

EL COLEGIO DE MÉXICO A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología
Séptima promoción (1991-1994)

La reconstrucción de las identidades étnicas
entre los chujes de Chiapas.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

Presenta:
Jorge Luis Cruz Burguete

Director:
Profesor Nelson Minello Martini

Ciudad de México, D.F.
Septiembre de 1995.

CONTENIDO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	18
1. Los linderos nacionales	
2. Espacios fronterizos: el sureste mexicano	
3. Espacios fronterizos: el noreste guatemalteco	
4. Colonización de la frontera: nace Tziscaco	
5. El objeto de estudio	
CAPÍTULO II	
LAS PROPOSICIONES TEÓRICAS	66
1. Estado de la cuestión y articulación general	
2. El enfoque teórico de lo étnico	
3. Las identidades, la cultura y la nación	
4. Los cambios sociales a partir de la identidad	
5. La etnicidad en México	
CAPÍTULO III	
EL MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO	103
1. La cuestión étnica en Chiapas	
2. El objeto teórico-histórico: acción social e identidad étnica	
2.1. Supuestos para un estudio de las identidades	
2.2. Las identidades y los sujetos	
3. Proposiciones	
4. Hipótesis	

**CAPÍTULO IV
LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN 140**

- 1. Acopio de datos previa organización categorial**
- 2. El plan de análisis de la información**
- 3. Operacionalización: conceptos y dimensiones**

**CAPÍTULO V
PRESENTACIÓN DE LOS DATOS 182**

- A. Del centro al sureste mexicano**
- B. El arribo y la instalación en la comunidad**

Primera dimensión:

EL ESPACIO SOCIAL DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS 197

- 1.1. Igualdad étnica y tronco común maya**
 - 1.1.1. La inseguridad en Guatemala**
 - 1.1.2. Los refugiados**
- 1.2. El orgullo comunitario y la intensidad de las relaciones**
 - 1.2.1. El espacio social actual**
 - 1.2.1.1. La laguna**
 - 1.2.1.2. El ejido**
 - 1.2.1.3. La asamblea**
 - 1.2.1.4. El traslado laboral**
 - 1.3. Orgullo nacional**

Segunda dimensión:

LOS VALORES VITALES 264

- 2.1. Estrategias de sobrevivencia**
 - 2.1.1. El uso de la lengua nativa**
 - 2.1.2. Autopercepción y acción social chuj**
 - 2.1.3. Prácticas religiosas**

- 2.1.4. **Las prácticas médicas tradicionales, la adivinación y la brujería**
- 2.2. **Resistencia material**
 - 2.2.1. **Formas de vida preferenciales**
 - 2.2.2. **Formas de organización**
 - 2.2.3. **Las relaciones de poder en Tzisco**
 - 2.2.4. **El trabajo asalariado en la comunidad**
 - 2.2.5. **Trabajo asalariado externo**
 - 2.2.6. **El tiempo libre**

Tercera dimensión:

EL EMPALME CULTURAL 337

- 3.1. **Experiencias milenarias, las representaciones y la memoria colectiva**
- 3.2. **Hibridaciones**
 - 3.2.1. **Cultura de identidad**

CAPÍTULO VI 359
COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN

- 1. **Resultados**
- 2. **Conclusiones generales**
- 3. **Conclusiones específicas**

BIBLIOGRAFÍA 410

INTRODUCCIÓN:

Primer acercamiento.

En el invierno de 1980 llegué por vez primera a la comunidad Chuj de Tzisco, ¹ después de un largo rodeo por las Lagunas de Montebello. El sólo hecho de pararme frente a las gigantesca laguna, que también lleva el nombre de la comunidad, era tan impresionante que me prometí volver cuantas veces pudiera. Ocho años mas tarde regresaría para quedarme por 11 meses en esas tierras, pues los tiempos eran buenos para hacer investigación social, auspiciado por el CIESAS-Sureste. ² Fue entonces que decidí recorrer gran parte de la carretera fronteriza e incursionar por los pueblos, colonias, ejidos, rancherías, parajes y comunidades indígenas que habían crecido desde la última etapa de "colonización" de la Selva Lacandona, durante los años sesenta. ³

Al parecer, esas comunidades no sólo se resistían a desaparecer sino que desafiaban los lineamientos de las políticas de población nacional. ⁴ Además, en esa región y en 1988, las

¹ Es una comunidad con 898 habitantes (INEGI; 1990), ubicada en el lado mexicano del Vértice de Santiago, a escasos 500 mts. de la línea fronteriza con Guatemala (véanse mapas anexos).

² Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste de México.

³ Al referirme a la población nativa, utilizaré indistintamente los conceptos "comunidades indígenas" o "pueblos indios", por considerar que esas diferencias sutiles de lenguaje ya no son necesarias en el presente: ni el "indio" desapareció, ni el "indigenismo" logró sus objetivos de integración nacional como se lo planteó en 1940. Además, ambos términos se refieren al mismo colectivo social, y "Hoy el término indio nos enorgullece más que nos denigra..." dice Antonio Pop Kaal, dirigente indígena. (Guzmán; 1986:98).

⁴ La tasa de crecimiento en Chiapas había sido de 3.6%; cuando el promedio nacional era 2.6% (INEGI; 1990). En 1994, alcanzó el 4.1 % en promedio (urbano y rural).

comunidades indias se veían dénsamente pobladas, en gran parte por los campamentos de refugiados guatemaltecos que seguían llegando desde 1981 y 1982, debido a las políticas de "tierra arrasada" llevadas a cabo durante el gobierno del general Efraín Ríos Montt.

Hoy, nuevamente, he vuelto la vista hacia esa efervescente parte del país, donde se están generando grandes cambios que indican las capacidades étnicas de luchar por la sobrevivencia, mostrando la solidez de la cultura mesoamericana ante los diferentes intereses (políticos y económicos, militares y civiles, culturales y religiosos) que confluyen en la zona fronteriza. Espero, con esta nueva incursión, poder organizar --como dice Wartofsky-- "...racionalmente nuestro conocimiento...[y que sirva]...también para ordenar nuestras acciones y esperanzas" (1973:25).

El retorno.

El retorno, a fines del invierno de 1993, se debió a la necesidad de cubrir un período extenso de trabajo de campo, como parte del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de México, en su séptima promoción (1991-1994). Para que ello fuera posible, mi compañera y yo desarrollamos un proyecto que tiene por título: ***La reconstrucción de las identidades étnicas entre los chujes de Chiapas.***

A partir de entonces, Tzisco --por ser la comunidad pionera en la región-- se convirtió en nuestro ansiado destino. La estancia de siete meses (de febrero a agosto) fue extraordinariamente rica en experiencias y abundante en amistades.⁵ En cuanto al desarrollo académico, lo hemos

⁵ En las comunidades chujes de Tzisco y El Quetzal, apreciaron tanto nuestro interés por su cultura como la sinceridad de nuestros actos. Así fue que un día, después de transcurrido un semestre de nuestra retirada, en febrero de 1994, regresamos de visita a la región; y grande fue nuestra sorpresa cuando al recibimos un lugareño --y percatarse que no llevábamos grabadora-- nos dijo: "venga usted don Jorge, vonós a mi casa que allí tengo una mi grabadorcita, también tengo caset, donde vaste hacer una

considerado como un modesto avance hacia la comprensión de la cuestión étnica nacional, en el marco del resurgimiento de las identidades sociales que se consideraban desaparecidas, o reintegradas, en sus aspectos más vitales a la vida del México mestizo.

El interés del estudio consiste en llegar a conocer los procesos de transformación social, en los cuales las identidades étnicas son decisivas en el conjunto problemático de los cambios que están determinando la convivencia de los pueblos fronterizos, y analizar los efectos de esas acciones en la reformulación de la estructura social regional durante las últimas dos décadas.

El contexto socioétnico en la región fronteriza.

El parteaguas de la transformación social en esa región, puede identificarse al inicio de la década de los años setenta. Sin duda, esos años delínean los estilos de vida entre pasado y presente de las relaciones sociales, así como la nueva regionalización a nivel centroamericano y la intensidad de las relaciones en las áreas fronterizas. Veamos sus efectos en la frontera sur de México:

Con el arribo del licenciado Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) a la presidencia de la República Mexicana, se sientan las bases para el "desarrollo" del sureste mexicano. En Chiapas, durante la primera mitad de los años setenta, el gobierno del doctor Manuel Velasco Suárez iniciaría los grandes cambios hacia la "modernización". Se abre así una época con las características más contradictorias para la sociedad indígena y campesina: el hecho de ver cómo cada día se ensancha la brecha entre la riqueza natural de la región y la pobreza extrema de este sector poblacional.

mi pregunta que quiero grabar yo con usted". Me sentí tan a gusto, que hicimos una de las mejores entrevistas, "sobre pedido", por supuesto.

