

Diversidad étnica y patrimonio cultural en las regiones indígenas de Chiapas

Marina Alonso Bolaños

Introducción

Según Marc Augé, una cultura que se reproduce idéntica a sí misma es un cáncer sociológico, una condena a muerte. De manera que siempre hay cierto riesgo en pretender *proteger* a las culturas porque éstas sólo continúan viviendo al transformarse (Augé, (1997) 1998: 32). Al observar en San Cristóbal de las Casas a mujeres chamulas elaborar novedosos diseños textiles con técnicas de cera, al mismo tiempo que realizan el bordado tradicional tzotzil, podría pensarse que estamos frente a un fenómeno de “pérdida” de identidad, entre otras razones, debido al gusto y las demandas de consumo turístico, al sistema de libre mercado, a la vida urbana, a la migración, a la modernidad o a otros factores habitualmente considerados embates de la globalización contra el patrimonio cultural de los indígenas.¹ Sin embargo, la existencia de este tipo de textiles chamulas responde a una situación de cambio social y económico menos simplista, el cual requeriría de un estudio detallado: en 1995, un grupo de personas fue expulsado de San Juan Chamula por abandonar las ceremonias tradicionales y adscribirse inicialmente al protestantismo. Este grupo se convirtió posteriormente al Islam y adquirió con ello una serie de prácticas culturales del mundo musulmán, tales como el estampado de telas con cera.²

Como el caso anterior, muchos otros nos invitan a reflexionar acerca de las permanencias y los cambios en materia de patrimonio cultural, fundamentalmente en lo que toca al llamado “intangible” o “inmaterial”. Pero, ¿cuál es el patrimonio cultural de los indígenas? En el imaginario social se reproducen las ideas de lo

¹ Si bien esta afirmación es cierta, deben considerarse las múltiples formas en que esta población ha resistido.

² Para más información en torno a este tema están las investigaciones del antropólogo Gaspar Morquecho.

que debiera ser *lo indio, los indígenas*. Así, cuando se percibe un cambio, éste es atribuido a un agente externo. Nunca se piensa que los tojolabales, los tzotziles, los tzeltales, los zoques, los jacaltecos, los cakchiqueles y los kanjobales son sujetos históricos, sino que se les concibe como sujetos pasivos que resguardan celosos sus tradiciones. Son vistos como meras víctimas de la modernidad, que esperan ser rescatados por las instituciones públicas encargadas de la protección del patrimonio. Peor aún, se trata de negar el movimiento de la memoria colectiva al pensar que su acervo cultural debe ser inmutable. El Chiapas indígena es el caso paradigmático de este problema: ¿Por qué nos asombramos de que músicos tzotziles interpreten rock y no únicamente sones de danza en flauta de carrizo y tambor? ¿Por qué muchos investigadores publican, una y otra vez, las fotografías que muestran a indígenas haciendo uso de la tecnología moderna (por ejemplo videocámaras y grabadoras) como si hubiera algo de qué sorprenderse?

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar en torno al papel que tiene la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) como institución pública frente al patrimonio cultural de la población indígena. Se pretende contribuir con ello a la creación de modelos de análisis capaces de responder a las preguntas que la actual realidad exige, esto es, que no sean rebasados constantemente por el presente cambiante de los grupos indígenas de Chiapas o, al menos, que no expongan una visión anacrónica de éstos.

Chiapas: el caso paradigmático

El patrimonio ha sido sujeto de políticas públicas y, en ese sentido, es necesario contextualizar el interés del Estado para investigarlo, conservarlo y difundirlo. Durante el México posrevolucionario existió los intelectuales se interesaron en fundamentar los orígenes de *lo mexicano*, donde algunos rasgos culturales de lo indio serían constitutivos de la nación. Así, advierte Vaughan, la producción artística resultó en una nacionalización de la cultura popular, en la cual niños de habla náhuatl, en Tlaxcala, conocieron la danza yaqui del venado, y niños tarahumaras aprendieron el jarabe tapatío. Esta noción de la cultura popular

nacional se basaba marcadamente en las realizaciones del pasado indio y en su estética contemporánea, que fueron nacionalizados como símbolos, objetos y artefactos (Vaughan, 2001: 83).

