región de Sierra: Las experiencia mochó y cakchiquel**

Es 10 de octubre y don Simón se prepara para asistir a la fiesta de San Francisco en la Casa Mochó de Motozintla. El 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 dice 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, hora me dicen que siempre no, que lo que hablo se llama Teko, no se ponen de acuerdo...”*<sup>27</sup>

Como cada año asiste a la fiesta de los mochós, primero lo hacía como parte de su cargo como Consejo Supremo, ahora lo hace por puro gusto, para encontrarse con los amigos. Su participación en la fiesta de San Francisco, es en parte una retribución por el apoyo que los ancianos mochós les dieron para re-establecer 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 de los pocos eventos en los que el mochó se escuchaba en eventos públicos, el prioste ponía su casa para recibir a los devotos, y eso era un gusto. Ahora se hace en una casa que construyó el gobierno, toda de material, diferente a las casas de los “antiguos”. Ahora el que tiene dinero ocupa el cargo, no importa que sea de “raza mochó”, que sea mam, o que sea algún migrante que regresó con “paga”.

---

<sup>27</sup> Entrevista con don Simón López exConsejo Supremo Cakchiquel en Mazapa de Madero agosto 2007.

Los mochós dicen que son los “meros sanfranciscanos”, los que mantienen a Tata Chico en Motozintla, sino fuera por ellos ya se habría ido. Pero don Simón dice que ya la fiesta es de todos los devotos, llegan mames de El Porvenir, cakchiqueles de Mazapa de Madero y mestizos de la ciudad. Se hace una gran feria y mucha gente aprovecha para vender, desde papas de la Sierra hasta medicinas de Guatemala. Me cuenta con nostalgia como eran las cosas antes, cuando la tradición se respetaba y la bendición de las ollas que se hace el 30 de septiembre era en mochó; cuando el puzunke, la bebida ritual de Tata Chico, la preparaban en grupo todas las mujeres, recogiendo con tiempo el zacatito del monte y mezclándolo con pericón, con anís, con pimienta y jengibre. Ahora sólo doña Trini, que no habla mochó, lo sabe preparar, esa fue la herencia que le dejó su suegra, que si 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 cakchiquel y con el mochó cuando yo, don Julián, don Andrés, don Petronilo seamos difuntos? Ni él ni yo tenemos la respuesta.*<sup>28</sup>

Motozintla de Mendoza es el “pueblo grande” en el corazón de la Sierra, ahí confluyen campesinos indígenas de toda la región: mames, mochós, cakchiqueles, 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 las frontera a los Estados Unidos.

Históricamente los mochós han habitado los barrios marginales de Motozintla, desplazados del centro por la población mestiza y de ascendencia china y japonesa desde la

---

<sup>28</sup> En base a entrevistas realizadas con Don Simón López, Mazapa de Madero, agosto 2007.

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. 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 sub-regiones, los mochós ó 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 ó Teko). Esta situación hace que sea el grupo lingüístico más vulnerable de todos los pueblos indígenas de la región. Si bien los datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reportan la existencia 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 (2006), un censo lingüístico realizado por María Elena Fernández Galán, ubicó solamente 40 hablantes de mochó que lo siguen hablando como lengua materna, al respecto la investigadora señalaba:

*“A lo mejor hay 174 personas que se consideran mochós, pero hablantes no hay más de 40, yo hice un censo, este último trabajo que hice en la región fue un censo lingüístico y les pregunté quién habla Mochó, ahí tengo la lista con nombres, con nombres, edades y todo de quienes hablan Mochó y algunos que se consideran mochó, ya no hablan Mochó, o*

*hablan tres palabras. El maestro más importante de Mochó ahora, el maestro Víctor, quien terminó la normal, ahora tiene un puesto en donde tiene que hablar Mochó, volvió a aprender con su papá pero el mismo dice, yo hablo un 80%, el mismo reconoce que su conocimiento de Mochó no es de un hablante desde niño”*<sup>29</sup>

A diferencia de la población mam, que ha encontrado en las cooperativas agroecológicas un asidero para rescatar su idioma y re-inventar 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.

---

<sup>29</sup> Entrevista a María Elena Fernández Galán. San Cristóbal de las Casas, Agosto 10, 2007.

Si bien es cierto los programas gubernamentales de rescate lingüístico promovidos por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI), y de fortalecimiento cultural impulsados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), han posibilitado la obtención de becas para profesores autodidactas de Mochó y para la construcción de la Casa Mochó. Estos financiamientos también han creado tensiones internas entre los hablantes de Mochó 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 consideran este idioma como su idioma materno, son hombres y mujeres ancianos que no están alfabetizados.

Una situación similar encontramos entre los hablantes de Kaqchikel, ya que según los censos oficiales de las 430 personas que en Chiapas se autoidentifican como cakchiqueles sólo 229 saben hablar el idioma Kaqchikel (34%), lo cual lo convierte en el segundo idioma minoritario en el estado de Chiapas, después del Mochó.<sup>30</sup> Según estos datos en once localidades de los municipios de Mazapa de Madero y Amatenago de la Frontera, se encontraron personas que se autoidentificaron como cakchiqueles, aunque lingüísticamente su idioma no tiene ninguna relación con el Kaqchikel hablado en

---

<sup>30</sup> Arturo Lomelí (2005) habla de 1500 cakchiqueles 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, para determinar el número exacto de hablantes y de personas que se autoidentifican como cakchiqueles.

Guatemala, en donde es el tercer idioma maya mayoritario, con 450 mil hablantes<sup>31</sup>. Los estudios lingüísticos lo han ubicado como una variante del Teko (ver Campbell y Kauffman 1990), idioma maya hablado en Tectitán, Guatemala, en donde solamente quedan 1265 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 el mismo idioma.<sup>32</sup>

Al igual que con el Mochó se han impulsado algunas iniciativas de rescate lingüístico por parte del CELALI, y por parte de la Subsecretaría de Educación Federalizada (SEF) de elaborar una gramática del Kaqchikel de Mazapa ó Teko, pero como veremos en el capítulo cuatro, 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.<sup>33</sup>

Las dinámicas escolares realizadas en la escuela primaria de Mazapa Madero y las entrevistas no estructuradas realizadas con hijos y nietos de algunos de los hablantes de

---

<sup>31</sup> 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 <http://www.almg.org.gt/portal/>)

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> El Instituto Lingüístico de Verano elaboró un diccionario y tradujo la Biblia a esta lengua llamándola “tekiteco” o Tectiteko. Estos materiales podrían servir de apoyo en la elaboración de la gramática Kaqchikel que realiza laSEP, pero al parecer hasta la fecha no se han retomado estos esfuerzos lingüísticos para complementar las iniciativas de rescate lingüístico en México.

Kaqchikel nos mostraron que las nuevas generaciones no se han apropiado la autoadscripción de cakchiqueles y que identifican el ser indígena con ser pobre y vivir en la Sierra: *“No yo no creo que yo sea indígena, porque ya hablo puro español y vivo en el pueblo, los indígenas son los que viven en los pueblos de allá arriba, por el Malé.”*<sup>34</sup>

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, -- las casas de material y las antenas de televisión parabólicas son cada vez más comunes— sino también las dinámicas comunitarias en donde las fiestas religiosas como la de San Martín, han dejado de ser un espacio cohesionador para la identidad cakchikel y en donde el Kaqchikel ha perdido importancia en los espacios rituales e inclusive en el seno familiar.

### **La Construcción de lo Indígena en las Tierras Altas de la Sierra**

La situación de los mochós y cakchiqueles 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 8000 indígenas mames reconocidos que había en 1993, cuando inicié 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 ellos solo el 37% habla el Mam (CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002). Más que un aumento demográfico, lo que encontramos es un aumento en los procesos de reivindicación étnica

---

<sup>34</sup> Entrevista a J.L. Mazapa de Madero, agosto 2007.

que han estado vinculados tanto al impacto del movimiento agroecológico católico, como a las políticas indigenistas de reconocimiento cultural.

Al igual que en la zona del Soconusco la vida de los mames de la región de 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 auto-adscripción mam por la de campesinos, volviendo la reivindicación de la nacionalidad mexicana un requisito para circular libremente en las zonas fronterizas.

Como he señalado en otros escritos, en la zona mam la nación fue impuesta con violencia física y simbólica (Hernández castillo 2001<sup>a</sup> 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 Victórico Grajales (1932-1936) apoyó a los finqueros y realizó campañas de aculturación forzada. Paralelamente el presidente de la República, General Lázaro Cárdenas, llevó a cabo su política de populismo campesino. Ambos personajes están presentes en la memoria de los mames. Ambos, a pesar de ciertas discrepancias, coincidían en la necesidad de integrar a los campesinos indígenas a la nación mexicana.

Grajales impulsó también campañas de "desfanatización religiosa". Como parte de estas campañas, decretó desaparecidos los nombres de los santos de los pueblos y



municipios del estado. En la zona mam, los municipios de San Martín Mazapa, San Isidro Siltepec, San Francisco Motozintla y San Pedro Remate se convirtieron en Mazapa de Madero, Siltepec, Motozintla de Mendoza y Bellavista, respectivamente (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas* 28 de febrero de 1934:2). Con esta campaña, se llegó al extremo de cerrar las iglesias, expulsar del estado a todos los sacerdotes católicos y quemar imágenes religiosas en varias ciudades 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). 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, considerando que la crisis había disminuido el valor de la tierra. Paralelamente, "la educación socialista promovía la incorporación forzada del indio a la cultura nacional", para tal fin, fueron se establecieron diez 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 el idioma Mam pasó de ser un estigma a convertirse en un factor de redignificación identitaria.

Los grupos de teatro campesino, conocidos como Danzas Mames, les permitieron a los habitantes de la Sierra reconstruir su historia oral y compartirla con las nuevas generaciones a través de representaciones escolares, festivales culturales y eventos religiosos. El Mam volvió a ser utilizado en el espacio público e inclusive empezó a ser utilizado 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 el idioma Mam, sólo ha sido una estrategia para ganar plazas como maestros bilingües, sin ningún compromiso real con las iniciativas de rescate lingüístico que varios dirigentes mames siguen desarrollando en la Sierra. Esto ha provocado una tensión entre los representantes históricos de los pueblos mames, como son los exconsejos Supremos y los integrantes de las Danzas Mames y los jóvenes maestros bilingües que muchas veces se acercaron a ellos para aprender las pocas palabras en Mam que les permitieron ganar sus plazas y que ahora les han dado la espalda en sus esfuerzos por entusiasmar a los niños en el aprendizaje del Mam.

Los esfuerzos aislados por revitalizar el uso del Mam entre los niños han contado con poco apoyo institucional, como es el caso de la escuelita 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 el idioma ha dejado de utilizarse en el espacio doméstico.

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

Los mames que han decidido quedarse en la Sierra han tenido que buscar mecanismos de sobrevivencia 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's) y hasta al Estado, les 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 pos-revolucionarios. 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.

### Capítulo III

#### **Las Identidades Indígenas en las tierras bajas de Amatenango de la Frontera y en los Bosques de La Trinitaria**

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

Nos aclara mientras se prepara el equipo de grabación, que su idioma no se llama Jakalteko, sino Popti’c, que el término Jakalteko es un gentilicio de Jacaltenango, lugar de donde llegaron los primeros habitantes de Guadalupe Victoria. Nos explica: *“Jakalteko viene de Jacaltenango que quiere decir lugar de las chozas o jacales. Y está en lengua náhuatl. Que no es el idioma de estas tierras sino del centro de México. No está en Popti’c Jakalteco, está en otra lengua. Las crónicas coloniales de cuando pasó el obispo Pedro Cortés y Larraz por Jacaltenango, dicen que el idioma de esas tierras era el Popti’c y la*

*palabra Popti'c, quiere decir "petate-boca", quiere decir también "congreso" ó "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.*"<sup>35</sup>

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 como en 1871 se funda una primera colonia en un terreno que se conocía como El Huixquilar.

La fluidez y la comodidad con la que habla frente al grupo contrastan con los testimonios de otros ancianos que he recopilado en la Sierra y 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 realmente impresionante, la vegetación sigue siendo exuberante a pesar de que la siembra del café, impulsada a partir

---

<sup>35</sup> Entrevista a Santiago Hernández Camposeco, Agosto 2007, Ejido Guadalupe Victoria.

de los años setentas, 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 hablara don Santiago, con preocupación e impotencia, pues no hay manera de arraigar a la juventud y comprometerla con un proyecto cultural, si la sobrevivencia no está asegurada.

Reconstruye la lucha de sus padres y abuelos por conseguir la dotación ejidal. Nos cuenta como en la época del presidente Lázaro Cárdenas se crea el ejido Guadalupe Victoria. En 1935 se afectaron dos fincas de la zona San José Montenegro y San Antonio La Junta y de ahí se les dieron 3840 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. Su protagonismo sin embargo, parece crear tensión entre los hombres mayores que esperan su turno para grabar. Los introduce como los integrantes del “Consejo de Ancianos” de Guadalupe Victoria. Siento algo de tensión en el ambiente, pero no termino de entender de qué se trata. Posteriormente las entrevistas realizadas por Arturo Lomelí en el marco de este proyecto me aclararían las cosas.

Los integrantes del Consejo nos invitan a visitar su centro ceremonial, a las orillas del pueblo, para grabar ahí sobre sus fiestas religiosas y los sistemas de Cargos. Me sorprende encontrarme con un edificio de cemento, austero, como los edificios de los Consejos Supremos construidos en el marco del Programa 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 puso la mano de obra. Nos explican que antes este centro ceremonial era solo 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 diez años este edificio, “para que las cosas de la fiesta estén más seguras, bajo llave” me explican. Un ejemplo más de los proyectos planeados e implementados desde arriba.