Sin embargo, el discurso más sobresaliente del sexenio echeverrista con respecto a la situación fronteriza del sureste mexicano, consistió en la apología sobre el trabajo campesino y el retorno a "nuestras" raíces indias. Se revaloró --con palabras-- las reminiscencias de su organización, y se exaltó su humanismo y productividad.⁶ La ilusión del retorno institucional hacia la justicia campesina parecía cobrar vida en la retórica oficial de la política agraria. En efecto, el discurso político se caracterizó por "contrarrestar" los desequilibrios agrícolas producto de más de treinta años de "desarrollo estabilizador" y "sustitución de importaciones".

Las inconformidades y demandas sociales, que pululaban entre la población sureña del país, fueron tapizadas con políticas de "desarrollo regional integral". Algunas voces quedaron asimiladas al discurso integracionista pero otras aparentemente se apagaron y no volvieron a escucharse, aunque permanecieron a la espera de mejores circunstancias para resurgir.

En el escenario regional, los parámetros de la modernidad contrastan con las necesidades primarias de las comunidades nativas. En un extremo, surgen majestuosas las grandes obras infraestructurales, como las gigantescas centrales hidroeléctricas: Netzahualcóyotl, Belisario Domínguez, Manuel Moreno Torres, Peñitas, Itzantún, entre otras, generando grandes movimientos de población con destino al empleo en los macroproyectos.⁷ Por otra parte, la indigencia y el

⁶ Recordemos el liderazgo tercermundista de Luis Echeverría Álvarez, el cual tendría gran sustento en ese tipo de discursos.

⁷ Sólo la Central Hidroeléctrica "Ing. Manuel Moreno Torres", comunmente conocida como "Presa Chicoasén", genera gran cantidad de energía: "La capacidad de esta Central es de ocho unidades, cinco de las cuales están en uso, y produce 5,580 gigawatts (millones de kilowatts/hora).

"La Central Hidroeléctrica Chicoasén, se encuentra ubicada a 35 kilómetros al Norte de la capital del estado de Chiapas. La antecede la Central "Belisario Domínguez", a 60 kilómetros al Sureste y la sucede la Central "Netzahualcóyotl" a 45 kilómetros al Norte de la entidad. Las tres centrales hidroeléctricas, tienen una capacidad media anual de 11,157 millones de kilowatts/hora, lo que representa el 57% de la energía hidroeléctrica de todo el país, y un 20% del total de energía producida en toda la nación. Además, por la capacidad instalada, estas centrales funcionan, a nivel nacional, como controladoras de la calidad de energía en la red primaria, mediante la regulación y el control de la frecuencia y el voltaje" (C.Burguete; 1988:55).

analfabetismo, la insalubridad y la muerte, se enseñorean en más de un tercio de la población indígena y campesina chiapaneca.

Los recursos crediticios del Estado fueron destinados en aras del utilitarismo y el pragmatismo lacerante para la población rural pauperizada, pues se destinaba fundamentalmente para el incremento de la producción y la productividad, la regulación y la comercialización agraria, en vistas a los mercados nacionales y extranjeros.⁸

La inversión pública jugó un papel de equilibrista entre los lineamientos federales, las demandas y presiones de los distintos grupos de poder en el agro y la emergencia de los movimientos campesinos. La respuesta del Estado a estos últimos se expresó en una reapertura de la Reforma Agraria, condicionada al control de las masas campesinas. A la vez, se fue construyendo un “equipo gubernamental” que cuidaba y manipulada sistemáticamente las organizaciones campesinas para “frenar” las viejas estructuras caciquiles que se oponían a las “nuevas reformas políticas”.

Así, junto a un discurso y puesta en práctica del proceso de modernización --y quizá en este momento podemos vislumbrar la gestación de las actuales políticas neoliberales que permean a toda la nación--⁹ se fue aludiendo a la necesidad de la integración nacional, exaltando el carácter

⁸ Ante las políticas que quieren crear las condiciones para la apertura comercial que exigen los nuevos tiempos, las nuevas tecnologías. Guillermo Bonfil es contundente: " [...] el nuevo culto tecnocrático: se asume, y se hace asumir, como la encarnación misma de la modernidad y el futuro. Tanta tecnología manejas, tanto vales; en ese grado estás en el presente, en esa medida tienes futuro, en esa medida eres, existes. Y por tecnología, por supuesto, se entiende sólo a la tradición occidental..." (1993b::223).

⁹ En Chiapas se han realizado los más absurdos experimentos (¿o errores?). Desde su anexión a México, curiosamente “votaron” los indígenas, hombres y mujeres de todas las edades “manifestando” su “deseo de anexión”. Otro hecho interesante lo es la “contrarrevolución” de caciques y hacendados (*mapachistas*) como respuesta a la consolidación nacional en los años veinte. Así, después de las etapas revolucionaria, constitucionalista y populista en el país, llega a Chiapas el neopopulismo con sendas políticas de integración y desarrollo nacional, donde esa entidad jugaría el “papel protagónico”: 1) integrar a la nación

mexicano de los chiapanecos, promoviendo el reparto agrario y generando nuevos --y “más modernos”-- empleos.

Es en estos tiempos que se acuña la frase: "Todo en Chiapas es México". El gobernador Velasco Suárez impulsaba férreamente un proyecto de integración "intensivo" al modelo de desarrollo nacional. Así, las riquezas "escondidas" fueron redescubiertas y se abrieron las arcas del Estado para el desarrollo pleno de Chiapas, conforme a la vida nacional.¹⁰

No se escatimaron ni recursos ni discursos, pero, antes que nada, se sistematizó la explotación de las riquezas naturales --ahora ya al servicio de la nación--; se explotaron los bosques y la selva, y se industrializó la madera. Se construyeron carreteras, se ampliaron los pastizales para la ganadería y se extendieron los campos agrícolas a partir de los nuevos sistemas de riego. Además, se construyeron gigantescas bodegas y creció la burocracia agraria, destinada a la administración, control y "buen funcionamiento" de los planes y programas de desarrollo.

En esta época, también, desaparecieron muchos poblados bajo las aguas de las presas, en tanto que se fundaron otros en sus márgenes, con población diversa, compuesta por nativos y migrantes, indígenas y mestizos. Pero, además, la población nativa de esas comunidades emigró: la mayor parte se encaminó hacia las ciudades en calidad de obreros (los que lograron “especializarse”

las economías regionales, tanto las materias primas como a los propietarios de ellas y 2) modernizar las relaciones sociales de producción lanzando al mercado nacional productos y productores chiapanecos.

¹⁰ La plenitud de la vida nacional que se vive en Chiapas, oscila entre la miseria de la vida indígena y campesina rural y la opulencia de los grupos de poder (político, caciquil, comercial y clientelar). A mayor modernización, mayor extracción de recursos naturales y mayor fragilidad y fugacidad del bienestar social. Es decir, los vaivenes de la política sexenal prefiguran el equilibrio entre las necesidades populares, la posibilidad real de los estallidos sociales y los paliativos gubernamentales, permeados en distintos niveles y con diferentes fuerzas por las redes locales del poder (Cfr. C. Burguete; 1988).

durante su estancia en alguna obra hidroeléctrica, como carpinteros, soldadores o albañiles), y otros se confundieron entre la población que salió en busca de nuevas tierras hacia la selva.

Crecieron las ciudades y la inmigración tanto como los costos de la vida. Surgieron --por vez primera-- los cinturones de miseria, escaseó la vivienda, y los servicios urbanos fueron cada vez más insuficientes y caros. De la noche a la mañana empezaron a aparecer campamentos de paracaidistas en las principales ciudades de la región, luego vinieron los conflictos entre colonos y la subsecuente "orientación" hacia los intereses de los partidos políticos. Los acuerdos, sin embargo, no lograron abatir el deterioro ecológico de las zonas urbanas, puesto que los servicios fueron rebasados con mucho por la afluencia de la población.¹¹

A la par, se agudizaron las demandas de tierra, tanto por las expropiaciones en la construcción de las centrales hidroeléctricas como por la inmigración interregional. Asimismo, se intensificaron las rencillas entre comuneros, ejidatarios, aparceros y baldíos, contra caciques y latifundistas ganaderos recién formados. Es en esta coyuntura política cuando el Estado reconstruyó alianzas con organizaciones campesinas (como la Coordinadora Campesina Independiente o los Consejos Agrarios), que permitieron el enfrentamiento y desplazamiento de algunos cacicazgos que se oponían, o entorpecían la "modernización" de la entidad. Esa modernización implicaba abrir grandes extensiones de tierra a la ganadería, a la cafecultura y a los cultivos comerciales.