Hacia fines de la década de 1930 y en las siguientes, Manuel Gamio, Alfonso Caso y sus contemporáneos indigenistas consideraron al indio como inferior pero no por naturaleza sino *inferiorizado* por la dominación (Fayre, 1999: 38). Los “grandes problemas del indio” consistían en la falta de conocimientos científicos y técnicos, y en la ausencia del sentimiento de pertenecer a una nación. Pero no todo estaba perdido, el indio podía ser apto para el progreso (Caso, 1948: 16). Sin embargo, la pluralidad cultural constituía un obstáculo para la consolidación nacional y como la solución no provendría de los propios indios, la única vía sería su desaparición como tal, es decir, que no se vislumbraba un futuro de lo indio si no era como mestizo. La misma concepción del mestizaje ya no se refería a una amalgama de razas como se pensaba en las décadas anteriores, en ese momento se planteaba un mestizaje cultural que se transformaría en un proceso de aculturación (Favre, 1999: 49): los indios se limitarían a ser receptores y, en muchos casos, mediadores, como los maestros bilingües concebidos como agentes de cambio; y la unificación de la patria se realizaría a través de extender el uso de la lengua española a los indígenas, para educarlos a través de ella. Sin embargo, los indigenistas no se dieron cuenta de que el problema no era la pluralidad étnica, sino la naturaleza de las relaciones que vinculaban a los diversos grupos indígenas con la sociedad nacional (Bonfil, 1995: 357).

En este sentido, el término *indio* ha designado una categoría social específica, esto es, después de la conquista todos son indios. No importan los posibles elementos de continuidad con el pasado prehispánico, el indio y su cultura nace con la conquista (Bonfil, 1995: 340). Guillermo Bonfil definió, entonces, lo indio como una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los

grupos, sino que abarca una particular relación (en permanente tensión) entre ellos y otros sectores del sistema social global, del cual los indios forman parte.³

Los párrafos anteriores narran una historia que ya conocemos, lo importante ahora es tenerla presente pues sus vestigios, enraizados en el imaginario, posibilitan o impiden la creación de nuevos modelos para el estudio de los pueblos indígenas y su patrimonio. Desde los años 40 en Chiapas, cuando no había una tajante separación entre los investigadores y las instituciones públicas, la mirada de los primeros estuvo puesta en la región de Los Altos, en gran medida por los proyectos Harvard y Chicago. También se interesaron en algunas subregiones de la Selva Lacandona a raíz de su colonización, los conflictos agrarios suscitados en esa zona y por el ingreso de los refugiados guatemaltecos a México, al inicio de la década de los 80. De igual forma, la atención del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) estaba también enfocada en Los Altos. Ello se debía, probablemente, a que el Centro Coordinador Indigenista (el primero de todos los CCI del país) que operaba en San Cristóbal de Las Casas desde los años 50, era el centro de acción institucional en todo el estado. Sin embargo, otras regiones indígenas quedaron desatendidas durante varias décadas. Después de 1994, la preocupación institucional se concentró de nuevo en Los Altos y en escasas localidades de la Lacandonia (reconocidas como las regiones de mayor concentración indígena en Chiapas). De nueva cuenta, muchos grupos continuaron olvidados, como los zoques,⁴ (quienes sólo llamaron la atención institucional en 1982, durante la erupción del volcán El Chichonal), así como los habitantes de la región chol del norte del estado y la zona tojolabal de los Llanos de Comitán, entre otros.

No obstante, junto con el tzotzil y el tzeltal de Los Altos, en el estado de Chiapas se hablan alrededor de 15 lenguas mayenses y una zoqueana. Se trata de grupos diversos entre sí y, al mismo tiempo, semejantes cultural, social, política y

³ En este sentido hay que mencionar la idea de que la unificación de la patria se realizaría a través de extender el uso de la lengua española a los indígenas, con la cual se les educaría.