Don Lucas Felipe Martínez, integrante del Consejo de Ancianos, toma la palabra y nos explica que la fiesta de La Candelaria, del 2 de febrero, fue la herencia que les dejaron los abuelos, que venían del Barrio de La Candelaria en Jacaltenango. Pero que ahora es difícil conseguir quienes quieran ser Capitanes o Priostes, los jóvenes no quieren participar porque sale caro el Cargo. Se necesita dos capitanes y siete priostes y cada vez es más difícil encontrar quien quiera pagar los \$1500.00 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 Poptí, 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’e 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, solo catequistas, nos aclaran, ya casi nadie sabe curar con yerbas, como los “antiguos”. “Pero ya todo es distinto, ya cambio 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 re-encuentro con sus identidades culturales que se han empezado a reivindicar en diálogo estrecho con las políticas indigenistas del estado mexicano. Los jacaltecos aparecen en los censos oficiales mexicanos hasta la última década del siglo pasado, lo cual no quiere decir que antes de estas fechas no existieran como grupo cultural diferenciado, pero sí que el contexto histórico y las políticas integracionistas habían influido en que negaran ante los representantes gubernamentales, sus identidades culturales. Es hasta el Censo de Población y Vivienda de 1990 que se registra la existencia de 922 hablantes de Jakalteko en territorio mexicano (Lomelí 2005a).

Actualmente Guadalupe Victoria es la comunidad mexicana que concentra más hablantes del idioma Jakalteko-Popti'. Pacayal, también en el municipio de Amatenango de La Frontera y Paso Hondo en Frontera Comalapa, son los otros dos poblados que también han registrado la presencia de hablantes de este idioma maya. Un grupo pequeño, emigró 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 con respecto al número de hablantes 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 indios de Chiapas realizada por Arturo Lomelí (2002) reporta 3360 hablantes, de los cuales 2944 se localizan en el ejido Guadalupe Victoria, distribuidos

en los barrios de San José Obrero, Bienestar Social y Sant Domingo.<sup>36</sup> Probablemente la discrepancia es resultado de las diferentes maneras en que se define el “ser hablante de un idioma indígena” y se requeriría un censo lingüístico más cuidadoso para determinar el número exacto de hablantes.

Al igual que el Mam, el Chuj y el Q`anjob`al, la mayor parte de los hablantes de Jakalteko se ubican en Guatemala, en los municipios de Jacaltenango, Concepción Huista, San Antonio Huista y Santa Ana Huista en el Departamento de Huehuetenango, en donde según datos oficiales hay unos 40 mil hablantes<sup>37</sup>. El hecho de que exista una comunidad de hablantes tan amplia en Guatemala, pone a los jacaltecos mexicanos en una situación totalmente distinta a los mochós, pues existen materiales lingüísticos Jakalteco-Popti´ y

---

<sup>36</sup> 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 5000 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 1132; Barrio San Marcos 142; Barrio San José Obrero 37; Bienestar Social 72; Barrio Santo Domingo 11, haciendo un total de 2944 hablantes de Popti´ en el ejido Guadalupe Victoria, que es la localidad con el mayor número de hablantes. La mayoría de estos 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 y en algunas curaciones y festividades se hace el uso de la lengua Jakalteka. Las autoridades culturales de la localidad consideran que la lengua Jakalteka se habla en 360 familias. Los demás jacaltecos se encuentran distribuidos en el vecino ejido Pacayal donde viven 40 hablantes distribuidas en 5 familias, y en la comunidad El Zapotal hay otras familias. En Ciudad Cuauhtémoc municipio de Frontera Comalapa viven 4 familias lo que hace un total de 17 personas. En el ejido Paso Hondo de Frontera Comalapa hay 136 hablantes de 30 familias, en el barrio Santa Rita del mismo ejido 3 familias, 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.

<sup>37</sup> Datos de la Academia de Lenguas Mayas para el 2006 <http://www.almg.org.gt/portal/>

todo un proyecto de fortalecimiento lingüístico por parte de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, que puede apoyar las iniciativas de rescate lingüístico, como la promovida por Santiago Hernández Camposeco y Baltazar Silvestre Hurtado.

Otro contraste importante que encontramos entre los jacaltecos mexicanos y los mames y mochós del Soconusco y la Sierra, está en las características históricas que han tenido sus asentamientos, 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 jacaltecos mexicanos se han ubicado en poblados concentrados a las inmediaciones de las estancias ganaderas. Como nos narró Don Santiago Hernández Camposeco, la historia de Guadalupe Victoria está estrechamente vinculada a una Finca conocida como Santa Apolonia de Montenegro, que era propiedad de una familia Argüello y que en 1883 fue expropiada por el 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, considerara dar de nuevo en arrendamiento la finca y si era posible su venta.

Por esos mismos años llegaron de Guatemala, unas sesenta familias procedentes en su mayoría del Barrio de La Candelaria, en Jacaltenango, quienes 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.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> En Guatemala al chayote se le conoce como huixquil, por lo que el lugar hacía referencia a que era tierra de chayotes.

Paralelamente, las familias de los hermanos Manuel y Anselmo Camposeco fundaron Paso Hondo y 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 finca Santa Apolonia Montenegro, pasaron a ser territorio mexicano. Hasta el reparto agrario cardenista, los jacaltecos mexicanos fueron la principal fuerza de trabajo de la finca Montenegro, y mantuvieron estrechos vínculos de amistad, parentesco y compadrazgo con los jacaltecos de Guatemala.

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

“Llegó al fin el momento deceado [sic] en 1882 cuando llegaron los ingenieros José María Galindo de Guatemala y con una escolta de veinticinco soldados, de parte de México llegó el Ingeniero Baltazar Zalazar dejando en la comprensión de este poblado los Mojones No.14 y 15. Una vez definido dicho Tratado el Sr. Marroquín hizo ver a sus mozos lo prescripto por el artículo 5° del mencionado Tratado diciéndoles que el que quería regresar a su Patria ó que deearas ser Guatemalteco conservando su nacionalidad ó lo debería

expresar y de no hacerlo así pasado un año serían todos mexicanos y como en su generalidad no intentaron hacer algo, todos quedaron como mexicanos”<sup>39</sup>

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”*.<sup>40</sup> *“Nuestra raíz esta en Guatemala, aunque nosotros somos mexicanos, sabemos de dónde vino nuestra gente y no olvidamos, también lo saben nuestros hijos”*.<sup>41</sup>

Sin embargo, la construcción del proyecto nacional mexicano si marcó dinámicas culturales distintas entre la población jacalteca 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 pos-revolucionarios mexicanos condicionaron el acceso a los derechos ciudadanos al abandono de las identidades culturales de origen Maya. La

---

<sup>39</sup> Documento manuscrito de mediados del Siglo XIX. Escrito por Manuel Camposeco, fundador del ejido Paso Hondo, proporcionado a la autora por su familiares durante la investigación etnográfica del proyecto “La experiencia de Refugio en Chiapas. Nuevas Relaciones en la Frontera Sur Mexicana”.

<sup>40</sup> Entrevista a Santiago Hernández Camposeco agosto 2007, Ejido Guadalupe Victoria, Amatenango de La Frontera.

<sup>41</sup> Entrevista a Lucas Felipe Martínez, agosto 2007 Guadalupe Victoria, Amatenango de la Frontera.

violencia y la discriminación con la que se impuso el proyecto nacional en esta región fronteriza es descrita en los testimonios de los jacaltecos contemporáneos:

*“En el año 1934, siendo Gobernador del Estado Victorico 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 a penas tantito de 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 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.”<sup>42</sup>*

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

Durante varias décadas, el maíz, el tabaco y el anís fueron los principales cultivos de los ejidos jacaltecoc, el primer producto fundamentalmente para el autoconsumo y los otros dos para comercializarlos en los mercados de la Sierra y la Costa. Al igual que en otras regiones indígenas del estado, el café se empieza a sembrar en tierras jacaltecoc a partir de la década de los setentas, 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 tenía tierras aptas para el cultivo de ese producto de agro-exportación y quienes no.

---

<sup>42</sup> Entrevista con Santiago Hernández Camposeco, Agosto 2007. Guadalupe Victoria.



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

A pesar de que la presencia de indígenas jacaltecos en territorio mexicano es tan antigua como la frontera misma, los jacaltecos-mexicanos estuvieron al margen de las políticas y programas indigenistas que impulsaba en la región el Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel. A diferencia de los Consejos Supremos Mam, Mochó y Cakchiquel 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 jacaltecos mexicanos. Es hasta los años 90s que empiezan a aparecer en los documentos oficiales y que reciben de manera esporádica apoyo para proyectos culturales por parte del INI. Con estos apoyos ha sido posible construir la Casa de la Cultura Jacalteca y el centro ceremonial descrito al inicio de este apartado.

Con el reconocimiento y la ayuda gubernamental han llegado 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 jacalteco 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 jacalteco, pero que en muchos casos carecen de los contactos y redes sociales que les permitan convertirse en gestores ante las instancias indigenistas, y hombres un poco más jóvenes que tienen mayor escolaridad, conocimiento del aparato estatal, pero que muchas veces sólo tienen un manejo rudimentario del jacalteco. Esta es la raíz de la tensión que percibí durante la grabación del testimonio de Santiago Hernández Camposeco, que aunque es hablante de jacalteco 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 jacalteco, es cuestionada por los integrantes de este Consejo.<sup>43</sup>

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 jacalteco. Baltasar Silvestre Hurtado, es autor de una gramática jacalteca, que

---

<sup>43</sup> Entrevista colectiva al Consejo de Ancianos realizada por Arturo Lomelí en Guadalupe Victoria, septiembre 2007.

ha trabajado con apoyo del Centro de Estudios de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (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 Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de los Consejeros Indígenas. La falta de transparencia en torno a los procesos de selección de consejeros ha creado descontento entre los jacaltecos-mexicanos y ha profundizado las diferencias entre los distintos liderazgos naturales. Situaciones similares nos encontramos en la zona moché y entre los kanjobales naturalizados como mexicanos.

Nos encontramos nuevamente con un debate en torno a la definición y legitimación de lo que se entiende por “cultura indígena”. Las prácticas culturales de los pueblos jacaltecos que antes eran concebidas simplemente como la vida misma ahora se conceptualizan como “tradiciones.” En el proceso de “nombrar” la cultura, se están dando negociaciones entre las generaciones por la definición de la misma. Considerando que las culturas cambian permanentemente, al conceptualizar algo como tradicional se le está dando un valor simbólico específico más que hacerse referencia a una temporalidad. En el momento en que una práctica determinada es concebida como "tradicición" se altera el contenido mismo de la práctica: "Categorías culturales como la de tradición, tienen un carácter reflexivo; las inventamos en la medida en que las vivimos y pensamos en ellas, la conciencia que la gente tiene de ellas como categorías, afecta su contenido" (Linnekin, 1982:250). Este proceso de re-invencción de las tradiciones jacaltecas, 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 veinte años de haber vivido con campesinos chujes en las comunidades de Cuauhtémoc y Tzisco en el municipio de La Trinitaria. En esta región de lagos de colores y montes de conífera me formé como antropóloga y desarrollé mi perspectiva crítica ante el rostro más oscuro del nacionalismo mexicano. 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 cakchiqueles 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” que tocaba un grupo de músicos chuj refugiados en las tierras ejidales de Tzisco. 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, en donde los viajeros, la mayoría jóvenes mochileros, podían pasar la noche frente a la laguna, por un precio insignificante. En el 2007, el albergue es un hotel de lujo, en donde una habitación sencilla cuesta \$600.00 pesos, y que ofrece servicio de restaurant, bar e internet. Las nuevas instalaciones han sido reconstruidas con apoyo gubernamental y a sus inmediaciones se encuentra el nuevo mercado artesanal fronterizo próximo a inaugurarse, también financiado con fondos de la CDI.

De toda la región fronteriza, es probablemente la comunidad en donde más claramente se contrasta el impacto diferenciado de los proyectos nacionales en las identidades culturales. Tzisco 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, quedando una mitad de la laguna de un lado y la otra mitad del otro. La gente cruza libremente de un territorio a otro y hay inclusive un puesto de artesanías que tiene una mitad de 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 Tzisco 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 Tzisco, 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 Tzisco y regresar a Quetzal o re-ubicarse 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 re-descubrimiento de la identidad chuj, que desde fines de los noventas 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 para y el conductor me ofrece un aventón de la carretera fronteriza al centro del pueblo, le pregunto por don Isidoro Morales, y la casualidad hace que sea su propio hijo el que me salve de las lluvias torrenciales. Busco a don Isidoro porque sé que es uno de los representantes de la cooperativa de café orgánico Lagos de Colores, y uno de los promotores del “rescate de la cultura chuj”. Don Isidoro es un hombre relativamente joven, le calculo unos 50 años, con el pelo un poco rizado y los ojos color miel, su fisonomía no es muy diferente de la de los ladinos de la zona. Sus abuelos eran *idiomistas*, me aclara, hablaban el Chuj, aunque él nunca lo aprendió al 100%, pero lo entiende un poco. Con una voz pausada, de quien está acostumbrado a disfrutar del diálogo, 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 en 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 ISMAM, en la región mam y UCIZONI en la región zapoteca de Oaxaca.

Sentados en la cocina de su casa, me cuenta con orgullo sobre 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 quince años. Me relata como la desaparición de INMECAFE en 1986 y la posterior caída del precio internacional del café los sumió en una crisis económica de la que lograron salir gracias a la alternativa agroecológica. Guiados por la madre Teresa Alcántara visitaron la zona mam y tomaron su primer taller de Trabajo Común Organizado (TCO), en donde 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 sobrevivencia, los chujes de Tziscaco se re-encontraron con su propia historia y recuperaron el orgullo por su cultura indígena. En 1995 unos cuarenta campesinos chujes deciden fundar la Sociedad de Solidaridad Social Lagos de Montebello e integrarse a la Federación Indígena Ecológica de Chiapas. Dentro de esta SSS se forma la Cooperativa Productores Alternativos de la Selva, que comercializa el Café Tziscaco. En todo este proceso, Isidoro reconoce el importante papel que jugó 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 diez y siete 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 re-valorar 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. Es así que empiezan a colaborar con la escuela primaria, a dar charlas, capacitaciones y empiezan a soñar con la posibilidad de una escuela ecológica que combinen 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 a 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 venido analizando, existen problemas para determinar de manera exacta cuantos 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 5 años. Por su parte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas indicaba que en el 2002 la población total chuj era de 2,719 a nivel nacional, con sólo un 78.8% 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 es de entre 5,500 y 6 mil personas.