¹¹ En la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la capital chiapaneca, se incrementa el deterioro ecológico por estos años. Los ríos Sabinal y San Roque, con sus afluentes de El Zapotal en el sur y el Potinaspac en el norte, fueron secándose hasta convertirse en verdaderas cloacas que enrarecían el ambiente ciudadano en pleno centro de la capital. Es hasta 1986 cuando se desolva el cause de esos pestilentes canales, otrora parques de recreo, pozas y chapoteaderos naturales donde solían descansar los tuxtlecos los fines de semana. Hoy, las únicas aguas que por ahí corren son las corrientes de las lluvias, uniéndose a los drenajes poco antes de desembocar al milenarío Río Grijalva.

Por su parte, los campesinos, radicalizados por las declaraciones "populistas" y por su propio fortalecimiento organizativo, siguieron avanzando en sus demandas y en las tomas de tierras; pero también vieron incrementarse las medidas represivas y los traslados masivos hacia nuevas tierras en la selva y la frontera. Estos procesos de expulsión poblacional indígena, junto con los desplazamientos de la región de Los Altos por motivos "religiosos", muestran las circunstancias en que se avanza hacia las nuevas fronteras agrícolas.

En resumen: la ocupación de las mejores tierras para la ganadería, la existencia de 82,000 jornaleros agrícolas sin estabilidad laboral que trabajaban en las fincas,¹² la construcción de centrales hidroeléctricas que inundaron 10,500 hectáreas de tierras fértiles¹³ (sin la oportuna indemnización a los pueblos trasladados fuera de los vasos de las presas y sin la debida planificación ocupacional) serían ,en estos años, elementos detonadores de las demandas no solucionadas que provocaron las migraciones masivas de campesinos hacia la selva y la frontera, en busca de tierras y nuevas expectativas de vida.

La dispersión de esa fuerza de trabajo violentó la estructura ocupacional agraria en varias regiones de la entidad, desintegró comunidades y conformó nuevos espacios. Esta situación se ha visto más compleja aún en la región fronteriza, por las nuevas presiones demográficas del éxodo guatemalteco, como resultado de la guerra en ese país.

¹² Tarrío de Fernández, M. "Expansión ganadera y conflictos políticos en Chiapas", en: *Plural*, No.76, pp. 81-84, enero de 1978, México.

¹³ Datos del Departamento de Informática de la Comisión Federal de Electricidad, Chiapas, enero de 1987.

A todo ello hay que agregar los nuevos conflictos de tierras, producidos tanto por el rezago agrario como por las presiones que ejercen los campesinos frente a latifundistas ganaderos y agricultores; los problemas de expulsión religiosa, que tienen profundas raíces entramadas con formas de cacicazgo indígenas y control de espacios comerciales en territorios étnicos, además de las sólidas relaciones entre caciques indios, ganaderos y grandes cafecultores mestizos con las instancias políticas regionales y estatales. ¡Tales son las vías y los riesgos que todo proceso modernizador debe superar!, de lo contrario ¿sería posible arribar al Primer Mundo?

Actualmente, podemos afirmar que ya no es un fenómeno novedoso el hecho de que la modernización lleve implícita la premisa de crecer o hacer crecer ciertos sectores de la economía a cualquier precio: la miseria económica de los pueblos indios es parte de la explicación complementaria a la otra cara de la moneda en el "desarrollo nacional". Ese costo social también deberá estimarse entre los beneficios de la federación por sobre los grandes rezagos de la provincia chiapaneca.

Asimismo, cuando advertimos que a costa de la pobreza extrema entre la población indígena y campesina (marginada, denigrada y, hoy por hoy, violentada), se construye un país moderno y "viable" para el Primer Mundo, no sorprende reconocer que son el rencor, el racismo y la miseria económica y cultural, las causas de la respuesta indígena a los proyectos nacionales.¹⁴

La sumisión forzada en que se ha ubicado a los grupos étnicos, no puede ser comprendida más que como mecanismo de violencia institucionalizada que niega su existencia cultural (más que

¹⁴ Me refiero al levantamiento étnico de la Selva Lacandona, encabezado por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG-EZLN); quien apareciera desde el 1 de enero de 1994 en el escenario nacional e internacional.

física).¹⁵ Es decir, al hablar de la cuestión étnica en México es indispensable circunscribirla en el marco de los modernos estados nacionales. Y, si dentro de los proyectos nacionales aparece algún discurso que tenga por interlocutor al indio (como un nivel de aceptación de la vida indígena), sólo es en términos de la incorporación de su mano de obra, como "insumo" necesario a las tareas económicas rústicas y primarias, y no como conjunto social diferenciado y respetado culturalmente. Estas han de ser las causas por las que se generan acciones indígenas violentas, como respuesta a la violencia instituída en su contra.

Aun así, y a pesar de cualquier lógica indigenista, asimilacionista o integracionista, los indios chiapanecos crecen y se extienden en distintos espacios (territorios de la producción moderna, de la comercialización, la cultura y la política). Y algo más, como se pretende demostrar en este trabajo, crecen diferenciados y diferenciándose del conjunto mestizo nacional, plenos de convicción de que esa es la mejor manera de garantizar la permanencia de sus pueblos en tanto que sistema cultural.

Entonces: ¿cuál es la fuente de su racionalidad étnica?, ¿cómo se conforma en el desarrollo histórico regional, nacional e internacional? y ¿cómo logra cierto nivel de coexistencia armónica con la racionalidad mestiza, sin enfrentarla pero sí asimilándola parcial y selectivamente? Tales son los cuestionamientos presentes en el desarrollo de nuestro trabajo.

¹⁵ Porque aun la mano de obra indígena es barata y de gran utilidad en los procesos productivos agrícolas. Al "etnocidio" (eliminación de la población de una etnia) sucede -al menos en México- el "genocidio cultural" (destrucción de los aspectos materiales de la cultura); (Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, acerca de su 11o. periodo de sesiones, ONU, 1993).

Enlace final.

La organización de la investigación ha pasado por diversas etapas, desde la “persecución del dato” hasta el choque frontal con los eventos inesperados, o desde la búsqueda de relaciones conceptuales hasta el agolpamiento de la evidencia exigiendo ser teorizada. En suma, los resultados de ese constante esfuerzo se presentan en este documento, y pueden ser descritos sucintamente de la manera siguiente:

El primer capítulo aborda el problema de investigación, atendiendo los aspectos espaciales y temporales en que se conforma la frontera sur de México. En él, se trata de resaltar la importancia del tiempo e intensidad étnica en la definición del objeto de estudio.

En el capítulo segundo hacemos referencia a los principales enfoques que tratan el problema de las identidades sociales. Se hace una revisión de la literatura existente (más representativa para la región) y se vincula con el problema de la cuestión étnica, a manera de ir comprendiendo las relaciones teóricas entre identidad y cultura, identidad y etnicidad, identidad y subjetividad e identidad y cambio social, tratando siempre de retomar el aspecto de la historicidad a partir de la memoria colectiva y las experiencias recientes de los grupos étnicos.

En el tercer capítulo se aborda el problema de las identidades étnicas en su situación concreta en Chiapas. Se delimita el objeto teórico-histórico y se construye una perspectiva que analiza la acción social y las identidades. Asimismo, se plantean las relaciones entre los supuestos para un estudio comprensivo de las identidades étnicas y las acciones del sujeto indígena.

En el cuarto capítulo se hace un despliegue de las estrategias con las que fueron recogidos y analizados los datos. Se expone el plan de análisis de la información, definiendo conceptos y

dimensiones con los que se procedió a sistematizar los materiales de las entrevistas, para su estudio ulterior.