⁴ Alfonso Villa Rojas y Félix Báez-Jorge realizaban investigaciones acerca de los zoques alrededor de 1974.

económicamente hablando. La Selva Lacandona está habitada por tzotziles, tzeltales, tojolabales, ch'oles, kanjobales, chujes, mames, lacandones y zoques (reubicados en el corredor de Santo Domingo en 1982). Choles, tzotziles y tzeltales habitan las Montañas del Norte. Los refugiados guatemaltecos que permanecen en el estado de Chiapas⁵ junto con la población indígena de México, configuran regiones verdaderamente multiculturales en los Llanos de Comitán y La Sierra: tojolabales, kanjobales, chujes, mames, mochós, jacaltecos, cakchiqueles, ixiles, aguacatecos y quichés.

El enfoque regional: una vía metodológica

Como muchos investigadores lo han advertido, consideramos que, dado el entrelazamiento de distintos grupos en Chiapas, el estudio de un sólo grupo etnolingüístico como unidad carece de todo sentido, puesto que las zonas indígenas se han constituido como regiones pluriétnicas por excelencia.⁶ De ahí que las identidades culturales en Chiapas tengan que verse como resultado de situaciones de contacto. Si no entendemos esto, corremos el riesgo de reducir toda posibilidad de comprensión de un fenómeno complejo porque, en gran medida, las regiones multiculturales que observamos en la actualidad son resultado de la colonización de la Selva Lacandona por múltiples motivos, del refugio guatemalteco⁷ y del levantamiento armado indígena en Chiapas, con los consecuentes reordenamientos sociales.

Así, coincidimos con Pitarch cuando señala que la lengua no define la cultura o la etnia. Por ejemplo, hay una lengua tzotzil pero no una cultura tzotzil, ni tampoco una etnia tzotzil. Existen muchas diferencias entre sí, tan grandes, como las que los separarían de los tzeltales. Sin embargo, las diferencias culturales no se reducen a los signos de identificación local (por ejemplo, la indumentaria), sino

⁵ En 1984 se inició el traslado de más de 20 mil refugiados guatemaltecos hacia Campeche y Quintana Roo, donde serían reubicados.

⁶ Cfr. Juan Pedro Viqueira. *Encrucijadas chiapanecas*, Tusquets, El Colegio de México, 2002.

⁷ Entre 1978 y 1984 más de 200 mil campesinos guatemaltecos emigraron hacia Chiapas, huyendo de la represión contrainsurgente.

que se relacionan con las diferencias regionales y con otras fuentes de distinción que normalmente no son consideradas por los investigadores sociales: por ejemplo, el ser católicos, presbiterianos, mormones, pobres, ricos, urbanos, semiurbanos, refugiados, migrantes, maestros, etcétera. Así, el resultado de estas *alteraciones*, nos dice Pitarch, no es “la pérdida” de cultura indígena sino una fragmentación de lo indígena como categoría homogénea (Pitarch, 1998: 237-250).

Por otro lado, no podemos dejar de considerar a la población mestiza que habita las mismas regiones o que interactúa de diferentes formas con la población indígena. Si bien la distinción entre lo indio y lo no indio se antojaría imprecisa e infecunda, este contraste, en el caso de Chiapas, según Pitarch, sigue funcionando porque ambos la han interiorizado por un proceso de adscripción y autoadscripción, mismo que, hay que decirlo, ha permitido también la construcción de estereotipos (Pitarch, 1998: 237-250).

Lo anterior pone en evidencia el problema metodológico para abordar la diversidad del mundo mayense y zoque, así como las permanencias culturales de estos grupos y las transformaciones que se ajustan a las nuevas realidades. Sin embargo, una etnografía regional podrá demostrar cómo las sociedades humanas “siempre son étnicamente diversas, pero no dejan de estar unidas por un sistema cultural mayor” (Neurath, 1999: 8). Esto es, la etnografía regional permite el estudio de complejas áreas que engloban grandes diversidades políticas, lingüísticas, culturales, religiosas y económicas, y que al mismo tiempo mantienen un núcleo cultural que los emparenta.

Existen grandes diferencias entre los grupos, pero también se han propiciado similitudes que conforman un *continuum cultural*,⁸ y configuran nuevos espacios y territorios. Esto permite que grupos aparentemente distantes mantengan fuertes vínculos con los grupos vecinos, como en el caso de los zoques con los mayenses. De igual forma, las relaciones que los indígenas refugiados en

⁸ Véase Fábregas, s/f, pp. 14 y 15.