Esta población está asentada en tres subregiones: la de Tziscoa con una altitud promedio de 1,450 metros snm (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 metros de altura (de clima cálido), en donde están las comunidades formadas por población chuj que llega a México durante la década de los 80s del siglo XX. En su 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 forman posteriormente los ejidos Cuauhtémoc y Benito Juárez y los anexos, San Vicente y El Sumidero, también en La Trinitaria.

La historia oral y los documentos antiguos que aún existen en resguardo de las autoridades ejidales, ubican la formación de la comunidad de Tziscoa en 1870, cuando un grupo de diez familias chuj, procedentes de la finca Chaculá, en San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, se instaló a las inmediaciones de la laguna, a la que llamaron Tziscoa, que quiere decir “puente trancado”, haciendo referencia a un puente de piedra que divide la laguna en dos.<sup>44</sup>

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

La necesidad del Estado mexicano de poblar la recién creada línea fronteriza y ciudadanizar a los habitantes de esta región, para demarcar claramente los límites políticos

---

<sup>44</sup> Otras versiones locales dicen que Tziscoa quiere decir “pedo de pijuy”, que era una especie de pájaros que abundaban en la región que al volar sobre la laguna dejaban un mal olor. Otros más traducen Tziscoa como “pestilencia de la laguna”.

de la nación, facilitó el poblamiento de Tzisco y los terrenos aledaños. El crecimiento de la población y la falta de tierras llevó a un sector de la población a emigrar en 1920 a unos terrenos ubicados a unos 6 kilómetros al oriente de la laguna, en un lugar conocido como El Sumidero, en donde se funda la Colonia Cuauhtémoc, que en 1946 recibe la dotación ejidal de 936 hectáreas de temporal y 2796 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 a sus vecinos guatemaltecos de Quetzal, con quienes han mantenido relaciones contradictorias que van de la solidaridad en tiempos de guerra a la competencia por el turismo en tiempos de paz. A pesar de que existe conciencia de que tienen un origen cultural compartido y que en muchos casos hay vínculos de parentesco y compadrazgo que unen a la población de los dos lados de la frontera, un importante sector de la población de Tzisco sigue negando su identidad chuj e identifica el ser indígena con ser guatemalteco. Al igual que sucedió con los indígenas mames y jacaltecos, la identidad campesina substituyó 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 esta 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 ser simbólica. De preferencia, yendo, pero respetando su fiesta, por ejemplo, renovando el tipo de relación que se tiene con la noción de San Mateo, que por un lado es articulador de una cultura, de un pueblo, por otro lado es un eje de gravitación territorial, de la resignificación que donde se esté, se es chuj; porque se viven estas relaciones y también la relación con la lluvia, con el agua y con los dueños de los cerros.”<sup>45</sup>*

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

---

<sup>45</sup> Entrevista con Fernando Limón, especialista en la cultura chuj e investigador de El Colegio de la Frontera Sur. Agosto 2007, San Cristóbal de las Casas.

expresiones de discriminación han dado pie a que se utilicen vocablos como “andarse con chujadas” para referirse a prácticas que son vistas como anti-modernas o atrasadas.

Estos prejuicios y estigmatizaciones están siendo confrontadas 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 re-valorar 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 eco-turismo como los que les posibilitaron a ellos construir el albergue ejidal y el nuevo mercado de artesanías.

Un factor importante de tensión entre ambas poblaciones ha sido la competencia por el turismo que llega a la zona, ya que los chujes guatemaltecos aún conservan la tradición artesanal que les permite producir sus propias prendas a bajos precios y tienen mayor acceso a artesanías de distintas regiones indígenas de su país también a precios bastante accesibles, lo que hace que sus puestos de artesanía sean más atractivos para el turismo que los de los mexicanos. Al respecto Fernando Limón señalaba *“En sentido económico hay un tremendo recelo hacia los de Quetzal, de los beneficios y de las ganancias del turismo. El turismo llega por México, pero el turismo está muy interesado en pisar el terreno guatemalteco, en comprar la artesanía guatemalteca. Entonces hay una contradicción: los mexicanos buscan vender la artesanía guatemalteca pero, el mexicano que sabe que está a veinte 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.”<sup>46</sup>*

Sin embargo, no toda la población de Tzisco 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 en 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.

---

<sup>46</sup> Entrevista con Fernando Limón Op. Cit.

## **Los grupos religiosos no católicos entre los chuj**

Desde fines de los años sesenta del siglo XX 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 Tzisco y Cuauhtémoc, que se encontraban 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, en donde un 2 de febrero de 1963 la población decidió linchar a dos de estos brujos, en rechazo al uso de la brujería dentro de la comunidad. (Ver Hernández Castillo 1989:170-171). Este contexto y la poca atención que la población había recibido por parte de la Iglesia Católica, influyó en que primero 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, Pensylvania), en una sociedad mayoritariamente anglo-sajona (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 Track Society 1985:10).

Inicialmente el grupo religioso centró su trabajo en las zonas urbanas y semi-urbanas, en 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 principalmente hacia los hablantes de español.

Los primeros publicadores llegaron a la región chuj a fines de los sesenta del presente siglo, procedentes de las ciudades de Comitán y Tapachula. Para esas fechas la población chuj había sido castellanizada casi en un 100%.

Los procesos de conversión religiosa no representaron necesariamente una desaparición de las concepciones del mundo y relaciones con la naturaleza de las que nos habla Fernando Limón, pues muchas veces las nuevas ideologías religiosas se mezclan o complementan con concepciones del mundo que poco o nada tienen que ver con las raíces teológicas protestantes. Por ejemplo uno de los primeros Testigos de Jehová de Cuauhtémoc, me explicaba en 1988 cómo la llegada de esa religión les permitió luchar contra la brujería: *“Cuando fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces los brujos me amenazaron con sufrir algún mal. Una noche, los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron, al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no habían podido brujerame, pero no había nadie, fueron los angeles*



*vigiladores de su pueblo los que me defendieron*”<sup>47</sup>. 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 inclusive colaboran con el trabajo colectivo, siempre y cuando este no se relacione con la organización de fiestas religiosas católicas.

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

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) cómo 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 vimos en el Capítulo 2 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

---

<sup>47</sup> Entrevista con F.P. ejido Cuauhtémoc, La Trinitaria, abril 1988

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 inclusive 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, ó 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 juegue un papel tan importante como en el catolicismo, ha influido en que en los espacios rituales se recupere la oralidad a la que están acostumbrados los indígenas. La importancia de los sueños, el don de curación y el don de adivinación, que los pentecostales vinculan a las manifestaciones del Espíritu Santo, no se alejan mucho de las prácticas rituales de la llamada "religión tradicional". Los pentecostales 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 Cerdí 1989, 1995, Sánchez Franco 1995), entre chujes y kanjobales (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 llevan 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 re-elaboradas como parte de la identidad indígena. No parecería haber más que dos opciones. La premisa que subyace esta dicotomía es una perspectiva lineal de la historia que no deja posibilidad de pensar la identidad como un proceso discontinuo.

Mi propuesta analítica, que he desarrollado en otros trabajos (Ver Hernández Castillo 1989 y 2001<sup>a</sup>, 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 un todo o nada de asimilación y resistencia.

## Capítulo V

### 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 de procesos de reflexión crítica sobre la desigualdad y el racismo prevalecientes en Guatemala y sobre la importancia del trabajo colectivo y el cooperativismo en la construcción de las nuevas comunidades. Se trató de un intento por construir espacios democráticos y participativos 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 a través de la presencia del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)<sup>48</sup> 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

---

<sup>48</sup> 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), las 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 las cuatro organizaciones revolucionarias fue la de mayor influencia en regiones indígenas.

masacraron las comunidades que se encontraban a 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 muertos, 400 aldeas arrasadas, entre ellas la aldea donde nació Karla en la selva del Ixcán.<sup>49</sup>

A pesar de que Karla sólo tenía 7 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 abandonar 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 la realidad nosotros no sabíamos nada. No sabíamos por qué nos mataban (...) Entonces ahí salimos y me acuerdo cuando veníamos ya, entrando la*

---

<sup>49</sup> Para una descripción de estas campañas contrainsurgente en el Ixcán ver Falla 1992.

*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 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”*<sup>50</sup> 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 abandonaron sus tierras sin ninguna posesión, dependían de la caridad de los ejidatarios de la selva. Nos

---

<sup>50</sup> Entrevista realizada por Verónica Ruíz a Karla Maldonado, en la comunidad de Los Pinos, municipio de La Trinitaria, septiembre 2007. La historia de vida de Karla narrada en este capítulo se reconstruye en base a esta entrevista.

describe como su abuela juntaba los restos que dejaban quienes podían comprar carne y los hervía para recuperar un poco de los nutrientes y la grasa que tenían los huesos. Cuando las cosas parecían mejorar y empezaban a recibir ayuda del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) a través de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), el gobierno mexicano decidió que era un riesgo que permanecieran en territorio chiapaneco, conviviendo cotidianamente con campesinos pobres mexicanos a quienes podían “influenciar” con su pensamiento crítico. La decisión fue re-ubicarlos 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 re-ubicarlos por la fuerza: *“Ahora ya no fueron los ejércitos guatemaltecos ahora fueron los ejércitos mexicanos. Entonces ahí metieron otro susto. Yo la verdad, creo que sí salí muy asustada desde que salí de Guatemala, me acuerdo todo lo que vimos, y nos metieron otro susto en México cuando estábamos ahí, porque llegó el ejército marino[la armada de México] con lancha, que van a ir a Campeche obligado, nos dijeron. Y nosotros pensábamos que era mentira porque tal vez es contal 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 2 años, 3 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 diez 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 conoció a los 18 años a un refugiado kanjobal con quien decidió unirse y formar una familia. Fue en esa época que entró en contacto con las Organizaciones No Gubernamentales de mujeres que promovían la reflexión sobre los derechos de las mujeres. Participó en talleres, reuniones, cursos, aprendió a hablar en público y fue desarrollando sus habilidades de liderazgo. En esos tiempos empezaron a llegar noticias de Guatemala de que el conflicto había terminado y que había condiciones para el retorno. Se iniciaron las visitas para gestionar el retorno en condiciones “dignas y seguras” y se formaron las Comisiones

Permanentes de Refugiados (CCPP) que planteaban la necesidad de un retorno “voluntario, colectivo y organizado”. Las comunidades de refugiados estaban divididas en torno a esta decisión. Muchos de los dirigentes, consideraban que era necesario regresar a Guatemala y retomar la lucha política por la vía pacífica. Las tierras abandonadas tenían nuevos dueños y el retorno organizado por los organismos internacionales se estaba haciendo a nuevos 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, sufriendo 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 que deciden quedarse de manera definitiva en México y buscar las condiciones para construir una mejor vida para sus hijos: *“Yo salí de ahí de Guatemala, ya vi todo, ya sufrí, y esa historia pues nadie que me lo va a quitar porque lo tengo en mi mente, lo conocí, lo vi, lo sufrí, y ahora voy a llevar a mis hijos...ya no, me dije. Tengo que quedar por ellos, y ahora sí que yo respeto sus nacimientos de mis hijos porque no lo voy a manchar, yo voy a sentirme orgullosa de mi nacionalidad ahí en Guatemala, pero mis hijos no, ellos ya son mexicanos. Entonces yo nomás voy a quedar por mis hijos, porque ellos son mexicanos y ellos van a quedar, tengo que luchar por ellos, cómo van a seguir sus estudios, es lo que yo pensé”*.

Con esta decisión regresan a México y junto con otras familias mames, chujes, kanjobales y acatecas, deciden 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 re-ubicarse 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, en donde las familias compraron sus terrenos individualmente, pero donde se organizan colectivamente bajo criterios comunitarios para que su autoridad tenga representación en el municipio. Karla, es ahora una mujer madura, con una larga experiencia organizativa, que le ha permitido ocupar cargos comunitarios en su nueva colonia, mientras que su marido ha optado por cruzar nuevamente la frontera, pero ahora migrando hacia Arizona, en los Estados Unidos, en donde trabaja como albañil. Con las remesas de su esposo y las de otros hombres kanjobales que han seguido el mismo camino, las mujeres de Los Pinos han logrado construir sus casa de material y mandar a sus hijos a la secundaria, la preparatoria e incluso algunas hasta la universidad. Los tres hijos de Karla, ya se consideran mexicanos y creen que la palabra “refugiado” es un insulto, porque como tal es utilizada por sus compañeros de estudios para descalificarlos y negarles derechos. Los tres entienden el mam y el kanjobal, pero ninguno puede comunicarse en esos idiomas mayas. Uno ha terminado la preparatoria y estudia ecología en Ocosingo y las otras dos están por terminar. Se han enterado que hay becas universitarias para estudiantes indígenas y Karla los alienta para que las soliciten. Para ellos, sin embargo, la identidad indígena sigue estando estrechamente ligada al pasado de sus padres y al término “refugiados” que rechazan de manera tajante.