En el capítulo quinto se presentan los datos en sus tres grandes dimensiones. La primera, referida al espacio de las relaciones interétnicas, conforma elementos centrales de las representaciones indígenas, en cuanto a sus lugares de origen, de trabajo y de organización. La segunda, que trata de los valores vitales con los que se articula la identidad étnica, refiere estrategias de sobrevivencia tanto material como cultural. Finalmente, la tercera dimensión resalta los elementos de experiencias milenarias y recientes, en el empalme cultural que permite la existencia de la identidad étnica indígena.

Por último, el capítulo sexto está dedicado a plantear los resultados de la investigación. Es decir, aborda el problema de la autoevaluación, el momento en el que el investigador debe detenerse a reflexionar sobre los alcances de su trabajo, haciendo un recuento de lo que se ha logrado y las tareas que faltan por hacer.

En este orden, tanto la disciplina como las valoraciones que condujeron al estado actual de la investigación requieren de una reflexión que produzca la vigilancia epistemológica. Y no puede ser de otra manera, porque una evasión de esa naturaleza nos llevaría a justificar múltiples prenociones, confundiríamos juicios de valor con las exigencias metódicas del conocimiento serio y pretendidamente científico. El rigor de la crítica --y de la autocrítica-- dejaría de ser el eje conductor de nuestro trabajo y, por ende, nuestros argumentos no lograrían la terrenalidad tanto buscada.

Finalmente, en el mejor de los casos, nuestra pretensión inicial no ha sido modificada del todo: la duda metódica persiste, aun cuando la necesidad y el interés de plantear un problema de

investigación hayan quedado satisfechos y la forma de abordar el conocimiento haya incrementado nuestra experiencia. Asimismo, el imperativo de la labor científica ha quedado nuevamente refrendado: implica respeto y humildad hacia los actores sociales, quienes generan cotidianamente nuevas formas culturales de producción de la vida tradicional, y con ellas revitalizan la identidad de grupo. Por ello, no sólo debemos acercarnos para satisfacer la curiosidad del conocimiento, sino también para compartirlo y comprenderlo.

CAPITULO I.

EL PROBLEMA DE INVESTIGACION.

Acontecimientos.

El 8 de junio de 1982, ocho helicópteros del ejército guatemalteco sorprendieron a los hombres de El Quetzal trabajando en el campo. Por su parte, las mujeres y los niños del poblado --enterados y espantados minutos antes-- corrieron a Tzisco (el ejido mexicano mas cercano), llevando consigo únicamente la olla de nixtamal y algunos trapos como queriendo asegurar --por lo menos-- un momento más de su existencia.... En el atardecer de ese mismo día, los caminos ancestrales quedaron cubiertos de huellas frescas, rebozos multicolores y vestidos abandonados en la huída desesperada, mientras la aldea se consumía por el fuego que los Kaibiles habían provocado. Llegar a Tzisco era llegar a México, significaba seguridad física y refugio, otra nación en el mismo territorio. Eran tiempos de reencuentros familiares....(Cruz Burguete; 1989:73).

Acontecimientos como el indicado anteriormente no fueron aislados, ya en otros puntos de la frontera se habían dado procesos semejantes en fechas recientes.

A partir de los años setenta, la frontera sur de México pasó a ocupar el *status* de prioridad en términos de seguridad nacional. La línea fronteriza nuevamente cobraba materialidad en la medida que daba muestras de su vitalidad, atrayendo la atención nacional e internacional.¹⁶ La frontera

¹⁶ Tradicionalmente el espacio fronterizo del sureste de México había pasado desapercibido. El interés que ha despertado en momentos determinados ha sido circunstancial: desde el establecimiento del orden colonial en que se transformaron las fronteras internas en fronteras políticas, pasando por los periodos de las guerras de independencia y la anexión de Chiapas a México en

"olvidada" crecía en importancia en tanto se agudizaban los enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla guatemalteca, puesto que ello significaba que se convertiría en amenaza latente a las tradicionales fuerzas que dominaban --y aún dominan-- en la región.

Poco después, iniciada la década de los ochenta, se intensificaron los problemas étnicos.¹⁷

Las migraciones forzadas, que sucedieron a los sangrientos resultados de las guerras del istmo centroamericano, fueron la principal razón de la puesta en escena mundial del territorio maya.

El éxodo guatemalteco hacia tierras mexicanas fue tan significativo que no sólo preocupó a los respectivos gobiernos nacionales sino que hubo necesidad de la intervención de la ONU, mediante el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), además del Comité Mexicano de Ayuda a Refugiados (COMAR) creado en julio de 1980, y el Comité Cristiano de Solidaridad de los Refugiados Guatemaltecos, de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, fundado pocos meses antes que COMAR.

Es entonces cuando esta región comienza a vivir la más reciente situación de frontera, en el seno de serios conflictos político-militares, confluencia intercultural y redefiniciones nacionales.

1824, hasta la actual situación de la nueva dependencia estructural derivada de la formación de los estados nacionales (y sus correspondientes acuerdos y tratados de límites internacionales entre México y Guatemala en 1882 y 1883). La atención más reciente se debe al gran movimiento poblacional, producto del éxodo guatemalteco a tierras mexicanas, de 1981 a 1983.

¹⁷ El concepto de "grupo étnico", ha sido motivo de grandes y prolongados debates durante décadas (Stavnhagen; 1990a, 1990b, 1984, 1982, 1980 y 1969; Díaz-Polanco; 1991, 1985), sin que a la fecha exista una definición clara de validez general, o una delimitación específica que evite confundir el término "étnico" con "indígena" y "etnicidad". Para la presente investigación concebimos el término "étnico" en su acepción general de grupalidad diferenciada, lo que nos llevaría a anexar un calificativo de "indígena" cuando nos referimos a una etnia específica, o "mestiza" cuando hablamos de otra. Sin embargo, para evitar la constante reiteración de "etnia indígena" y "etnia mestiza" sólo diremos etnia al referirnos a las comunidades indígenas, y mestizos (o ladinos) al referirnos a la "mayor etnia" nacional.

1. Los linderos nacionales.

Al referirnos a la frontera sur de México surge inmediatamente la idea de límites, y en consecuencia la contraparte con la frontera norte de la nación. Después debemos imaginar un espacio físico, un territorio delimitado por esas dos fronteras y, posteriormente, un estado que organiza y define tanto límites nacionales como relaciones sociales.¹⁸ Es decir, la noción de fronteras nos remite a la expresión jurídica de la formación de un Estado-nación que ejerce su soberanía hacia el exterior, a la vez que genera la dominación y el consenso en su interior.

Sin embargo, deberán darse otras características importantes para que la categoría jurídica logre materializarse: el hecho de que la población se reconozca como perteneciente a ese estado nacional, y que dicho reconocimiento se sustente en contenidos históricos y sociales.¹⁹

Las fronteras carecerían de sentido si no existiera esa conciencia social, si la población no compartiera su historia o si el territorio no se encontrara ocupado. En suma, las fronteras cobran vida si --además de las delimitaciones jurídicas-- se establecen diferencias sociales, culturales, económicas e históricas.²⁰

¹⁸ Pensemos en la definición que, desde la perspectiva antropológica, propone Benedict Anderson, cuando afirma que "La nación es una comunidad política imaginada; e imaginada como inherentemente limitada y soberana [...] Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña nunca podrán reconocer a la mayoría de sus connacionales, ni se toparán con ellos ni escucharán de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión" (Anderson; 1991: 5-9).

¹⁹ Hay que advertir que los procesos de constitución de los estados nacionales en América Latina fueron diferentes al modelo europeo, aun cuando compartieron la experiencia de la herencia colonial. La singularidad del estado mexicano consiste en que su frontera norte denota la clara línea divisoria entre el mundo moderno, industrial, altamente desarrollado y de abierto interés expansionista; en la frontera sur, en cambio, esa línea aparece como espacio "absurdo" de convergencias interétnicas e interculturales, donde los pueblos de origen maya tienen similitudes lingüísticas, económicas y sociales, independientemente de haber sido subdivididos políticamente por la línea internacional de México con Guatemala.

²⁰ A ello hay que agregar que "...la nación se nos presenta no sólo como un tipo de sociedad política analizable en términos de cierta racionalidad jurídica y de cierta lógica de organización y de legitimación del poder, sino también y sobre todo como una comunidad *sui generis* rebelde a toda conceptualización racional, como una persona colectiva transhistórica, cuya sustancia está constituida por mitos (fundadores o disgregadores), por gestas y por una profusión de símbolos" (Giménez; 1993:14).