Campeche y Quintana Roo sostienen con población chiapaneca y guatemalteca nos hablan de la construcción simbólica de un territorio de pertenencia, que se yuxtapone a los territorios configurados históricamente. Por ejemplo, los grupos de músicos y danzantes kekchí, asentados en la Península de Yucatán, viajan hasta Chiapas para adquirir los materiales que necesitan para su indumentaria, aun cuando éstos puedan ser adquiridos en la ciudad de Campeche.

Las políticas públicas y el patrimonio cultural “intangible”

Hasta hace relativamente poco tiempo, en nuestro país, la música, la tradición oral y los registros fonográficos han sido considerados como patrimonio cultural intangible. Este tema se ha puesto sobre la mesa de debate en las actuales propuestas de modificación a la Ley Federal del Patrimonio Cultural de México. La pertinencia del término “intangible” es muy discutible por el hecho de tener una base material que le da sentido, tal como es señalado por Antonio Machuca, con respecto a la preservación del patrimonio cultural vivo, porque “incluye la protección de los soportes humanos que hacen posible la reproducción y la manifestación viva de la cultura (memoria colectiva, cuentistas, etcétera), sin cuya concurrencia el llamado patrimonio intangible no tiene mayor sentido ni sustento” (Machuca, 2003: 18). Sin embargo, aún no existe definición satisfactoria de patrimonio cultural, en su sentido más amplio.

Aunque en las dos décadas de 1940 y 1950 ya se habían realizado grabaciones de música tradicional en el campo mexicano, fue en los años 60 cuando antropólogos recopilaron música y otros materiales etnográficos para la instalación del entonces Museo Nacional de Antropología e Historia. A partir de ese momento hubo un *boom* en la grabación de campo y en la producción fonográfica, y se conformaron archivos y fonotecas en varias instituciones con el fin de proteger y difundir el patrimonio musical del país.⁹ Asimismo, el INI creó, a partir de 1979, un

⁹ Por ejemplo, el Departamento de Estudios de Música y Literatura Orales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (ahora Fonoteca INAH), el Fondo Nacional para el Desarrollo de la Danza Popular Mexicana, el Archivo Etnográfico Audiovisual del Instituto Nacional Indigenista, el Centro Nacional de Información y Documentación Musical Carlos Chávez del INBA, el Archivo Regional de

sistema de radiodifusoras para la atención de la población indígena, la difusión de la cultura nacional a través de la educación, la revaloración de las tradiciones locales y el fomento de las lenguas indígenas. Por su parte, los encuentros y festivales han constituido otra vertiente para difundir y promover la música tradicional y popular en México. En los años 80, la Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Chiapas organizó los llamados encuentros culturales interétnicos, los cuales estuvieron más tarde a cargo del Instituto Chiapaneco de Cultura y, posteriormente, de la Universidad de Ciencias y Artes (UNICACH). En la década de 1990 el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) promovió la creación de comités culturales locales, encargados de promover y difundir las lenguas indígenas, así como de propiciar la comunicación entre los músicos y danzantes maya-zoques.¹⁰ Parte de los resultados de estos encuentros fueron editados en materiales fonográficos y fotográficos.

Entre los años 1994 y 1996, dos proyectos indigenistas de investigación y difusión del patrimonio intangible partieron de premisas no sólo distintas sino contradictorias: el proyecto fonográfico de las radiodifusoras y el del Departamento de Etnomusicología del INI.¹¹ Aun cuando este último había apoyado a músicos locales para la realización de sus fonogramas, el problema se suscitó cuando el proyecto de las emisoras implicaba la participación de los indígenas en la edición y, por tanto, la selección musical no correspondía al canon institucional de música indígena. Las radios eligieron un repertorio musical que hablaba de otra realidad vivida en las comunidades, por ejemplo, las canciones que cantaban los niños en las escuelas y que habían aprendido a través de las políticas de salud. Así, no todas las piezas incluidas hacían referencia a la naturaleza y a lo sagrado, sino también a la higiene y al cuidado personal para los niños.

las Tradiciones Musicales del Colegio de Michoacán y la Dirección General de Culturas Populares, entre otros.