La historia de Karla nos habla de los entrecruces identitarios que viven muchos de los indígenas fronterizos cuyas vidas han estado marcadas, ya sea por la experiencia del refugio, o por las memoria histórica en torno al mismo. Hija de padres mames de San

Ildelfonso Ixtahuacán, casada con un hombre kanjobal-acateco de San Miguel Acatán, ha vivido la mayor parte de su vida moviéndose entre distintas comunidades multi-étnicas y pluri-lingüísticas, primero en la selva del Ixcán, luego en la selva Lacandona y finalmente en los bosques de La Trinitaria. Sus hijos son parcialmente trilingües al entender el mam, el acateco y el español, pero no se identifican ni como mames, ni como kanjobales, sino sólo como mexicanos. El vínculo entre identidad y territorio resulta totalmente irrelevante para estos actores sociales cuyas vidas han estado marcadas por la permanente movilidad social, el sentido de comunidad ha tenido que re-construirse cotidianamente, 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, me llevó a optar por abordar en este capítulo la realidad los indígenas de origen guatemalteco, naturalizados como mexicanos, como si fueran un “grupo étnico”, aunque se trate de asentamientos en donde conviven kanjobales, chujes, mames y algunos jacaltecos, en vez de desagregar el análisis por grupo lingüístico. Siguiendo la perspectiva del constructivismo histórico, considero que es a partir de la experiencia de refugio, movilidad social y re-constitución 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 kanjobal con quien haya compartido la experiencia del éxodo y el refugio en los años ochenta, que con un campesino mexicano tzicaoero que se reivindica como chuj. Con esto no quiero decir que

todos los “exrefugiados” compartan una misma cultura o constituyan un grupo homogéneo, ya que se trata de un colectivo humano marcado por las diferencias étnicas, religiosas y políticas. Lo que quisiera señalar es que la formación de comunidades pluriétnicas y la historia de refugio compartida han creado un sentido de pertenencia, que va más allá de las barreras lingüísticas. En lo que respecta a las políticas públicas de reconocimiento cultural, sería necesario planearlas e implementarlas considerando la especificidad histórica y política de esta población, más que a partir de su especificidad lingüística.

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

Para el 2005, COMAR reportaba que permanecían en el país 24,763 “exrefugiados,” ubicados en Chiapas (50.5%), Campeche (35.4%) y Quintana Roo (14.1%). De este total, más de la mitad, 13,899 (56.1%) son mexicanos por nacimiento. (Informe de COMAR 2005). Para este 56.1% los términos de “exrefugiados” o “naturalizados” no aplican, pues siempre fueron y siguen siendo ciudadanos mexicanos, por lo que es difícil encontrar una categoría que los englobe a ellos y a sus padres. La

OIPNECH (Organizaciones Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas), habla 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 .<sup>51</sup> La mayor parte de esta población es de origen kanjobal-acateco, aunque también incluyen chujes, mames, jacaltecos y mestizos. Es probable que la mayor parte de los 12,974 kanjobales que reporta la CDI para el 2002, tengan sus orígenes en la experiencia de refugio.(CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, 2002)

De 1982, --fecha en que llegan los primeros refugiados-- a 1999 cuando el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) da por terminada la fase del retorno, el número de asentamientos de refugiados fluctuó constantemente, dándose un proceso de dispersión de la población, que llegó a formar de 36 hasta más de 100 comunidades en las regiones de la selva de Las Margaritas, los Bosques de La Trinitaria y La Independencia y los Llanos de Frontera Comalapa. El tamaño y la estructura interna de estos “campamentos” variaba considerablemente de una zona a otra, en algunos casos se trataba de tan sólo 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.

---

<sup>51</sup> Entrevista a Arturo Diego Marroquin, La Gloria, Septiembre 2007.

En 1984, cuando se da el proceso de re-ubicación forzada -- al que hace referencia el testimonio de Karla-- un 45% de los 46 mil refugiados reconocidos en ese entonces, fue reubicado en los estados de Campeche (cerca del 25% del total) y Quintana Roo (un poco menos del 20%). Las comunidades que lograron quedarse en territorio chiapaneco, aún 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 re-ubicarse en los municipios de La Trinitaria, La Independencia y Frontera Comalapa.

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 formando la Asociación de Refugiados Dispersos de Guatemala (ARDIGUA).

Aunque el objetivo principal del gobierno mexicano era dejar a Chiapas “libre de refugiados” reubicándolos Campeche o Quintana Roo ó promoviendo su retorno a Guatemala (ver Freyermuth y Hernández Castillo 1992), la presión de las organizaciones civiles, de los organismos internacionales y de las mismas organizaciones de refugiados

influyó en que en agosto de 1996 se creara el Programa de Estabilización Migratoria, que tenía como objetivo crear alternativas de regularización para aquellos que decidieran quedarse en Chiapas. Esta decisión inició 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. A pesar de que desde un principio se planteó que la integración debía de ser algo más amplio que la ciudadanía legal de los refugiados, incluyendo dimensiones sociales, económicas y políticas e inclusive 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. (Entrevista a Edith Kauffer, agosto 11, 2007, San Cristóbal de las Casas).

Esta situación ha influido en que las demandas políticas de los indígenas naturalizados mexicanos giren más en torno al acceso real a sus derechos ciudadanos universales, que al reconocimiento de sus derechos culturales. Al respecto Verónica Ruíz, quien ha realizado una cuidadosa etnografía de los procesos políticos y culturales en tres comunidades de “exrefugiados” 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 de las identidades afrolatinas, señalando que se trata de colectivos que han sido imaginados y mantenidos al margen de los proyectos nacionales, a diferencia de las comunidades indígenas que han sido integradas de manera forzada a los proyectos nacionales, negando sus identidades culturales (ver 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 no sigan manteniendo prácticas culturales y reivindicaciones políticas en torno a sus identidades mayas.

### **Construyendo 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 kanjobal, chuj y mam. Partiendo de las redes de relaciones y contactos del equipo de investigación se seleccionaron las comunidades *30 de mayo* en el municipio de Frontera Comalapa, con mayoría mam; la comunidad de La Gloria en La Trinitaria, con mayoría k’anjobal; la comunidad de Nuevo Porvenir en La Trinitaria, con mayoría chuj, pero que incluye población mam, acateca y mestiza; El Desengaño y Los Pinos, también en La Trinitaria con población mam.

De todas las comunidades seleccionadas la más grande y consolidada a nivel

organizativo es La Gloria, ubicada a 25 Km. de la cabecera municipal de La Trinitaria y a 40 Km. de distancia de la ciudad de Comitán. Está formada aproximadamente por 482 familias y 2300 habitantes y está clasificada por ACNUR y COMAR como kanjobal, si bien un 20 % de su población es mestiza y del 80% de indígenas, un 85% es kanjobal y el resto es de origen chuj, jacalteco y mam (ver Ruíz 2007b). Se trata de una comunidad que ha destacado por su liderazgo político dentro de las comunidades con población naturalizada, ya que ellos encabezaron la iniciativa de formar la Red de Organizaciones Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas, y es la única en 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 re-constituir su sistema de gobierno local y su sistema de justicia, y re-establecer su sistema de fiestas religiosas, celebrando al Santo Patrono de San Miguel Acatán, con una festividad religiosa que convoca a la población acateca de los dos lados de la frontera. Esta situación contrasta con la experiencia de la colonia 30 de mayo, en donde no existe ni clínica, ni escuela propia, donde 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 refugios; 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, como los habitantes de La Gloria, decidieron distanciarse del movimiento armado, fueron los primeros en buscar las condiciones para su estancia definitiva en Chiapas, como lo fueron la tierra y la vivienda; y para ello se enfrentaron al Estado mexicano, el cual, como señalamos antes, buscaba la reubicación de la población refugiada en los estados de Campeche y Quintana Roo.

Cuando se inicia el proceso de retorno organizado a Guatemala, los campamentos sufrieron una recomposición étnica y política a su interior. Aquellos campamentos que mejor resistieron la presión y violencia institucional, fueron los de mayor cohesión interna, producto no de la homogeneidad étnica o religiosa, sino del trabajo político desarrollado en el refugio. Los campamentos, que como La Gloria (con mayoría indígena y pluralidad religiosa), tomaron primero la decisión de permanecer definitivamente en Chiapas, son los que actualmente han conseguido integrarse más rápido a la vida política de la región, acercase a las instituciones de gobierno, obtener recursos, 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 regresar a México, perdiendo con ello legitimidad entre las familias que habían optado por la naturalización; lo que 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.

Vemos a través de las entrevistas que la decisión temprana de establecerse definitivamente en Chiapas, permitió también 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 en la que 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, negociando posteriormente la compra del terreno a nombre de los hijos nacidos en territorio mexicano, como fue el caso de La Gloria.<sup>52</sup>

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: la primera en Agua Tinta, donde fueron desplazados por bases de apoyo zapatistas, conflicto que no terminó en buena negociación,

---

<sup>52</sup> La compra del terreno al ejido Rodolfo Figueroa se realizó bajo la figura jurídica de división de ejido, y hasta la fecha la comunidad de La Gloria no ha regularizado las escrituras, pues continúan estando a nombre de 26 jóvenes, quienes han migrado a E.U. y no han conseguido coincidir en México para realizar el trámite de regularización ante la Reforma Agraria.

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 2800 personas que no fue reutilizada por los mexicanos, sino desmantelada y perdida.<sup>53</sup> 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 (2 años a lo mucho) están viendo ventajas en reivindicar su identidad cultural, pues el acercamiento con la CDI y la nueva organización de naturalizados, les está permitiendo finalmente el acceso a recursos.

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

---

<sup>53</sup> Ver entrevista con Adolfo Tadeo, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, septiembre 2007

organización colectiva. Algunas de las familias resistieron el desplazamiento a Campeche integrándose a ranchos mexicanos, hasta que consiguieron organizarse y comprar en Los Pinos. Sin embargo, Los Pinos no forma una unidad territorial, sino organizativa; es decir, las familias de origen guatemalteco compraron individualmente los terrenos, y se organizan colectivamente bajo criterios comunitarios para que su autoridad tenga representación en el municipio de La Trinitaria y para bajar recursos estatales y federales.<sup>54</sup> Sin embargo, aunque no existe una delimitación territorial con los vecinos mexicanos y les convendría sumar fuerzas para la adquisición de servicios y recursos, los mexicanos prefieren organizarse de forma independiente a las familias guatemaltecas. A diferencia de las comunidades de origen guatemalteco recorridas en La Trinitaria, en Los Pinos, y en las rancherías vecinas de San Lorenzo, las mujeres sí están accediendo al puesto de agente municipal.

El acceso a la tierra se presenta como uno de los principales motores de organización colectiva. Y el acceso y propiedad de la tierra, es determinante en el grado de estabilidad comunitaria y cohesión social que se logra. En el caso de El Desengaño, formado por familias mam que se integraron a la ranchería Santiago El Vértice, las población refugiada sufre mucho mayor discriminación social, cultural y política, que en el caso de aquellas comunidades que como La Gloria, que lograron obtener un terreno propio y disfrutan de una estructura de representación autónoma que incluso han accedido a recursos internacionales o de ONG's nacionales y extranjeras.

---

<sup>54</sup> Entrevistas a Marvin García Sales y Victoria Escalante, Los Pinos, La Trinitaria, septiembre 2007.

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 interna<sup>55</sup>; lo mismo sucede en la comunidad de Tierra Blanca, localizada en el municipio de Comalapa, donde se integraron familias chuj, acatecas y kanjobales a una ranchería mexicana, enfrentando actualmente el mismo trato discriminatorio. En estos casos, la población ha dejado de hablar su 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 mam de Los Pinos, las cuales se mantuvieron 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 pero 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, no tienen servicio de agua, escuelas, programa de *Oportunidades*. Han dependido de la ranchería mexicana vecina y no son reconocidos por las autoridades municipales de Frontera Comalapa<sup>56</sup>. Por la cercanía que tiene la comunidad a la frontera, pues está a unos 5 minutos caminando por un extravío, algunas de las familias que la integran ya conocían bien la frontera antes del refugio, pues trabajaban en el lado mexicano como jornaleros temporales o comerciantes. Al parecer, ninguna familia cuenta con terrenos para agricultura y no han conseguido hacerlo

---

<sup>55</sup> Entrevista a Miguel Ordoñez, La Tinitaria, Septiembre 2007.

<sup>56</sup> Entrevista a Julio y Mercedes Ramos, Colonia 30 de mayo, Septiembre 2007.

colectivamente tampoco. Se mantienen en una situación muy parecida a la del refugio, en la que los medios para sobrevivir y la construcción de una casa de material imperecedero 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 sufre la población de origen guatemalteco depende de la historia organizativa previa al refugio y durante el mismo, y del acceso que han tenido a la tierra, lo que les permite mantenerse o no, unidos, organizándose de forma autónoma a la población mexicana o dependiendo de ésta, o incluso, como en el caso de La Gloria, relacionándose estrechamente, puesto que los mexicanos se vieron beneficiados por la infraestructura que fue obteniendo la comunidad refugiada y dependiendo de sus servicios, generando así relaciones más equitativas. El caso contrario es el de El Desengaño, 30 de Mayo, Tierra Blanca, que han dependido de los servicios de la población mexicana, sometándose incluso políticamente (en el ámbito electoral) para no confrontarse con aquellos que accedieron a venderles un sitio donde vivir.

El grado de autonomía y cohesión comunitaria ha sido determinante en la manera en que se han establecido las fronteras culturales y se han consolidado los procesos identitarios. Para aquella población naturalizada que vive dentro de colonias mexicanas sus identidades diferenciadas, su especificidad lingüística y sus prácticas culturales, pueden ser motivo de burla y discriminación por parte de la población mestiza, por lo que tienden a negarla, tratando de evitar al máximo el uso de sus idiomas mayas y por lo mismo



rehusándose a enseñárselos a sus hijos para evitar que estos sean discriminados, como es el caso de las Karla Maldonado y sus tres hijos mexicanos.

En contraste, aquellas comunidades que lograron mayor autonomía mediante la compra de tierras y que han consolidado sus procesos de organización interna, han sido capaces de lograr, por un lado, mayores derechos ciudadanos, incursionando inclusive en la política local, a la vez que empiezan a demandar derechos culturales como es el reconocimiento de su idioma 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'ánjobales 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 descendientes de los mames. Todos somos mayas, no tenemos frontera, sólo tenemos cultura y la tradición ".<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> Discurso leído por Alejandro Pascual y Arturo Diego, coronación de Reina Acateca. La Gloria, Septiembre 2003 citado por Ruiz 2007b

La elección de la reina acateca, ha representado para las jóvenes de La Gloria un espacio en el que su identidad cultural y su idioma son re-valorados públicamente, y un reforzamiento de los vínculos comunitarios que van más allá del territorio de La Gloria. Los jóvenes migrantes regresan muchas veces a la fiesta de San Miguel y los retornados que vive ahora en Guatemala, cruzan de nuevo la frontera para encontrarse con sus familiares que optaron por quedarse en territorio mexicano. Al igual que la fiesta de San Francisco entre los mochós, la fiesta religiosa es un 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 substancial que encontramos entre los indígenas fronterizos llamados “exrefugiados” y lo otros pueblos indígenas de la región, es que las experiencias de discriminación y exclusión no son sólo parte de la memoria histórica de las campañas de aculturación forzada de la década de los treinta, sino que son una experiencia cotidiana que siguen viviendo ellos y sus hijos de frente a la población mexicana con quienes comparten el espacio comunitario o municipal.