Otra vertiente interesante del concepto de frontera, tiene sus antecedentes en la historiografía norteamericana a partir de la tesis de Frederick Jackson Turner, expuesta en 1893, y analizada por Fábregas (1985,1988). Posteriormente se extiende a las ciencias sociales, adquiriendo distintos significados:

- i) tierra vacía, como frontera de asentamientos en una línea móvil que tiende a la expansión;
- ii) línea rígida, que responde al criterio colonialista europeo de separación nacional; y
- iii) espacio de convergencias, como respuesta latinoamericana a la expansión colonialista.²¹

Esta última concepción nos permite reflexionar no sólo sobre la relación hombre-medio, sino también en las alteraciones que resultan de las acciones de los sujetos sobre el espacio. Es decir, la recurrencia de los procesos sociales en los contextos geográficos.²²

También el historiador Ray Allen Billington (1963, en Fábregas, 1985) tiene una propuesta: distinguir a la frontera como el espacio geográfico adyacente a las porciones despobladas del continente (el supuesto occidental en las fronteras étnicas), en las cuales las relaciones hombre-tierra son tan estrechas que resultan suficientes para no recurrir a la ayuda externa; y por otra parte

²¹ Esta concepción remite a la idea norteamericana de expansión sobre la tierra de nadie, donde "el mundo es un inacabable Oeste que debe ser conquistado" (Fábregas; 1988:9).

²² Braudel (1991, 1989) expone con excelente precisión la interacción hombre-medio, en la cual dice que el medio condiciona las acciones humanas pero no las determina, y donde el hombre logra profundas transformaciones a pesar de los obstáculos geográficos o gracias a ellos. Por su parte, Le Goff entiende el espacio como el lugar de encuentro entre hombre biológico y social "el espacio es objeto eminentemente cultural...impregnado por ideologías y valores" (Le Goff; 1986:42).

quedaría aquella frontera que alteró a individuos e instituciones tanto como su contacto con el medio ambiente.²³

En cuanto a la relación proceso social-territorio, en la definición de las fronteras, parece que hay común acuerdo. Owen Lattimore (1956, en Fábregas, 1985) considera que la frontera aparece cuando una comunidad toma un territorio, posteriormente se transforma por el desarrollo de esa comunidad o por la disputa con otra. De esta concepción se desprende que la constante es el crecimiento o expansión de la comunidad, mientras que la variable la constituye la transformación de la frontera.

Al reflexionar de esta manera, podemos suponer que la conciencia de pertenencia a un grupo étnico o a una sociedad es la premisa del reclamo al derecho de la ocupación territorial. Así, no habría conflicto si la frontera implicara un proceso bilateral con una relación biunívoca entre población y territorio y, naturalmente, de mutuo reconocimiento. Sin embargo esas relaciones no son tan armónicas, puesto que las fronteras pueden ser --además de políticas-- culturales, y existir al interior de un mismo territorio definido formalmente como "étnico" (la mexicanidad, por ejemplo). De igual forma, pueden darse diversas tecnologías productivas que no coincidan con las diferencias étnicas y lingüísticas dentro de un mismo territorio político.

Los distintos planteamientos hasta aquí indicados muestran como constante la asociación de los procesos de expansión poblacional y la formación de fronteras. El hecho ineludible es que no

²³ Desde la visión norteamericana esta concepción resalta los factores del espacio físico y el proceso social que conforman las fronteras. Sin embargo percibimos una "frialdad anglosajona" que puede resolverse con un tercer factor: el **espacio simbólico** que, para nuestro estudio, resulta fundamental en los territorios étnicos mayas.

existe una sólo concepción de frontera o que, en determinadas culturas, simplemente no existe tal concepto.

Pero lo que sí existe, como fenómeno real en toda organización social, es una relación estrecha entre "pueblos" y "territorios". Y es esta relación básica la que reconoce la propia Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, la figura jurídica exige que los pueblos tengan un gobierno y un estado, y de ahí es fácil pasar a exigir que a cada nacionalidad corresponda un Estado-nación.

El modelo Estado-nación sería perfecto si a un número determinado de naciones correspondiera igual número de estados, pero no es así. Rodolfo Stavenhagen declaró recientemente a la prensa que la ONU reconoce la existencia de 200 "pueblos" o estados nacionales, sin embargo, existen de

[...] 8 mil a 10 mil naciones o pueblos con características étnicas propias. Es decir, hay contradicciones entre el número de estados reconocidos por el derecho internacional y el número de pueblos, naciones o nacionalidades con identidades culturales propias que reclaman algún tipo de reconocimiento, y es precisamente esa contradicción la que ha llevado a tantos conflictos en el mundo.²⁴

Es evidente la confusión entre forma y contenido en la delimitación política de los espacios nacionales. Hasta hace pocos años, parecía resuelto el problema de los estados multinacionales, pues se suponía que la coexistencia pacífica de las nacionalidades brindaba un contenido armónico a la forma estatal. Hoy día esa apreciación está desembocando en terribles guerras intestinas. Se

²⁴ Agrega además el doctor Stavenhagen que "podrían frenar la declaración universal de derechos indios de la ONU", porque no agrada a muchos Estados-Nación el reconocimiento de múltiples nacionalidades. (*La Jornada*, 20.04.94. p. 7).

hace necesario volver a poner en la escena de la discusión la vieja polémica de la "cuestión nacional".

Uno de los textos clásicos acerca de la cuestión nacional y las nacionalidades es el de Otto Bauer (1979).²⁵ Con este autor, los conceptos de "comunidad de carácter" y "comunidad de destino" pueden ayudar a entender las relaciones entre origen natural y social de los conflictos presentes.²⁶

Por eso mismo, no sería posible explicarse la cuestión étnica sin antes comprender las relaciones que producen la formación de los estados nacionales y la convivencia con distintas nacionalidades en un mismo territorio. Es decir, uno de los principios deberá ser el de tratar de comprender la respuesta de los grupos étnicos en relación con las políticas de integración nacionales.

Al respecto, entre las propuestas teóricas clásicas se encuentra la de Anthony D. Smith (1981), quien señala la recurrencia de los movimientos étnicos en relación directa con el territorio. Aunque Smith se refiere al tránsito entre los "tiempos pre-modernos" y "modernos" (siglo XIX), al proponer seis estrategias de incorporación de los grupos étnicos a las políticas estatales (aislacionismo, acomodación, comunismo, autonomía, separatismo e irredentismo), la constante es la lucha por el territorio. Cualquier estrategia de resistencia (o incorporación negociada) pasa por

²⁵ El libro de Otto Bauer responde a esa característica del austromarxismo, de reexaminar los problemas de la realidad, y fue desde su presentación en 1907 un aporte "al marxismo como una sociología capaz de explicar la variedad de los procesos moleculares a los que daba lugar el desarrollo desigual de la formación social capitalista" (Bauer; 1979:xiii).

²⁶ En especial, el postulado metodológico de la *comunidad de carácter* (modo de pensar, sentir o responder de forma similar a estímulos externos), y sus conceptos: la nación como *comunidad de carácter relativa* (puede haber concordancia en épocas, individuos, profesiones), o como *comunidad natural y comunidad cultural* (esencia nacional) y su concepto de *nación*: "es una comunidad de carácter que nace de una comunidad de destino [pero...] comunidad de destino no significa sometimiento a un mismo destino, sino vivencia común del mismo destino, en permanente comunicación y continua interacción recíproca" (Bauer; 1979:121).

pensar el territorio, afirma Smith. Ya sea una lucha por espacios físicos concretos, ya sea por territorios imaginados o míticos, el concepto de "renacimiento étnico" usado por Smith implica una relación directa, indisoluble e irrenunciable del hombre con la naturaleza. Igualmente, asienta este autor que el renacimiento étnico va desde un *solipsismo defensivo*, que intercambia posturas activistas o agresivas, hasta un cierto dinamismo y pluralismo en la configuración de la autoimagen étnica. De esta manera, las comunidades han hecho un gran esfuerzo en la creación de sus nuevas identidades, las cuales pueden imponerse al resto del mundo. Al adoptar una mayor conciencia de autoafirmación y una estrategia activista, se produce una movilización popular que contribuirá al renacimiento étnico.