¹⁰ Véase *Encuentro de Música y Danza Indígenas. Memoria*, 1997, p. 16.

¹¹ Véase Alonso, Marina. *La invención de la música indígena de México (ca. 1924-1996)*, en prensa.

Así, la producción fonográfica continuó con el indigenismo que propugnaba por el respeto y reconocimiento a la cultura indígena, pero que al mismo tiempo decidía los aspectos que debían promoverse de esas culturas, como es el caso de la elección de los grupos étnicos participantes, los ensambles musicales y el repertorio. Los mismos textos que acompañaban los fonogramas fomentaron una visión estereotipada de lo indio. Por ejemplo, en el contexto del levantamiento zapatista se señala que las sociedades indígenas “son un elemento del patrimonio cultural”, como si éstas no fueran sujetos, sino materia equiparable a las zonas arqueológicas, a los monumentos arquitectónicos y al entorno ecológico. En segundo lugar, se señala que las sociedades indígenas “aportan” historia y riqueza cultural a la nación, como si la historia no se construyera, sino “se aportara” a través de las tradiciones y prácticas locales.

Después de 1996, esta situación institucional se modificó sustancialmente y la producción indígena de fonogramas tomó diversos caminos. Por ejemplo, el proyecto de edición de discos, antes impulsado por las radiodifusoras indigenistas, se convirtió en un fenómeno de creación local. Así lo señaló el comunicólogo Carlos Romo¹² para el caso de Chiapas, donde los grupos locales comenzaron a producir sus propias ediciones fonográficas denominándolas *fonogramas independientes*. ¿Acaso no es éste un ejemplo del manejo local que se da al patrimonio cultural?

En muchos casos, la edición independiente de fonogramas por parte de grupos locales ha permitido no sólo a los intérpretes, sino también a los escuchas, “acceder a la modernidad”. Es decir, la música comercial reinterpretada ha constituido una representación colectiva de la modernidad. Construcción influida por diversos factores, entre otros, la forma en que acceden a los medios locales y globales de comunicación, la migración, y la presencia internacional, que desde el levantamiento zapatista ha propiciado la apertura hacia las expresiones artísticas de vanguardia. Por otro lado, este fenómeno ha permitido la permanencia de la

¹² Romo ha sido director de varias radiodifusoras indigenistas, entre ellas la XEVFS, “La voz de la Frontera Sur”.

música tradicional, no ajena a las influencias por parte de las instituciones estatales y federales, organizaciones no gubernamentales, etcétera, que ven en ella la continuidad estática y romántica de lo indio. Si bien las influencias son observables en las estructuras musicales y en la significación misma de la práctica musical, la respuesta indígena al cambio ha sido múltiple. Esto es lo que hay que observar y documentar.

Consideraciones finales

Los movimientos independentistas quisieron desaparecer al indio considerándolo ciudadano, pero esta desaparición, dice Bonfil, no podía reducirse a un simple cambio de nombre. Así, la pregunta es si ahora que apelamos a la diversidad ¿nos estamos refiriendo a los zapotecos, los mixtecos, los triquis, los seris, los rarámuri, los purépecha o, sencillamente, estamos renombrando la desigualdad, adscribiéndonos a una denominación por moda y contribuyendo con ello a la explotación comercial de la diversidad?

Todos los caminos nos llevan entonces a plantear la necesidad de realizar investigaciones sistemáticas, que den cuenta de las dinámicas de la población indígena. Es tarea urgente propiciar la participación de los investigadores en la toma de decisiones en materia de desarrollo regional (donde habitan indios y no indios). Si bien es cierto que últimamente se ha fomentado la participación de científicos sociales, también hay que mencionar la existencia de un desinterés por parte de éstos, en gran medida, debido a una inercia por la separación entre los investigadores de los proyectos institucionales, a partir de 1968, con el nacimiento de la antropología crítica. Hay que recordar que el grupo de “Los Siete Magníficos”¹³ denunció el trabajo del INI y de los proyectos estatales de desarrollo regional, porque éstos no respondían a las necesidades reales de la población indígena, sino a su proceso de aculturación y, de alguna manera, al etnocidio.