Una constante en los testimonios recabados en las cinco comunidades de indígenas naturalizados 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 re-ubicación en Campeche y Quintana Roo y después el retorno a Guatemala, ha tenido un alto costo para quienes optaron por quedarse en México.

Desde los desalojos violentos realizados por la Armada de México en la región de selva durante los programas de re-ubicación, 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 exrefugiados:

*“Antes si tal vez no queríamos mucho enseñar nuestros idiomas, el kanjobal 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 “tu 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 mi 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 que se va a querer morir”<sup>58</sup>*

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

Con la incorporación de las escuelas a la SEP y el nombramiento de los maestros del sistema bilingüe esta situación se transformó substancialmente, 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 idioma materno y deben de enseñar en español. La llegada de profesores tzotziles, tzeltales

---

<sup>58</sup> Entrevista a Karla Maldonado, realizada por Verónica Ruíz en la comunidad de Los Pinos en La Trinitaria. Septiembre 2007.

o choles a comunidades chujes, mames o kanjobales, no han representado una mayor valoración de la cultura indígena y mucho menos un reforzamiento lingüístico de los idiomas locales. Lamentablemente, los propios maestros indígenas promueven actitudes discriminatorias ante la cultura de sus estudiantes argumentando por ejemplo que los niños ya no deben de hablar Chuj o Q'anjoba'1 "porque esos son dialectos de Guatemala". Estas actitudes han contribuido a que los niños y sus padres empiecen a rechazar sus idiomas, como una estrategia para lograr una mejor integración con la población local, con 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, en 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. Aún 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 con los únicos materiales en acateco que se cuenta son la Biblia y los Acuerdos de San Andrés traducidos por el CELALI. (Información de campo).

Pero la situación de mayor exclusión y discriminación que encontramos ante esta población indígena está relacionada a su falta de acceso a la tierra y los recursos comunitarios como son el agua y la leña. Muchas de las comunidades de "naturalizados" se

han establecido en tierras compradas por ellos mismos, ya sea con sus propios recursos o recursos de la Iglesia o de la comunidad internacional, las cuales la mayoría de las veces son apenas 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/o 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 los Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida, dejando a mujeres, ancianos y niños a cargo de la comunidad, dependientes de las remesas que mensualmente llegan de la frontera norte.

Los que han decidido quedarse en tierras mexicanas se han visto obligados a depender de las comunidades mexicanas para obtener la leña y el agua necesaria para la sobrevivencia, y a contratarse como jornaleros en pésimas condiciones laborales, lo que ha llevado a algunos estudiosos de la región a denunciar la existencia de una situación neohacendaria. Al respecto Fernando Limón describe la situación de los chujes “exrefugiados” 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.”<sup>59</sup>*

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 se terminan de reclamar los derechos ciudadanos que todo mexicano debe tener. La identidad estigmatizada como “refugiados”, sigue marcando las relaciones interétnicas con campesinos de la zona y dificultando en muchos casos las reivindicaciones culturales y lingüísticas que si tienen otros pueblos indígenas de la región.

La especificidad de la historia reciente de estos pueblos indígenas fronterizos, ha marcado pues la manera en que se han construido y re-formulado 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

---

<sup>59</sup> Entrevista a Fernando Limón, San Cristóbal de las Casas, agosto 2007.

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, kanjobales, mames o jacaltecos mexicanos que llegaron con la ola migratoria del siglo XIX, representa un reto para la población “naturalizada”, pues el compartir una especificidad lingüística, no implica necesariamente compartir una identidad. Existen esfuerzos, aún aislados, por construir estos vínculos, como los realizados por la cooperativa de 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.



## Capítulo V

### Procesos Migratorios e Identidades Transnacionales en la Frontera Sur

A lo largo de todo este informe hemos visto que los procesos culturales contemporáneos de los pueblos fronterizos han estado marcados por la migración y el desarraigo. No es posible seguir describiendo las representaciones que los grupos de Danzas hacen de sus tradiciones culturales, como si estas resumieran la realidad vivida en la vida cotidiana. El nuevo contexto de globalización y transnacionalización vuelve necesario que cualquier estudio sobre las culturas indígenas en México conlleve un reconocimiento de los procesos migratorios que están re-configurando sus comunidades. Por esta razón he 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, cakchiqueles, chujes, kanjobales, jacaltecas y mochós, han sufrido en los últimos diez años acelerados cambios en sus dinámicas sociales, producto del impacto que están teniendo en la economía campesina las políticas agrícolas neoliberales.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> 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%. 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 los 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

La migración hacia el Norte, término genérico con el que se denomina tanto a la frontera norte de México como a los Estados Unidos, se ha convertido en una opción de sobrevivencia 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 1998 y el huracán Stan en el 2005, las cuales destruyeron casi el 50% 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 los 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, obligando a muchos de ellos a abandonar la agricultura, sus tierras ancestrales y su comunidad para migrar hacia el norte.

---

llegado el momento en que el 40% de las importaciones se destinan a cubrir las necesidades alimentarias, mientras que los productores agrícolas mexicanos son desplazados del mercado interno.

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 sub-regiones de estudio el proceso migratorio que ya se iniciaba a cuenta gotas a fines de la década ochentas, tomó a partir de fines de los noventas un carácter masivo que ha transformado los poblados fronterizos y serranos en comunidades conformadas mayoritariamente por mujeres, viejos y niños.

Desde la década de 1980, los indígenas mames de esta región fronteriza, guiados muchas veces por indígenas guatemaltecos, fueron pioneros entre el campesinado chiapaneco en emprender el camino hacia el norte. Sin embargo, los testimonios de estas experiencias se contaban entonces como sagas de individuos audaces que eran más la excepción, que la regla. Como vimos en el capítulo dos, durante la década de los ochentas 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 les permitió a muchos indígenas fronterizos encontrar en los mercados alternativos y en el comercio justo una opción frente a la ferocidad de las reglas del libre mercado (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 Tziscaco en la zona chuj). Sin embargo, la mayoría de los indígenas fronterizos, no han tenido ni la tierra, ni los recursos organizativos ni financieros para tomar esta opción y por diversas razones han renunciado a la lucha agraria. De este grupo, son cada vez más los jóvenes que han optado por arriesgarse a trabajar como ilegales

en los Estados Unidos y dejado atrás las esperanzas de buscar de manera colectiva una opción de sobrevivencia.

A todo lo largo de nuestro recorrido de campo, desde el Soconusco hasta los bosques de La Trinitaria, nos fuimos encontrando las 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 US\$80.00) y salen tres veces a la semana; los sitios de *internet* y las cabinas telefónicas se han multiplicado reduciendo el tiempo y el espacio entre las frontera sur y la frontera norte. Hay ahora en la cabecera municipal de Frontera Comalapa con 7,500 habitantes, 30 casas de cambio, 2 bancos , 2 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 horas de las salidas para “El Norte”. Busqué a mis amigos y muchos ya no estaban, se habían enganchado con algún “coyote” guatemalteco o con alguna de las múltiples “agencias de viajes” que los acercan a la frontera norte. Otros se quedaron a cuidar a los nietos, mientras que las hijas jóvenes se fueron en grupo a probar fortuna. Pero las historias de los nuevos cruces de fronteras no son siempre historias 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 los Estados Unidos. Los testimonios de los que partieron en las primeras olas migratorias de finales de los años ochentas, 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 los Estados Unidos, sobre todo a los estados de Carolina del Norte, Carolina del Sur y Florida.<sup>61</sup> 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 US\$3000.00 a US\$5000.00 dls) según información de campo documentada en el 2006.

Testimonios recabados en la región de Sierra nos hablan de un nuevo tipo de “enganchador”. Este contrata trabajadores por periodos de tres meses y los transporta en autobuses de manera ilegal hasta los Estados Unidos, con el compromiso de regresarlos a sus lugares de origen una vez finalizado el periodo del contrato. Nos 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

---

<sup>61</sup> Entrevista realizada en el ejido Horizontes, municipio de Mazapa de Madero a J.L. migrante mam a Carolina del Norte, enero 7, 1990.

transportan alrededor de 400 personas de la región hacia la frontera norte y estiman que alrededor de 10.000 habitantes de esta región, lo que representa cerca del 22% de la Población Económicamente Activa (PEA), han emigrado al norte de México o a los Estados Unidos (ver Villafuerte y García Aguilar 2004, 91-92).

Fuentes periodísticas hablan de que cerca de cincuenta mil chiapanecos migran anualmente a los 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 PIB (Producto Interno Bruto) representa un 45% del mismo.<sup>62</sup>

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

### ***Migrando en 1989: Don Gerardo y las Redes de Solidaridad***

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

---

<sup>62</sup> Periódico *Cuarto Poder* 24-12-2003, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. p.7

reconocido en la región por sus conocimientos de las historias y las tradiciones de los “antiguos”. Al llegar a su casa, encontré un ambiente de fiesta, pues se encontraba de visita su sobrino Gerardo quien había regresado de los 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 (Ver Hernández Castillo 2001, 41-68), se unía la voz de Don Gerardo que nos hablaba de su experiencia en las “fincas” de Carolina del Norte.

Con dos hectáreas de milpa y seis hijos a quien mantener, Don Gerardo decidió en 1988 que tenía que buscar otra fuente de trabajo fuera del ejido. Migró primero a Tecate, Baja California en 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, en donde se contactaba a los coyotes que los ayudaban a cruzar por el desierto. Don Gerardo nos cuenta con orgullo de los peligros que pasó durante los dos días que caminó a pie por el desierto de Arizona hasta llegar a San Miguel de los Indios, en donde otro amigo *chapin* (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. Cual fue su

sorprende cuando al llegar a la finca Warsow (Varsovia), se vio rodeado por hablantes de mam, *chapines* todos, que desde hace 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 US\$ 5.00 la hora en la cosecha de la calabaza, el repollo, el pepino y el tomate, son bajos para los Estados Unidos, pero muy altos para quienes estaban acostumbrados a ganar eso mismo por el jornal de ocho horas en las fincas chiapanecas. Don Gerardo se detuvo en la descripción de sus condiciones de vida en la finca Varsovia, nada que ver con las experiencias de Don Petronilo en las 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 re-encuentro con la identidad mam en el nuevo cruce de frontera:

“Desde que llegué me sorprendió que hubiera tanto *idiomista*<sup>63</sup> por allá, puro *chapin* de aquí de San Marcos y de Huehue (departamentos de Guatemala), pero allá todos éramos lo mismo, no había diferencia, luego luego me explicaron donde comprar comida, como 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

---

<sup>63</sup> Término usado para referirse a quienes hablan algún idioma indígena.



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.”<sup>64</sup>

Nos 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 andan a toda velocidad. Los jóvenes no paraban de preguntar, de comentar, de elogiar el valor de Gerardo. Sus narraciones son historias de éxito, que se ven confirmadas por los nuevos techos de lámina de su casa y la grabadora con bocinas gigantes que escuchan sus hijos. Para el 2007, 35 de los 73 ejidatarios de Horizontes se encuentra en Carolina del Norte.

#### ***Migrando en el 2004: Flori y las Redes de traficantes***

La casa de don Máximo y Doña Julia Pérez es una parada imprescindible en mis recorridos por la Sierra. Amigos entrañables de tiempo atrás, fueron mi familia adoptiva durante los años que viví en la zona (de 1993 a 1996) y siguen siendo unos de mis principales vínculos afectivos con la región. Don Máximo fue durante varios años representante del Consejo Supremo Cakchiquel 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 al llegar a su casa un silencio raro, que contrastaba con el bullicio permanente de los tiempos en que los siete hijos vivían en Mazapa. Los viejos se habían quedado solos, cuidando a Dennis, la nieta-

---

<sup>64</sup> Entrevista a G.C. Ejido Horizontes, mayo 1993

hija a quien adoptaron cuando la hija mayor se fue a la capital a trabajar como sirvienta. Me contaron con tristeza como sus hijos se han ido, uno a uno, a buscar fortuna a las ciudades, y me compartieron su preocupación sobre el futuro de la milpa y el cafetal, cuando Don Máximo, quien ya tiene setenta 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 los 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 me relata, 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 conmigo lo narrado por su hija telefónicamente, en una de sus llamadas quincenales a la caseta más cercana.

Flori y sus amigas se “engancharon” con un pollero desconocido que llegó a la zona buscando muchachas que quisieran trabajar cocinando para los trabajadores agrícolas de una finca norteamericana de la Costa Este. El cruzar la frontera con un trabajo asegurado hacía la oferta muy tentadora para las jovencitas con estudios de secundaria, pero desempleadas y con pocos deseos de casarse y seguir los caminos de sus madres. Llegando a los Estados Unidos, en algún lugar del estado de Nueva York, el pollero las encerró durante varios días en una casa e intentó abusar sexualmente de ellas (Doña Julia piensa que tal vez lo hizo pero que su hija prefiere ocultarlo). Tras varios días de encierro, una de ellas logró escapar y hablarle a un pariente que trabajaba en una finca de Carolina del

Norte. El pariente tardó aún dos días en llegar a liberar a las otras dos jovencitas. Cuando enfrentó al *pollero* este le pidió un pago de US \$1000.00 por cada una de ellas, bajo amenaza de que si no pagaba el costo de la libertad de las muchachas, ellas junto con el pariente serían entregados a la migra y expulsados del país. Entre amigos de la Sierra se juntó el dinero y las dos muchachas fueron “compradas” al *pollero* y llevadas a un lugar seguro mientras se recuperaban del susto. Flori consiguió después trabajo en la pizca de la fresa y sigue en los Estados Unidos, pero la experiencia de esas primeras semanas en Nueva York, han marcado su vida. Doña Julia comenta que hasta el tono de voz le ha cambiado y que al hablar con ella siempre siente una tristeza rara que no puede descifrar.