Es por ello que al referirnos a los espacios (territoriales, simbólicos, culturales, sociales) étnicos, debemos tener la capacidad de abstraernos de las formas mecánicas y unidimensionales del espacio, propias del cálculo mercantil de la civilización occidental. Nuestra tarea consiste en definir cómo un espacio físico se va estructurando a partir de la convergencia intercultural de los grupos étnicos, y cómo, en determinadas condiciones históricas, se van relacionando los procesos sociales que generan la situación de frontera.²⁷

En concordancia, la noción de espacio social nos remite inmediatamente a las de tiempo e intensidad. Más aún cuando nos referiremos a los espacios culturales, en los cuales las fronteras étnicas pueden no corresponder con las fronteras nacionales, y donde el tiempo social nacional puede no corresponder con los ciclos e interciclos temporales de la cultura maya. Es entonces que el

²⁷ Sobre la historia de la formación de la frontera sur y los orígenes del poblamiento fronterizo, véase Fábregas *et al.* (1985), Fábregas A. y C. Román (1988), y De Vos J. (1988).

concepto de intensidad del tiempo social adquiere mayor importancia. Especialmente en Chiapas, y principalmente ahora, por cuanto las características del horizonte histórico del México moderno se concentran hoy --y pasa por-- los tiempos culturales de las etnias mayas. Es decir, los asuntos políticos de la democracia mexicana, la política social y la política económica están permeadas con la posibilidad de la guerra.

Por su parte, el interés de los científicos sociales con esa región ha recobrado nuevos bríos en fechas recientes.²⁸ Y los estudios hasta ahora realizados en referencia a la especificidad de los pueblos asentados en la línea fronteriza, tratan de aspectos sobre arqueología, etnohistoria e historia.²⁹ En cuanto a la investigación en Los Altos de Chiapas, la producción científica cubre también estudios abundantes sobre etnología y antropología social.

Así pues, pensando en el interés que ha despertado actualmente esa zona, es importante incorporar una reflexión que considere el carácter de *continuum* intercultural maya, el cual se extiende en vastas regiones tanto del sureste mexicano como del noroeste guatemalteco (sin tomar muy estrictamente en cuenta las divisiones políticas de los actuales estados nacionales, salvo en casos extremos como la guerra), brindando una visión tanto del tiempo como del espacio y de la

²⁸ El CIESAS-Sureste inicia un programa de investigación sobre la frontera sur en 1983, siendo su primer resultado el trabajo de Fábregas Andrés, J. Pohlens, M. Baez y G. Macías, La formación histórica de la frontera sur. Ediciones de la Casa Chata No. 124, México, 1985.

²⁹ Juan Pohlens (1990:73), nos dice que los estudios sobre frontera habían quedado circunscritos a la investigación histórica: Manuel Larráinzar, 1875, Chiapas y Guatemala con motivo de la cuestión de límites entre México y Guatemala; Matías Romero, 1877, Bosquejo histórico de la agregación a México de Chiapas y el Soconusco; Luis G. Zorrilla, 1948, Relaciones de México con la República de Centroamérica y con Guatemala; César Sepúlveda, 1958, Historia y problemas de los límites de México. II La Frontera Sur; Daniel Cosío Villegas, Historia moderna de México; y Jorge Luján Muñoz, 1977, Independencia y anexión de Centroamérica a México.

intensidad de las relaciones sociales.³⁰ Esta puede ser la importancia de la frontera sur, en cuanto a nuestra nacionalidad, pero también habría que tomar muy en serio la innegable identificación histórica y cultural de México --y Chiapas-- con Centroamérica.³¹

Desde luego, al estudiar la frontera sur como fenómeno relacional, notamos cómo se produce la gestación incesante de la vida indígena en su entorno geográfico, y que define una secuencia caracterizada por un desplazamiento de los sujetos étnicos en un radio de acción determinado, pero además racionalizado a partir de las opciones y decisiones que han dado lugar a la persistencia de las comunidades indígenas de la región.³² Estas características pueden ayudar a la delimitación regional si las analizamos desde las perspectivas siguientes:

i) El espacio de las interacciones étnicas. En estos espacios étnicos se entrecruzan ciclos antiguos y recientes, al igual que tiempos cortos y largos. De esta manera los límites internacionales pierden sentido, pues los territorios indígenas no reconocían esas delimitaciones formales y --en términos de sus vinculaciones familiares y culturales, entre comunidades mexicanas y aldeas guatemaltecas-- hoy día tampoco los siguen respetando.

³⁰ Sin olvidar, naturalmente, que la intensidad del tiempo social conserva fuerte asociación con la capacidad de *optar* de los sujetos, y ésta a su vez tiene que ver con las representaciones. Así, la memoria y la subjetividad constituyen construcciones culturales, productos simbólicos complejos en los que el individuo crea y recrea su pasado de modo procesual y dinámico (Cano G. y R. Verna; 1991).

³¹ Se trata de comprender para explicar, como lo indica Bloch: "Comprender no es una actitud pasiva. Para elaborar una ciencia siempre se necesitarán dos cosas: una materia y un hombre. La realidad humana, como la del mundo físico, es enorme y abigarrada" (1952:112).

³² Además, es importante observar el crecimiento poblacional de los 16 municipios chiapanecos en la frontera México-Guatemala (más adelante presento un cuadro en el que se aprecia la duplicación de la población entre 1980 y 1990). A nivel nacional, L.M. Valdéz señala que "Mientras que la población total de México se duplicará cada 55 años, la población que habla lenguas indígenas lo hará cada 18..." (Valdéz; 1989:126).

Consecuentemente, la región fronteriza cobra sentido y se materializa sólo en momentos de conflictos políticos-militares. Para los aldeanos indígenas guatemaltecos significa, entonces, luchar por la sobrevivencia huyendo al territorio mexicano, pero éste no es más que otro espacio común a sus ancestrales movimientos interculturales. Para los mexicanos no se requiere este constreñimiento, pues su relación con las aldeas guatemaltecas no es más que la extensión de su propio espacio cultural, en las relaciones sociales de comercio y amistad ancestralmente constituidas.

ii) La intensidad de las relaciones inter-étnicas. Ésta es entendida en términos de una comunicación directa (cara a cara), fluida y enriquecida cotidianamente, ya sea en las formas componentes de la organización comunitaria, como las cooperativas formadas con pequeños grupos de mujeres o de jóvenes; ya sea constituida a partir de los dirigentes formales e informales (como los consejos de ancianos), o las instancias más plurales y abiertas (como la organización de la Asamblea General en las ineludibles "juntas" mensuales de las comunidades).

En todas las acciones colectivas de los grupos étnicos, un elemento de gran importancia en la toma de decisiones es, precisamente, la capacidad de los pueblos indígenas por elegir en el área de actuación la consistencia de sus actos (aunque no sean percibidos a los ojos extraños). Es decir, los criterios de **selección** y la capacidad de **optar** son para los indígenas la decisión que dota de posibilidad política (en términos de **politización subjetiva**) en la **direccionalidad histórica** de las comunidades. En esas circunstancias las acciones étnicas adquieren el *status* social privilegiado por

excelencia, cuando en la agenda étnica se trata de la estrategia de sobrevivencia cultural. Es decir, la seguridad de seguir siendo ellos mismos.³³

Entendida de esa manera, estos pueblos han optado por la permanencia en sus ancestrales espacios culturales, pero también por la construcción de una realidad social que no es únicamente reminiscencia del pasado ni sólo disolución del presente, sino producto de la relación de ambos. Los cambios históricos en esa región pueden mostrarnos la capacidad de recurrencia a las experiencias culturales pasadas, a la vez que la imaginación indígena por construir un proyecto futuro.³⁴ En suma, no podríamos comprender esa región sin tomar en cuenta las dimensiones del tiempo social y la intensidad cultural que viven los pueblos indígenas de la frontera sur de México. Pero, igualmente, cuando hablamos de grupos étnicos, la vinculación de los hombres al espacio concreto se relaciona con la memoria colectiva del territorio, con la conciencia histórica de los pueblos y con la identidad étnica.³⁵

³³ El criterio germinal es establecer la diferenciación del "nosotros" frente a "los otros", pues al hacerlo es posible definir las similitudes o diferencias de "nuestra comunidad" (o comunidad de carácter según Bauer, 1979). En Tziscaco la percepción de la "mexicanidad" está viva (vibrando), además de las diferencias étnicas tanto al interior de la nación mexicana como el exterior guatemalteco. En general, las familias mexicanas son consideradas en una situación más "alta" que las familias migrantes (diferenciación nacional), posteriormente entre los grupos indígenas destacan los tzotziles por su inserción en la producción de café y ganado vacuno (diferenciación económica). En la estructura económica regional primero aparecen los mexicanos todos, luego los tzotziles, después cualquier grupo étnico mexicano, y finalmente los refugiados.