¹³ Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Daniel Cazés, Ángel Palerm, Arturo Warman, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

Por otro lado, se debe partir de la antropología como diálogo, no sólo durante el trabajo de campo con los interlocutores, sino también en los resultados de la producción científica. Esto es, la investigación deberá ser crítica y no caer en la contemplación única de los “textos nativos”, porque, como lo advirtió uno de los teóricos de la antropología dialógica, Tedlock, el problema resultaría ser igual que aquellas etnografías tradicionales donde el indígena interlocutor desaparecía, sólo que ahora quien desaparece es el investigador: “los antropólogos deciden dejar que los otros hablen y son ellos los que súbitamente desaparecen de la escena, como si no hubiera habido nadie en el campo preguntando por los mitos o las historias de vida y registrándolas.”¹⁴

La población indígena deberá definir sus propias prioridades de desarrollo, para ello, los antropólogos indígenas deberán participar activamente en el planteamiento de propuestas y en su seguimiento. La población indígena deberá reflexionar en torno a la realidad social que comparte con los mestizos, y deberá crear un saber común para la elaboración de instrumentos normativos, con el propósito de proteger el patrimonio cultural intangible.

En suma: debe generarse un programa (con actualización permanente) de investigación etnográfica que permita documentar el devenir de los grupos mayenses de Chiapas, salvaguardando testimonios de su cultura, por un lado, y documentando su proceso de cambio, por otro. De igual forma, deben ser revalorados los sistemas de conocimiento indígena, el uso de las lenguas y la difusión de la cultura indígena a la sociedad nacional, y deberá ser fomentada la participación de las organizaciones sociales indígenas en el desarrollo de las políticas públicas. Al respecto, las políticas de la CDI relacionadas con el patrimonio cultural intangible deberán inscribirse y participar en el marco de las políticas internacionales, con el fin de participar en su elaboración y en la consecución de financiamiento para diversos proyectos de protección y fomento del patrimonio. Para ello, la CDI deberá conformar un comité plural especialista en

¹⁴ Cfr Dennis Tedlock, “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, 1992.

el manejo del patrimonio intangible, en correspondencia con los últimos acuerdos nacionales (junto con el Instituto Nacional de Antropología e Historia) e internacionales en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, realizado en París en 2003, por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Bibliografía

Alonso Bolaños, Marina

2004 *La invención de la música indígena de México (ca. 1924-1996)* (en prensa), México.

Augé, Marc

(1997) 1998 *La guerra de los sueños. Ejercicios de etnoficción*. Gedisa Antropología, España.

Bonfil, Guillermo

(1972) 1995 “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”, en Lina Odena Güemes (comp.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de la Reforma Agraria, México.

Caso, Alfonso

1948 “Definición del indio y de los indios”, en *América indígena*, vol. VIII, núm. 5, México.

Fábregas, Andrés

S/f *El concepto de frontera en la frontera sur*. Instituto Chiapaneco de Cultura, DIF-Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, México.

Favre, Henry

1999 *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hernández Castillo, Rosalva A., Nava Zamora, *et al.*

1993 *La experiencia del refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Academia Mexicana de Derechos Humanos, Consejería de Proyectos para Refugiados Latinoamericanos, United Nations Research Institute for Social Development.

Machuca, Antonio

2003 “Notas sobre el patrimonio cultural intangible. Patrimonio cultural (unidad de significado y materia)”, en *Diario de campo*. Suplemento, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Neurath, Johannes

1999 “La Sala del Gran Nayar del Museo Nacional de Antropología: explicar la pluriétnicidad a un público pluricultural”, en *Museos de etnografía, Diario de campo*. Suplemento 5, diciembre, Comisión Nacional del Agua, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 6-9.

Nolasco, Margarita, Marina Alonso, Hadlyyn Cuadriello, *et al.*

2003 “Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de Los Altos, de la Selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la Frontera Sur”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 213-288.

Pitarch, Pedro

1998 “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Tedlock, Dennis

1992 “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, en Clifford Geertz y James Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

Vaughan, Mary Kay

2000 *Política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México 1930-1940*, Fondo de Cultura Económica, México.

Viqueira, Juan Pedro

2002 *Encrucijadas chiapanecas*, Tusquets, El Colegio de México.