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

Las experiencias contrastadas de Don Gerardo y de Flori, son sólo un ejemplo de las complejidades del fenómeno migratorio en la región fronteriza, en el que el género, la generación y las redes de relaciones mediante las cuales se 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 hacia el norte a través de redes de familiares y amigos, pues el monopolio de los “coyotes” se empieza a extender por toda la Sierra. Las redes de tráfico ilegal de trabajadores se han vuelto más complejas en su organización y estilos de trabajo. Estas 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. Esta institución reportó, en 2004, la existencia de 52 de estas redes funcionando actualmente en territorio chiapaneco. (Boletín “Chiapas al Día” No. 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.<sup>65</sup> Estas mismas fuentes señalan que esta empresa está funcionando 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 re-constituir nuevamente sus identidades colectivas.

### **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 roles 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 quien en gran número se ha ido a los Estados Unidos. Incluso el paisaje de las tres subregiones está cambiando: las casas de material y

---

<sup>65</sup> Periódico *Cuarto Poder* el 1-03-2004, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. P. A4

las antenas parabólicas son ahora mucho más abundantes que en el pasado. El significado de estos cambios en los planos identitario, económico y político para los hombres y mujeres indígenas fronterizos, es aún una asignatura pendiente para las ciencias sociales.<sup>66</sup>

Sin embargo, los estudios realizados en otras regiones indígenas de México, principalmente entre los mixtecos oaxaqueños (ver Kearney 1996, Besserer1999) 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 que han sido llamadas comunidades “desterritorializadas” (ver Glick Schiller et.al. 1992), enfatizan los vínculos que los migrantes tienen con sus familias, 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, nos 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 (ver Basch et.al 1994, Glick Schiller et.al 1992, Rouse 1992.).

---

<sup>66</sup> 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 “exrefugiados”(2007<sup>a</sup>). Sobre otras regiones indígenas en el estado está el trabajo testimonial de Salvador Guzmán López sobre la experiencia de los indígenas tzotziles en California, escrito con apoyo de Jan Rus (ver Rus y Guzmán López 1996) y con un trabajo inédito de Jan y Diana Rus (2007)

En el caso de la población mam, chuj, kanjobal y jacalteca 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 fines 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 el abandonar 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 (ver 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 dependiendo el contexto.

Quizá los avances de las tecnologías de comunicación permitan que los vínculos entre las distintas localidades sean más intensos ( Smith y Guarnizo 1998) que lo que podían haber sido en el pasado entre las regiones fronterizas chiapanecas y los Cuchumatanes guatemaltecos, sin embargo la comunidad transnacional no es para los indígenas fronterizos una experiencia nueva, a pesar de la violencia de los programas

integracionistas del Estado-mexicano; la *comunidad imaginaria* (Anderson 1983) ha incluido también a los hablantes de Mam, Chuj, Q'anjoba'1 o Jacalteco que quedaron del otro lado de la frontera. Paradójicamente los procesos de globalización económica, más que anular sus identidades culturales los han llevado a re-encontrarse 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 el idioma materno que los programas integracionistas del estado mexicano intentaron destruir.

Las nuevas etnografías multilocales nos hablan de cómo estas nuevas redes han formado “comunidades transnacionales” 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” (traducción mía Portes 1995:812). 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 claro es que el proceso de homogenización cultural que anunciaban las perspectivas más apocalípticas de la globalización no parece ser una realidad inmediata para estos “cruzadores de fronteras” por excelencia.

Pero la persistencia de las identidades colectivas dentro del proceso de globalización, no implica necesariamente que se trate de identidades antisistémicas y contestatarias. Algunos autores como Zygmunt Bauman (2001), plantean que la regeneración de las identidades está vinculada con la actual fase de mundialización del capital, y que se trata de una respuesta a la individualización exacerbada que sufren las

sociedades industrializadas. Al respecto señala que estas 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)

El difícil anunciar el futuro que tendrán las identidades mames, chujes, kanjobales, jacaltecas y mochós en el nuevo contexto transnacional, y en un sentido más amplio las identidades Pan-Maya que se están formando de Los Angeles 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 dificulta su capacidad de extraer ganancia y de promover formas homogeneizadoras de consumo. Las experiencias de las organizaciones transnacionales de migrantes indígenas descritas por Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004) nos 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 les reconozcan la 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 norteamericana, se añade el machismo y la exclusión que viven al interior de sus propias organizaciones, barrios y comunidades



transnacionales (ver Velásquez 2004 y Maldonado y Artía Rodríguez 2004). Los casos como el de Flori se siguen presentando, pero el silencio ante esta violencia se ha empezado a romper mediante publicaciones,<sup>67</sup> programas de Radio<sup>68</sup>, y formación de Redes Transnacionales de Mujeres Indígenas que difunden y promueven los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de sus pueblos (ver Blackwell 2006).

La capacidad *emancipatoria o regulatoria*<sup>69</sup> que tengan las identidades indígenas en el contexto transnacional dependerá mucho de la experiencia organizativa previa que tengan los migrantes y del tejido social que exista en la región de origen y de destino. Una perspectiva esperanzadora de los procesos de re-configuración de las identidades culturales en el contexto transnacional 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 los Estados Unidos y va a marcar la manera en que ellos reconstituyan su comunidad en la aldea global.

---

<sup>67</sup> Ver *Latina, Laotian, Hmong and Mixtec Women: One Story Voice of the Valley News Feature* 2003

<sup>68</sup> Varias de las estaciones de radio indígenas han abierto espacios especiales para programas sobre mujeres. Para una lista de estaciones de radio con espacios para migrantes indígenas o de migrantes indígenas ver [http://www.nativenetworks.si.edu/Eng/yellow/radio\\_orgs.htm](http://www.nativenetworks.si.edu/Eng/yellow/radio_orgs.htm)

<sup>69</sup> 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 dependiendo 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 señalaba en la introducción de este informe, mi objetivo no ha sido elaborar a partir de estas reflexiones en torno a las identidades culturales de los pueblos fronterizos un nuevo programa indigenista que pueda ser llevado a cabo por los funcionarios del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel, repitiendo los errores del pasado de excluir a los propios pueblos indígenas de la discusión y planeación de políticas culturales que afectaran sus vidas. Mi propósito ha sido más bien ubicar 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.

Partiendo de la crítica que he desarrollado en el capítulo teórico sobre el multiculturalismo neoliberal y la necesidad de concebir las políticas del reconocimiento cultural como necesariamente vinculadas a la redistribución económica, considero importante reiterar que cualquier política que se proponga fortalecer o apoyar la promoción de las culturas indígenas debe de tomar en cuenta que estas solo se pueden desarrollar en el

contexto de una vida digna en 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 en donde se deciden las políticas económicas y los programas agrarios que impactan las condiciones materiales en las que se desarrollan sus vidas. A partir de las últimas dos administraciones, ni siquiera se cuenta con un presupuesto propio para la implementación 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 las distintas instancias gubernamentales.<sup>70</sup>

En las tres sub-regiones en donde desarrollamos nuestro estudio fue evidente el proceso de pauperización que están viviendo las comunidades indígenas y el creciente abandono de la agricultura como opción de sobrevivencia. La apertura comercial que ha implicado el Tratado de Libre Comercio (TLC) y la desaparición de los programas de apoyo a la producción agrícola, que han sido parte integral de las reformas estructurales, han llevado a una crisis de la producción campesina sobre todo en lo que respecta a los granos básicos. Paradójicamente, los indígenas mexicanos, considerados “los hombres y mujeres del maíz”, consumen ahora más maíz importado de los Estados Unidos que producido en territorio nacional. 2.8 millones de toneladas de maíz están entrando a México anualmente procedentes de los Estados Unidos libres de aranceles, mientras que

---

<sup>70</sup> Entrevista con el Director del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel agosto 2007

2.7 millones de productores de los que dependen 18 millones de consumidores, están siendo golpeados por esta apertura comercial.

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

A continuación presento algunas propuestas que surgen de las reflexiones presentadas en este informe en torno a los problemas que enfrentan en el México contemporáneo los pueblos indígenas mam, mochó, cakchiquel, jacalteco-popti', kanjobal-acateco y chuj:

### **1.- Diálogos, vínculos y asesoría de la CDI con otras instancias gubernamentales**

Tomando en cuenta la falta de incidencia de la CDI en las políticas públicas que afectan la vida de estos pueblos, una primera propuesta concreta es que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) 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.

## **2.- Coordinación entre CDI y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en Campañas en contra del racismo y xenofobia.**

Otro común denominador que encontramos en las tres sub-regiones 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 los idiomas mayas que se hablan en la región fronteriza, y en que las nuevas generaciones prefieran comunicarse exclusivamente en español. Este fenómeno se profundiza entre la población de origen guatemalteco naturalizada como mexicana y entre sus hijos, en donde las identidades indígenas se han identificado con “no mexicanas” y han sido rechazadas inclusive 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 Vicente 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 de estar estrechamente ligada a la reflexión y combate del racismo y la discriminación cultural, por lo que sería importante que paralelamente 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.

### **3.- Programas contra el lingüicidio**

En lo que respecta al apoyo y promoción de los idiomas indígenas de esta región fronteriza, es especialmente preocupante la situación del Mochó y el Kaqchikel, (o Teko), en donde los hablantes son apenas medio centenar y la mayoría de ellos mayores de cincuenta años. A diferencia del Jakalteko, Mam y Chuj, que también se hablan en territorio guatemalteco, lo que posibilita el intercambio lingüístico y el eventual fortalecimiento de estos idiomas, los hablantes de Kaqchikel-Teko, tienen nulo contacto con los pocos habitantes de Tectitán que aún hablan el Teko, mientras que los Mochós son los últimos hablantes de esa lengua que quedan en el planeta.

La responsabilidad que ha tenido el Estado mediante las campañas de castellanización y aculturación forzada en el desuso y eventual desaparición de estos idiomas, nos remite a los conceptos de glotofagia (Clavet 2005) y lingüicidio (Skutnabb-Kangas 2007), que han propuesto 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 desde luego implica la supresión de unas lenguas por otras.

Semejantes *ethos* monolingüe y sus secuelas son desde luego parte de una herencia colonial que justamente hay que perseguir desarraigar para la construcción de una sociedad más democrática e incluyente. Valores como la tolerancia, el respeto a la diferencia, la

consecución de la paz y desde luego la posibilidad del mantenimiento de la diversidad lingüística y cultural se juega en ello. Para estos fines habría que afirmar una perspectiva que celebre el multilingüismo, como mínimo el bilingüismo, como un recurso y una oportunidad, y en ningún sentido como un problema o dificultad. (Flores Farfán 2002).

Este proceso de desaparición de la diversidad lingüística está implicando también una desaparición de conocimientos y formas de entender el mundo, que nos 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 realmente funcionen. Para este fin, se sugiere:

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

Sería necesario hacer una campaña de reclutamiento de hablantes jóvenes de estos idiomas indígenas y proporcionarles becas para formarse como maestros bilingües. Esto implicaría apoyarlos para obtener una formación real como docentes, pues hasta ahora los jóvenes aprenden unas cuantas palabras en Mam, Mochó, Kakchiquel y Jakalteko (el Chuj y el Q'anjoba'1 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, Jacalteco y Kakchiquel (teco), se podrían establecer convenios con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, en donde existen amplios programas de formación y producción literaria en estas lenguas mayas.**

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

**c) Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC)**

En otras regiones del país se han venido desarrollando programas exitosos de revitalización lingüística y sería importante conocer y de ser posible replicar estas experiencias entre la población Mam, Mochó, Q'anjoba'1, Kaqchikel, Jakalteka y Chuj . Este es el caso del *Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico* promovido por José Antonio Flores Farfán (2007) entre los nahuas del Alto Balsas. A pesar de que la vitalidad lingüística del nahua, no se compara con la situación de debilitamiento



lingüístico de los idiomas mayas de la frontera chiapaneca, me pareció importante recuperar en esta sección de recomendaciones, algunas de las propuestas del programa PRMDLC, pues considero que podrían dar algunas ideas de por donde iniciar un programa efectivo de rescate lingüístico. Es importante reconocer, sin embargo, que cualquier programa de fortalecimiento lingüístico (lo que Flores Farfán llama ecología lingüística) requiere diagnósticos específicos sobre el estado que guarda cada lengua en cuestión, que permitan perfilar las posibilidades del modelo de intervención-investigación. Esto nos permitirá dimensionar el valor de la investigación en función de cada caso concreto. Entre las recomendaciones que hace el Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico están:

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

**- 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 multi- cultural, aún cuando se puedan tener distintos acentos intra-culturales. 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 re-creación cultural y lingüística.** Flores Farfán nos propone un modelo lúdico; no archivista ni museográfico, en que se trabaja con una población crucial para el porvenir de las lenguas. Se propone el trabajo con niños y jóvenes dinamizando el rescate de las lenguas amenazadas en formatos y medios atractivos, de actualidad. Así se busca introducir una visión más optimista de las lenguas a través de medios con estatus e impacto, fomentando por ejemplo la restitución del legado ancestral con valor agregado a través de detonadores como la animación en tecnología 3D, formatos del gusto popular infantil, como medios de punta, a su vez recobrando las epistemologías locales. Más allá de los registros video-gráficos que se realizaron durante agosto del 2007, sería importante producir material de multi-media en los seis idiomas fronterizos, que pudieran cumplir la función de por un lado confrontar el estigma lingüístico y por otro despertar el interés de los jóvenes y niños en sus idiomas maternos.