³⁴ Pero un proyecto que se construye a saltos y continuidades, con diferencias internas y externas, con autopercepciones y heteropercepciones. Existen, al menos, dos argumentos: primero, porque "La relación dialéctica entre pasado y futuro, hecha a la vez de continuidad y de ruptura, de cohesión y de lucha, es la trama misma de la historia" (Chesneaux; 1981:23) y, segundo, porque "El mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente es también ser percibido, y percibido como distinto" (Bourdieu; 1982:477).

³⁵ No sería posible comprender la identidad étnica-regional "sino a condición de superar la oposición [...] entre la representación y la realidad, y a condición de incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente, la lucha de las representaciones, en el sentido de imágenes mentales, pero también en el sentido de manifestaciones sociales destinadas a manipular las imágenes mentales..." (Bourdieu; 1982:475).

De tal forma que --al referirnos a la frontera sur-- se hace necesario caracterizar las especificidades que permitan diferenciar e identificar esa región frente a otras con una historia y cultura particular, diferenciación e identificación que se encuentra vinculada en el desarrollo general de la nación mexicana. Y si habláramos con mayor rigor, podríamos afirmar que los pueblos y sus actuales formas culturales (en ese vasto espacio de los cinco estados mexicanos y los países de todo el istmo centroamericano, hasta Costa Rica) son el producto contradictorio de las convergencias de los estados nacionales sobre los territorios indios, donde los mayas no son grupos étnicos minoritarios y aislados, sino la principal fuerza demográfica que abarca una gran nación partida por múltiples estados modernos.

Siguiendo este orden de reflexión, no es extraño que podamos encontrar fuertes diferencias al interior del territorio nacional que delimitan las fronteras de nuestro país, pues en ese amplísimo espacio de los dos "bordes" de la República Mexicana, se mueven múltiples y variados pueblos, culturas y nacionalidades étnicas.³⁶

Pero, ¿cómo se estructura el espacio regional en la frontera sur?, ¿cuáles son los antecedentes que configuran el espacio físico en la frontera?, ¿cómo lo utilizan los grupos étnicos en la reconstrucción de sus identidades? y ¿qué clase de proceso social hace que surja con tal violencia e intensidad la diferenciación?

2. Espacios fronterizos: el sureste mexicano.

³⁶ Entre los criterios con mayor consenso para una definición general de la "nación", sobresalen: comunidad de lengua y cultura, territorio y vida económica común, historia común o memoria colectiva, y voluntad para vivir y formar juntos un gobierno (Stavenhagen; 1984).

El sureste de México abarca un amplio territorio compuesto por cinco estados de la Federación: Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Yucatán. El estado de Chiapas cuenta con 16 municipios que colindan con Guatemala; Tabasco con dos, al igual que Campeche; Quintana Roo sólo tiene uno que colinda con Belice y Yucatán no es directamente fronterizo.

Esa histórica y rica región, con precipitación pluvial de 3,000 mm anuales, es geográficamente una de las más heterogéneas del país, oscila desde alturas cercanas a los 4,000 metros (en los Altos de Chiapas) hasta las playas de las franjas costeras, la inmensidad de las sabanas y la profundidad de la selva. Esta última se define por su abundante follaje, sus montes altos perennifolios, sus gigantescos pinabetos y ricas variedades de maderas preciosas.³⁷

Si ante propios y extraños, llama poderosamente la atención la riqueza y complejidad de la naturaleza, ¿qué podemos esperar de los sujetos sociales que la hacen posible? En esta perspectiva, la diversidad es aún más sorprendente: junto al desarrollo de la sociedad moderna (escasas ciudades medias que no pasan de 350 mil habitantes) proliferan pueblos descendientes de la cultura maya, con ricas tradiciones culturales, alimenticias y arquitectónicas, agrícolas y pecuarias, y formas de originales de organización comunitaria, costumbres y lenguas propias.³⁸

De esas cinco entidades federativas que conforman la frontera sur, Chiapas es la región fronteriza por excelencia. Sus antecedentes nos muestran que formó parte de un extenso territorio

³⁷ Mil ciento treinta y ocho kilómetros constituyen la frontera sur de México: 962 corresponden a la frontera con Guatemala y 176 a la de Belice (S.R.H., 1976). Además, el estado de Chiapas es una de las principales cuencas hidrológicas del país: cuenta con 74,000 kilómetros de mar patrimonial, 50 ríos en la vertiente del Golfo y 74 afluentes en la vertiente del Pacífico, más dos grandes ríos, el Grijalva y el Usumacinta, además de lagos, lagunas y embalses (Paniagua; 1983).

³⁸ Como lo ha señalado en varias ocasiones el antropólogo A. Fábregas: "No es exagerado afirmar que en este amplio territorio vive la gran mayoría del México indio, con todo su vigor cultural y sus añejos problemas" (Fábregas et al.; 1985:8).

dominado por la cultura maya, aunque éstos no fueron sus únicos ocupantes. Esa interesante situación, de convivencia intercultural, podría ser un gratificante muestrario sociológico e histórico para el estudio comprensivo de la existencia de "fronteras armónicas", previas a la expansión europea.³⁹

Es con la formación de los estados nacionales, como consecuencia del desmembramiento de los sistemas dinásticos, que se muestra con mayor claridad el "problema étnico", pues se sientan así las premisas a las cuales estará vinculado al desarrollo del Estado-nación.

A la nueva forma de administración política central tenían que responder las colonias. Entonces no resulta extraño que durante el transcurso del siglo XIX se vayan copiando y constituyendo en América Latina nuevos estados nacionales, los cuales conciben como modelo la existencia de un pueblo "homogéneo", con su correspondiente estado nacional. A partir de entonces la máxima pretensión libertaria tendrá como premisa que cada estado construya su nación, a la vez que se abroge la responsabilidad de defenderla como independiente. Es decir, los estados nacionales son pensados como unidades políticas sin diferenciaciones internas, al grado de concebir como "natural" el hecho de que sean las élites quienes se aboquen a construir sus naciones. La intención de clase social consiste en generar un proceso constructivo, al cual las élites tienen la "misión histórica" de crear una nación, que garantice el poder del Estado, y con él su hegemonía.⁴⁰

³⁹ Andrés Fábregas y C. Román (1988) indican que los mayas se extendían hasta el golfo de Fonseca, en la región suroeste de los lagos de Nicaragua, y hasta el actual Golfo de Nicoya en Costa Rica.

⁴⁰ Stavenhagen sostiene que "[...] en la mayoría de los países contemporáneos primero se establecieron los estados y sólo después se han ido constituyendo las naciones correspondientes, con base a las diversas etnias que habitaban en los respectivos territorios." (Stavenhagen; 1992:55).

Pero las contradicciones socioétnicas no pueden permanecer enterradas por mucho tiempo, y los racismos que traen aparejadas tanto como las irreconciliables relaciones de clase estallan más fuerte cuanto más se pretendan ocultar. Así, junto con la formación de los estados nacionales aparecerán los problemas étnicos. No es posible comprender la cuestión étnica al margen de los estados modernos, es decir, el uno es la premisa de la existencia de la otra. Por eso mismo notamos que, al enquistarse férreamente en América latina esa concepción europea, van surgiendo verdaderas "calcas" que generan las presiones de expansión de los mercados capitalistas y la urgente emergencia de los grupos de poder regional.

En ese devenir histórico, durante casi 300 años --de 1531 a 1821-- Chiapas constituyó el extremo norte de la Capitanía General de Guatemala, colindando con provincias gobernadas desde México. Es a partir de 1824 que se anexa a la República Mexicana y pasa a formar parte de la Federación, constituyendo el estado más sureño de todo el país.⁴¹

De esa forma, Chiapas ha estado durante más de cuatro siglos en los extremos de los reinos y países que la han gobernado, lo que le ha significado vivir aislada de --y subordinada a-- los poderes centrales. En resumen, no sólo padece el olvido de la lejanía y los "beneficios" de la modernización sino que tiene que pagarlos tanto con sus materias primas como con el rezago social y tecnológico, alimentando en su seno vetustas y graves contradicciones sociales.