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

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

#### **4.- Creación de espacios participativos en la planeación e implementación de programas de la CDI**

Otro común denominador que encontramos en tres sub-regiones 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 en torno a las iniciativas que promueve la CDI y la forma selectiva en que circula la información ha venido a profundizar las diferencias de por sí existentes 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 in-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'1 -acatecos.

Estos espacios deben de incluir a las mujeres, sobre todo en el contexto actual de migración, en el que son ellas las que están quedando al frente de las responsabilidades familiares y comunitarias. Se necesita desarrollar estrategias de participación que motiven a

las mujeres ser parte de los cuerpos consultivos y de los gobiernos locales de sus comunidades.

## **5.- Iniciativas específicas para la población indígena naturalizada mexicana**

Como vimos en el capítulo cuatro, entre la población indígena más vulnerable en nuestra región de estudio están los mal llamados “exrefugiados”, cuyos derechos ciudadanos no terminan de reconocerse por los gobiernos locales, ni por los otros campesinos mexicanos. La necesidad de regularizar el status migratorios de los casi mil campesinos que siguen sin tener la ciudadanía mexicana<sup>71</sup> resulta prioritaria para que logren una mayor estabilidad política y social. Paralelamente, restituir a quienes han sido despojados de sus tierras legalmente adquiridas, es una responsabilidad que el Estado mexicano tiene como parte de los compromisos adquiridos con el ACNUR. La obtención de tierras les permitirá a este sector de la población indígena una mayor autonomía económica y política para salir de la condición de peones baldíos en que se encuentran actualmente.

## **6.- Campañas contra el tráfico de personas**

El reconocer a la región fronteriza de Chiapas como una zona no sólo de recepción de migrantes (como había sido conceptualizada hasta ahora), sino como una zona de expulsión, implica el hacer frente a las problemáticas específicas de la migración. Esto

---

<sup>71</sup> Entrevista con Edith Kauffer, especialista en la experiencia del refugio e investigadora de CIESAS. Agosto 2007.

conlleva, como ya señalamos, abrir las alternativas de desarrollo regional que les permitan a los indígenas fronterizos acceso a una vida digna sin necesidad de dejar a su familia y a su comunidad. Pero mientras esto se logra, es importante promover campañas de información a través de la escuela y los medios de comunicación alertando a la población indígena y de manera más específica a las mujeres, contra el tráfico ilegal de personas, que se ha empezado a desarrollar en la zona. Informar a los migrantes sobre sus derechos dentro y fuera del territorio mexicano, resulta fundamental de frente a las continuas violaciones a los derechos humanos que se están dando por parte de las autoridades migratorias mexicanas y norteamericanas.

Estas recomendaciones, parten de esta primera aproximación a los procesos identitarios en las tres subregiones de estudio, pero sería importante cotejar estos resultados con el Diagnóstico Regional realizado paralelamente a mi estudio por Antonio Zúñiga, y tratar de crear puentes entre estas propuestas y las reflexiones que surjan del otro informe de carácter más cuantitativo.

## **Bibliografía Citada**

Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala  
2003 *Spaxti'al-Slolonelal Chuj*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala – Comunidad Lingüística Chuj

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

Aguirre Beltrán, Gonzalo  
1967 *Regiones de Refugio*, Ed. Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.  
1970 *El Proceso de Aculturación y el Cambio Sociocultural en México*, Ed. Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México D.F.

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

Alonso Bolaños, Marina  
2005 *Kanjobales* (ms)

Álvarez Béjar, Alejandro  
1992 "Industrial Restructuring and the Role of Mexican Labor in NAFTA" In *Review of Law*, Universidad de California, Davis Vol. 27:897-915.

Alvarez, Carmen  
2005 "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?" Ponencia presentada en la Mesa "Mayanismos y Feminismos" Congreso de Estudios Mayas – Guatemala, agosto.

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

Anzaldúa, Gloria.  
1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Spintners/Aunt Lute.

Appelbaum, Richard  
1967 San Ildefonso Ixtahuacan, Guatemala: Un estudio de caso sobre la migración temporal Guatemala: Cuadernos del Seminario de Integración Social Ed. Pineda Ibarra.

Arias Arturo  
2006 "Enterrando el Mito del Primitivismo" en Juan Carlos Escobedo Pagina de la Literatura Guatemalteca [www.litratraguatemalteca.org](http://www.litratraguatemalteca.org)

Artía, Patricia  
2008 "Prácticas Políticas Transnacionales: Las Mujeres del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales" in R. Aída Hernández (editor) Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas México: CIESAS.

Assies W, van der Haar G, Hoekema A, ed.  
2000. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis. 315 pp.  
Audinet, Jacques.  
2004 *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*. Lanham MD: Rowman and Littlefield.

Barth Fredrik.  
1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.

Bash Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szantopn Blanc.  
1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States* Amsterdam: Gordon y Breach Publishers

Bauman, Zygmunt.  
2001. *La sociedad individualizada*. Madrid: Editorial Cátedra

Bengoa, José  
2000 *La Emergencia Indígena en América Latina* México: FCE

Bentley, Carter.  
1987 "Ethnicity and Practice" en *Comparative Studies in Society and History* 29 (1):24-55.

Besserer, Federico  
2006 *Topografías Transnacionales. Hacia una Geografía de la Vida Transnacional* México: Plaza y Valdes.

Blackwell, Maylei.

2006. "Weaving in the Spaces: Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale in Mexico". En *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen(eds.). Austin: University of Texas Press

Bonnin, Rodolfo and Chris Brown.

| 2002 The Cuban Diaspora: A Comparative Analysis of the Search for Meaning Among Recent Cuban Exiles and Cuban Americans. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 24(4):465-78.

Bielenberg, Andy

2000 *The Irish Diaspora*. Harlow, England: Pearson Education Limited.

Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.),

1981. *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.

Brysk A.

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 370 pp.

Campbell, Lyle, Terrence Kaufman

1990 *Lingüística Mayence: ¿Dónde nos encontramos ahora?*, 51-58.

Canessa, Andrew

2006 *Minas, Mote y Muñecas : Identidades e Indigeneidades en Larecaja La Paz (Bolivia) : Mama Huaco*

Castellanos Guerrero, Alicia,

1994, "Asimilación y diferenciación de los indios de México", en Castellanos Guerrero, A. (Coord.) *Revista de Centro de Estudios Sociológicos*, No. 35, El Colegio de México, México

Castillo, Marisa y Sánchez, María del Pilar,

1987 "Los mames: no debe haber frontera", en *México Indígena*, número 14, año III, enero-febrero, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 37-40.

CDI

2002 *CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México*  
[www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx).

2007 "Diagnóstico de la Región Frontera Sur" Unidad de Planeación y Consulta  
(ms)



CIEPAC

2004 Boletín “*Chiapas al Día*” No. 406 24 de abril de 2004. Pág.6

Collier, Jane, 1999, “Liberalismo y racismo, dos caras de la misma moneda”, In María teresa Sierra Camacho (Coord.), *Racismos y Derechos, Dimensión Antropológica*, Año 6, Vol. 15, enero-abril, pp. 11-26

Cumes, Aura

2007a “Las Mujeres son ‘mas indias’: Género, Multiculturalismo y Mayanización. ¿Esquivando o Retando Opresiones? (ms)

2007b “Multiculturalismo y Unidad Nacional en Guatemala: Dinámicas de Mayanización en un Contexto Turbulento e Ideologizado” Paper presented in the International Colloquium “Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad”, Monterrey, Nuevo León, Mexico October 29-31, 2007

Chavez Margarita and Odile Hoffman

2004 “Movilidad identitaria y reconfiguración de espacios y territorios en Putumayo, Colombia y la Costa Chica, México” Ponencia presentada en el Seminario Más allá de la Identidad: Perspectivas Contemporáneas Comparativas sobre Lugar, Espacio y Movilidad en América Latina Noviembre 9, 2004. Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Chirix García, Emma Delfina,

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

Clifford, James

2007 “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties in De la Cadena Marisol and Orin Starn (editors) *Indigenous Experience Today* Oxford-New York: Berg. Pp.197-225.

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

Clavet, Louis-Jean

2005 *Lingüística y Colonialismo. Breve Tratado de Glotofagia* México:FCE

Cojti Cuxil, Demetrio.

1991 *Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya*. Quezaltenango:Asociación de Escritores Mayas de Guatemala.

- Collier George  
1999. *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Berkeley: Institute Food First
- Comunidad Chuj de Bulej  
1999 *El derecho indígena Chuj*, Guatemala, Saqb'ichil – COPMAGUA, 1999.  
Cortés y Larraz, Pedro  
1958 *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Guatemala* Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- Cruz B., Jorge L.  
1989 *Tzisco* en Cuadernos de la Casa Chata 162. CIESAS del Sureste. México, 1989, pp. 35-122.  
1998 *Identidades en Fronteras, Fronteras de Identidades. Elogio de la Intensidad de los Tiempos de la Frontera Sur* México:COLMEX.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América  
2003 *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* Fundación Rigoberta Menchú Tum, México, D.F.
- De la Cadena, Marisol.  
2005 "Are *Mestizos* Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities." *Journal of Latin American Studies* 37, no. 2 (2005): 259-84.  
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol and Orin Starn  
2007 *Indigenous Experience Today* Oxford-New York: Berg.
- De la Cerda, Roberto,  
1957 "Los mam o mames", *Etnografía de México, síntesis monográfica*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 567-578.
- De Sousa Santos, Boaventura.  
1998. *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA/Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz Polanco, Héctor.  
1998. *La rebelión zapatista y la autonomía*. Mexico City: Siglo XXI.  
2006 *Elogio a la Diversidad* México City:Siglo XXI
- Díaz Vicente and Kehaulani Kauanui (editors)

2001 "Native Pacific Cultural Studies at the Edge" In *Contemporary Pacific* 13(2): 7-16.

Drzewiecka, Jolanta A.

2002 Reinventing and Contesting Identities in Constitutive Disclosures: Between Diaspora and its Others. *Communication Quarterly* 50(1):1-23.

Falla, Ricardo

1992 *Masacres de la Selva. Ixcán Guatemala(1975-1982)*. Guatemala, Central America: Editorial Universitaria.

Field, Les.

1994 "Who Are the Indians: Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latina America" en *Latin American Research Review* Volumen 29, No.3.

Escobar, Arturo

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

Freyermuth Encizo, Graciela y Hernández Castillo, Rosalva Aída (comps.)

1992 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 (CIESAS).

Field, Les W.

2000"Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizo and Indigenous Identities in Latin America vs. The U.S." *Journal of Latin American Anthropology* 7, no. 1 (2002): 2-33.

Flores Farfán, José Antonio

2002 "El empoderamiento de las lenguas amenazadas. Ilustraciones mexicanas". [http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2\\_flores.pdf](http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_flores.pdf)

2007 "Introducción a la revitalización lingüística y cultural" (ms inédito)

Fox, Jonathan, y Gaspar Rivera Salgado (coords.).

2004. *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.

French, Jan Hoffman.

2004 "Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: 'After the Conflict Came the History'." *American Anthropologist* 106, no. 4 (2004): 663-74.

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

Gabriel Xiquín, Calixta  
2004 "Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su  
Cosmovisión" (ms) Ciudad de Guatemala.

García de León, Antonio,  
1985. *Resistencia y Utopía*. Vol. I and II. México: Ed.ERA 1985

García Ruiz, Jesus,  
1977. *Les Mames* (ms) Paris:CNRS

Gall, Olivia  
2004 "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México" In  
*Revista Mexicana de Sociología*. AÑO 66, NÚM. 2, April-June Pp.221-259

García Canclini,  
1989, *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexico  
City:Grijalbo/ CONACULTA.

García Zúñiga, Antonio y Bruma Ríos Mendoza  
2006 *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo: Mochó* México: CDI

Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent eds.  
1994 *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule  
in Modern Mexico*, London: Duke University Press.

Gilroy, Paul.  
1987 "There Ain't No Black in the Union Jack!:The Cultural Politics of Race and  
Nation. Londres:Hutchinson.  
1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* Cambridge:Harvard  
University Press.

Glazer Nathan and Daniel Moynihan.  
1975 *Ethnicity:Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Glick Schiller, Nina, Linda Bash y Cristina Blanc-Szanton, eds.

1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Science.

Giménez, Gilberto

2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión", En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina, Coordinadora, México: Edit. Miguel Ángel Porrúa, CIESAS-INI

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'

2000. *Algunos Colores del Arco Iris, Realidad de las Mujeres Mayas*, documento de debate, Ciudad de Guatemala

2004. *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, Ciudad de Guatemala.

Gutiérrez Margarita and Palomo Nellys

1999 "Autonomía con mirada de mujer" En: Burguete, Araceli (coordinadora). *México: experiencias de autonomía indígena*. Copenhagen: IWGIA.

Gutiérrez Alfonso, Carlos y Rosalva Aída Hernández Castillo

2000 *Los Mames. Exodo y Renacimiento* México: INI.

Gutiérrez Chong, Natividad (coord.)

2004 *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 368 pp.

Guzmán Böckler, Carlos

1986. *Donde Enmudecen las Conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, SEP, Editorial La Frontera, Ciudad de México.

Hale, Charles

2005 "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." *Political and Legal Anthropology Review* 28, no. 1 (2005): 10-28.

2003 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala." *Journal of Latin American Studies* 34 (2002): 485-524.

1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State 1894-1987*. Stanford CA: Stanford University Press.

Hall, Stuart

1993 "Cultural Identity and Diaspora" In Williams, Patrick & Laura Chrisman eds. *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*. Harvester Wheatsheaf

Harvey, David.

1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. New York:Blackwell Press.

Harvey, Neil

1998. *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham, NC: Duke University Press.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, Teresa Sierra, and Sarela Paz (editors)

*El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Mexico City: CIESAS-Porrúa Pp.207-230.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y Ronald Nigh

1998 "Global Processes and Local Identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market" en *American Anthropologist*\_\_Vol. 100, No. 1 January 1998. Pp. 20-43.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2008 *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas* México:CIESAS.

2007 "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective" paper presented in the *Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice* Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA) San José California.

2001a *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial* México: CIESAS y Ed. Porrúa. Pp. 321

2001b *Histories and Stories From Chiapas. Border Identities from Southern Mexico* Autis: University of Texas Press

1996 "De la Sierra a la Selva: Identidades Etnicas y Religiosas en la Frontera Sur" en *Chiapas, los Rumbos de Otra Historia* Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira (eds). CIESAS/UNAM/UdG México D.F. Pp.407-425

1989a *Del Tzolkin a La Atalaya: Los Cambios en la Religiosidad en una Comunidad Chuj-K'anjibal de Chiapas* Serie Religión y Sociedad en el Sureste de México Vol.II México:Cuadernos de la Casa Chata-CIESAS.

1989b "Recordando la historia olvidada: Tzisco y Cuauhtémoc, dos comunidades fronterizas"; en Cuadernos de la Casa Chata 162. CIESAS del Sureste, México, 1989, pp. 225-266.

1988 *Mecanismos de Reproducción Social y Cultural de los Indígenas K'anjibales Refugiados en Chiapas* Tesis de Licenciatura en Antrología Social. ENAH, México D.F.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, Norma Nava, Carlos Flores y José Luis Escalona

1993 *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas Relaciones en la Frontera Sur Mexicana* México:CIESAS-ACMDH-UNRISD-OXFAM

Hobsbawm, Eric

1996 “La política de la Identidad y la Izquierda” In *Debate Feminista* Year7, Vol.14 October 1996 Pp.86-101.

Hodgson Dorothy

2002. “Precarious alliances: the cultural politics and structural predicaments of the indigenous rights movement in Tanzania” *American Anthropology* 104(4):1086–97,

Instituto Nacional Indigenista,  
1982 *Mames y Mochós* Mexico:Ed.INI.

Jalloh, Alusine and Stephen Maizlish, eds.

1996 *The African Diaspora*. College Station, Texas: Texas A & M University Press.

Juárez, Elizabeth.

1989 *Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica*, México:Cuadernos de la Casa Chata No.163 SEP/CIESAS-SURESTE

1995 *De la Secta a la Denominación* México:INAH.

Kauffman, Terrence

1969 “Teco, a new Mayan Language” En *International Journal of American Linguistics* Vol. 35 No.2 Pp154-174.

Kauffer Michel, Edith

2005 “De la Frontera Política a las Fronteras Etnicas: Los Refugiados Guatemaltecos en México” En *Frontera Norte* Julio-Diciembre Volumen 17 No.034 Pp.7-36.  
2000 *Refugiados de Guatemala en México* México:INI

Kearney, Michael.

1996. *Reconceptualizing the Peasantry* Boulder: Westview Press.

Klor de Alva, Jorge.

1995“The Postcolonialization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism,’ ‘Postcolonialism,’ and ‘Mestizaje’.” In *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, edited by Gyan Prakash, 241-75. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

La Farge, Oliver

1994 *La Costumbre en Santa Eulalia Guatemala*: Ediciones Yaxte´Cholsamaj

Limón, Fernando

2005 *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo: Los Chuj* (ms)

Lomelí, Arturo

2002 *Los Servidores de Nuestros Pueblos Chiapas*: CONACULTA.

2005a *Jakaltekos de México* (ms)

2005b *Monografía de los Cakchiquel* (ms)

López Bárcenas, Francisco.

2000a. "La diversidad negada. Los derechos indígenas en la propuesta gubernamental de reforma constitucional." In *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas* edited by Gabriel García Colorado and Irma Eréndira Sandoval. Mexico City: Cámara de Diputados–Instituto de Investigaciones Legislativas.

2000b. "La diversidad mutilada. Los derechos indígenas en la Constitución de Oaxaca." In *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, edited by Gabriel García Colorado and Irma Eréndira Sandoval. Mexico City: Cámara de Diputados–Instituto de Investigaciones Legislativas.

2004 "La lucha por la autonomía indígena en México. Un reto al pluralismo" en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, edited by Rosalva Aída Hernández Castillo, Teresa Sierra, and Sarela Paz. Mexico City: CIESAS-Porrúa Pp.207-230.

Lowe Altamira, Gareth, s/f

"Historia y lengua del Soconusco", mecanoscrito, traducción de Mario Tejada Buscayrol.

Lytard, Jean-Francois.

1993 [1984] *La Condición Postmoderna* (Trans. Mariano Antolín Rato). México: Red Editorial Iberoamericana.

Medina Hernández, Andrés,

1991 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", *Lecturas chiapanecas*, número 4, Gobierno del estado de Chiapas-Miguel Angel Porrúa editor, México, pp. 153-248.

Macleod, Morna y María Luisa Cabrera (comps.),

2000. *Identidad: Rostros sin Máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)* Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala.

MacLeod, Morna

2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya*, Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Marshall T.H.

1950 *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press,

Martínez Peláez, Severo



1970 *La Patria del Criollo*, Ed. Universitaria, Ciudad de Guatemala.

Martínez Novo, Carmen

2007 "Multiculturalismo Oficial y Cohesión Social en América Latina: Una Reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador" Paper presented to the 2007 Congress of the Latin American Studies Association, Montreal September 5-8, 2007

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

Maldonado Centolia y Patricia Artia.

2004. "Ahora ya despertamos": Las Mujeres Indígenas del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional en *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Fox, Jonathan, y Gaspar Rivera Salgado (coords.).495-511. D.F.: Editorial Miguel Angel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.

Mallon, Florencia E.

1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Peru*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Martínez Peláez, Severo

1970 *La Patria del Criollo*, Ed. Universitaria, Ciudad de Guatemala.

Mattiace, Shannan

2007 "We are like the Wind" Ethnic Mobilization Among the Maya of Yucatán" Paper presented at the XXVII Latin American Studies Association Meetings in Montreal, Canadá September 5-6-, 2007.

Maybury-Lewis D, ed.

2002. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge, MA: David Rockefeller Harvard University Press. 386 pp.

Mondiano, Nancy.

1987 "Cambios y sobrevivencia religiosa en los Altos de Chiapas" (mcs).

Morquecho, Gaspar.

1992 *Los Indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas. ORIACH*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Montejo, Victor

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

Navarrete, Carlos,

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

Niezen, Ronald

2000 *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* Berkeley: University of California Press

Novell, W. George

1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*, Guatemala CIRMA/PMS, 1990.

Peña Piña, Joaquin

2005 “Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral” en *Política y Cultura* Primavera No. 23 Pp.25-42.

2004 *Migración Laboral de las mujeres y Estrategias de reproducción social en una comunidad Mam de la Sierra Madre de Chiapas, México* Tesis de Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable El Colegio de La Frontera Sur,

Periódico *Excélsior* 3 de marzo de 1934, México D.F. pag. 7

Periódico *La Jornada* 14 de marzo del 2001, México D.F. pág. 15

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

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

Pág. 2.

Periódico *Cuarto Poder* el 1° de marzo, 2004, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. P. A4

Piedrasanta H., Ruth

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

- Portes, Alejandro  
 1995. "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World System" In Working Papers Series, No. 16. Program in Comparative and International Development, Department of Sociology, Universidad de Johns Hopkins
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América,  
 2003. *Memoria*, México.
- Pozas, Ricardo,  
 1952<sup>a</sup> "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del INAH*, tomo IV, número 32, INAH-SEP, México, pp. 254-261.  
 1952<sup>b</sup> "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 No.1 pp.31-48.  
 1962 "Los mames", guión museográfico presentado ante el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH-CAPFCE-SEP, marzo, México, 24 pp.
- Robledo, Gabriela.  
 1987 *Disidencia y Religión: Los Expulsados de San Juan Chamula*, México: Tesis de Licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Rostas, Susanna.  
 1984 "Protestant Conversions in a Traditional community in Chiapas" México:(mcs).
- Rosaldo, Renato.  
 1987 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.  
 1993 "Reimaginando Comunidades Nacionales" en *Decadencia y Auge de las Identidades* Jose Manuel Valenzuela Arce (ed). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Rosas Kifuri, Mauricio,  
 1978 "Diagnóstico para la creación del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel" (ms).
- Rouse, Roger  
 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism" In *Disapora* 1(1):8-23.
- Rus, Jan. and Robert Wassestrom.  
 1979 "Evangelización y Control Político: el ILV en México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. No.97.

Rus, Jan.

1994 "The Comunidad Revolucionaria Institucional The Subversion of Native Government in Highland, Chiapas 1936-1968 en *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* Scott, James C, Gilbert M, Joseph y Daniel Nugent (eds). Durham y Londres:Duke University.

Ruiz Lagier Verónica

2007<sup>a</sup> "Las Nuevas Formas en que los Migueleños Viven la Juventud, El Caso de La Gloria. Chiapas" en Manuela Camús (editora) *Comunidades en Movimiento. La Migración Internacional en el Norte de Huehuetenago*. Guatemala:INCEDES-CEDFOG. Pp. 151-168.

2007b *En Busca de la Comunidad. Identidades y Ciudadanía en La Gloria, Chiapas*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. CIESAS. México DF:

Rus Jan, Hernández Rosalva A, Mattiace Shannan, (editores)

2003. *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Rus, Jan y Salvador Guzmán López.

1996 *Jchi'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: Un testimonio*, Chiapas: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya

Rus Diana y Jan.

2007 "La migración de Chamula a Estados Unidos: Notas de investigación, 2003-2005" (manuscrito inédito).

Ruz, Mario Humberto.

1991 *Historias domésticas, tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Chiapas, México, 123 pp.

Sánchez Franco, Irene.

1995 *Identidad y Cambio Religioso entre los Presbiteriaños Tzeltales de Yajalón, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Sánchez, Martha

2005 *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina* México DF, UNIFEM/ILSB.

Sanjinés C., Javier. "

2002 *Mestizaje Upside Down: Subaltern Knowledges and the Known.*" *Nepantla: View from the South* 3, no. 1 (2002): 39-60.

- Shukla, Sandhya  
Locations for South Asian Diasporas. *Annual Review of Anthropology*  
30:551-72.
- Sieder, Rachel (ed)  
2002, *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Press.
- Sierra, María Teresa  
2004 “Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad” In *Desacatos*, No. 15-16 México, CIESAS Pp- 126-148.  
1997 “Esencialismo y Autonomía: Paradojas de la Reivindicaciones Indígenas” en *Alteridades*\_Vol. 7 (14):131-143.
- Smith Michael Meter y Luis Eduardo Guarnizo (eds).  
1998 *Transnationalism from Below* Londres: Transaction Publishers
- Skutnabb-Kangas, Tove  
2007 “¿Genocidio lingüístico? El derecho de la niñez a una educación en su propia Lengua”<http://www.aeci.es/09cultural/02ccult/ftp/00-Derechos.Culturales.Desarrollo.Humano.pdf>
- Speed, Shannon, Hernández Castillo Rosalva Aída and Lynn Stephen (editoras)  
2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas* Austin:University of Texas Press.
- Spenser, Daniela,  
1988 *El partido socialista chiapaneco, rescate y reconstrucción de su historia*, Ediciones de la Casa Chata 20, CIESAS-SEP, México.
- Stavenhagen, Rodolfo and Diego Iturralde.  
1990 *Entre la ley y la Costumbre: El Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina*\_México:Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos.
- Stavenhagen  
2000 *Conflictos Etnicos y Estado Nacional* México:Editorial Siglo XXI.  
2001 *La Cuestión Etnica México: El Colegio de México*
- Tavira N. Lourdes  
1988 *Formación histórica de la comunidad de Tziscáo en la frontera chiapaneca (1886-1986)*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, UNACH.

Tilley VQ.

2002. New help or new hegemony? The transnational indigenous peoples' movement and "Being Indian" in El Salvador. *Journal of Latin American Studies* 34(3):525-54

Tuhiwai Smith, Linda

2007 "The Native and the Neoliberal Down Under: Neoliberalism and Endangered Authenticities" in De la Cadena Marisol and Orin Starn (editors) *Indigenous Experience Today* Oxford-New York: Berg. Pp.197-225.

Van Cott Donna

2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: Univ. Pittsburgh Press. 340 pp.

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

Varese, Stefano.

1988 "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future" en *Ethnicities and Nations*. Remo Guidieri, Francesco Pellizzi y Stanley J. Tambiah (eds). Austin: University of Texas Press.

Velasco, Jesús Agustín,

1979 *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México.

Velásquez, María Cristina.

2004. "Comunidades migratorias, género y poder político en Oaxaca" en *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Fox, Jonathan, y Gaspar Rivera Salgado (coords.). D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas

Villafuerte Solís Daniel y María del Carmen García Aguilar.

2006. "Crisis rural y migraciones en Chiapas," en *Migración y Desarrollo*, Primer Semestre 2006, pp. 102-130

Villafuerte Solis, Daniel

2004 "Pobreza y Migración en la Sierra de Chiapas" en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* Año 2, vol. II Num. 1, Junio 2004, pp.81-94.

Viqueira, Juan Pedro

1999 "Los Peligros del Chiapas Imaginario" In *Letras Libres*, Enero 1(1):20-28.

Vogt, Evon.

1978 *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years (1957-1977)* Massachusetts: Harvard University.

Wade, Peter.

2006 "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones Afrolatinas (e indígenas) Tabula Rasa, enero-junio, número 004 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia pp. 59-81.

Waibel, Leo,

1946 *La Sierra Madre de Chiapas*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México.

Watanabe, John,

1992 *Maya Saints and Soul in a Changing World* Austin: University of Texas Press

Werner Brand, Karl.

1990 "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales" in *Los Nuevos Movimientos Sociales* Russell Dalton and Mandred Kuechler (eds). Valencia: Edicions Afons el Magnanim. Pp. 45-71.

Yashar Deborah

2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press

Young, Iris Marion

2000 *La Justicia y la Política de la Diferencia* Valencia, España: Ediciones Cátedra. (traducido por Silvana Alvarez).