Con esos problemas de origen, se fueron creando las condiciones propicias que a la postre darían lugar a la consolidación de los grupos oligárquicos, de finqueros y monteros, en toda la zona

⁴¹ Jan De Vos (1991) interpreta este aislamiento como la causa de "una incontenible tendencia a la autonomía", que prevaleció en Chiapas durante los últimos años del siglo XVIII.

que hoy se conoce como regiones Fronteriza, Sierra y Selva de Chiapas (pero también otro tanto sucede en el resto de la entidad federativa) . Aquí bien podemos marcar otra fase de la frontera: la que tiene que ver con la instalación de las fincas cafetaleras durante la segunda mitad del siglo XIX, y con las monterías en su versión tradicional, hasta 1949 (J.De Vos, 1988a).⁴²

Pero el desarrollo de la historia oficial, en materia de delimitación nacional, marca como punto de partida el año de 1882, en que México y Guatemala firman un tratado de límites. Al siguiente año, el 15 de diciembre de 1883 el gobierno de Porfirio Díaz decretará la Ley de Colonización de los Terrenos Nacionales.⁴³ A partir de esta época, el movimiento poblacional de la frontera es muy significativo, pues estará asociado con la expansión de las plantaciones cafetaleras y con el auge de las monterías. En esas circunstancias, la región fronteriza recibe población de los Altos de Chiapas y de las aldeas guatemaltecas (del Occidente y de los Altos Cuchumatanes).

El penúltimo periodo de reafirmación de la frontera corresponde a la Reforma Agraria del gobierno de Lázaro Cárdenas, cuyas políticas tendieron a fijar a la población en la línea fronteriza, liberar a la fuerza de trabajo baldía y mediar las relaciones de poder local de los finqueros (De Vos 1988a, 1988b). También en ese lapso se crearon la Liga de Comunidades Agrarias, diversas organizaciones obreras en las fincas cafetaleras y sindicatos de trabajadores indígenas. Con estos

⁴² "Las monterías" eran campamentos de decenas de hombres intrépidos, que penetraban a la Selva Lacandona en el siglo pasado con la finalidad de tumar árboles gigantes (cedros y caobas), haciendo grandes trozas que luego amontonaban en las márgenes de los ríos Jataté y Usumacinta para lanzarlas en épocas de lluvia, cuando los broncos ríos podían arrastrarlas hasta Tabasco (J. de Vos; 1988a, 1988b).

⁴³ Este proceso haría posible la nacionalización de los indígenas chuj que habían migrado hacia tierras mexicanas, provenientes de Guatemala. Para los chuj esto no fue más que un movimiento dentro de su propia área cultural; en cambio, para el gobierno de México significaba definir los linderos nacionales. El hecho significativo, sin embargo, consistió en una doble aplicación de la política nacional: transformación de las tierras indias en propiedad privada y la conversión de los indios guatemaltecos en ciudadanos mexicanos. En ambos casos se abstraía la condición cultural de los grupos indígenas y la de propietarios de tierras comunales (C.Burguete; 1989:41-43).

procesos se incrementaron las migraciones internas y se abrió la frontera agrícola al interior de la Selva Lacandona.

Aun así, la franja fronteriza chiapaneca (a la altura del Vértice de Santiago) permaneció relativamente incomunicada, y los viejos pueblos de Tzisco (mexicano) y El Quetzal (guatemalteco) continuaron siendo comunidades hermanas, pese a estar separados por la línea internacional y aislados de sus gobiernos respectivos. Esta convivencia fue violentada por las políticas guatemaltecas de "tierra arrasada", que se habían expresado desde los años sesenta, pero que se muestran crudamente durante los gobiernos golpistas de Romeo Lucas García y del general Efraín Ríos Montt, a principios de los años ochenta.⁴⁴

Entre otras muchas dificultades que motivaron el éxodo guatemalteco, y que obstaculizan el retorno de los refugiados a Guatemala, están:

- i) El problema de los llamados "nuevos polos de desarrollo" que impulsan la construcción de más "aldeas modelo" bajo el control del ejército.
- ii) Las patrullas civiles obligatorias.
- iii) El servicio militar forzado.
- iv) Las masacres, represión y desaparición de miles de personas.
- v) El desempleo.
- vi) La transferencia de valores **rural-urbano** y la superexplotación del trabajo campesino.

⁴⁴ "Durante la última década los municipios fronterizos de Chiapas han observado la llegada de miles de refugiados guatemaltecos [...] Aunque no existe una estadística exacta, para enero de 1983 las estimaciones del número de refugiados oscilaba entre 35,000 y 100,000" (Fábregas A. y C. Román 1988:30).

vii) La carestía de la vida.

Por otra parte, en México, el impacto que recibió esta porción de la frontera trata de ese período, y data de los últimas dos décadas. El clímax en la región se alcanzó (como lo señalamos en los acontecimientos que abren la compuerta de esta nueva etapa conflictiva) el ocho de junio de 1982 con el éxodo guatemalteco, sin embargo, los refugiados aún están presentes en el sureste mexicano, como testimonio de las vejaciones y violencias de que han sido objeto, pero también dando cuenta de que también a nosotros, los mexicanos, corresponde esta historia.⁴⁵

3. Espacios fronterizos: el noroeste guatemalteco.

Cuando pensamos en términos de fronteras --y la frontera sur en particular-- no podemos sino sentirnos confundidos. Esperaríamos observar que donde termina una nación y empieza otra hay diferencias objetivas de algún tipo. Pero cuando no las encontramos, lo que se nos ocurre de inmediato es preguntarnos ¿dónde está la diferencia? y ¿por qué poner una línea en donde no hay

⁴⁵ Sólo en el "Primer Paralelo Chiapas" se encuentran 77 campamentos de refugiados (7 de base y 70 subordinados) distribuidos en tres municipios:

BASE	CAMPAMENTOS SUBORDINADOS	MUNICIPIO
1) Maravillas Tenejapa	11	Margaritas
2) Nuevo Jerusalén	7	Margaritas
3) Nuevo Huixtán	8	Margaritas
4) Amparo Agua Tinta	13	Margaritas
5) Pinal del Río	13	Independencia
6) Cuauhtémoc	17	Trinitaria
7) La Gloria	1	Trinitaria
7 CAMPAMENTOS BASE	70 SUBORDINADOS	3 MUNICIPIOS.

distinciones consistentes?. Tal es la situación al adentrarnos a la convivencia profunda con la cultura chuj: no es posible distinguir a los pueblos indios de esa región (mexicanos y guatemaltecos) ni social ni culturalmente. A no ser por la línea que los divide y que les dota de una nacionalidad distinta, los chujes comparten sus mitos y sus costumbres, la memoria histórica y los valores culturales, sus recursos naturales y sus territorios simbólicos.

En cuanto al origen de los chujes, éste se ubica en la región de Los Cuchumatanes, situado en el norte de Guatemala. Actualmente comprende los Departamentos de Huehuetenango y El Quiché, siendo San Mateo Ixtatán y Barillas los municipios mas significativos registrados por la Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA), entre México y Guatemala.

El pueblo de Tzisco se encuentra situado a corta distancia del Vértice de Santiago, en el ángulo que forma la "Segunda Línea Geodésica" y el "Primer Paralelo Chiapas".⁴⁶

Esta vasta región es la cuna de chujes y k'anjobales. Según Lovell (1980:70), existen más de 140 sitios arqueológicos, los cuales muestran la existencia de vida humana desde hace dos mil años. Es de suponerse que los poblados coloniales como San Mateo Ixtatán y San Pedro Solomá están contruídos sobre ellos.⁴⁷

El sitio arqueológico de mayor importancia en la zona noroeste corresponde a Zaculeu, la capital del señorío mam. Sin duda, fue un centro de poder que influyó sobre los grupos chuj y k'anjobal, hasta antes de la llegada de los españoles.

⁴⁶ Véanse mapas anexos.

⁴⁷ La antropóloga Rosalva Aída Herández Castillo ha venido trabajando esta zona desde la década de los ochenta; una selección de textos interesados en el tema puede encontrarse en su obra (1989, 1993).

Sin embargo, es durante la conquista que se redefinen los territorios chujes y sus pobladores se convierten a partir de entonces en "indios geográficamente móviles". El conquistador Gonzalo de Alvarado exigiría, a partir de la Cédula Real de 1540, concentrar los "grupos indios dispersos" mediante Reducciones. Por su parte, los chujes emigraban hacia las montañas, hacia las "tierras sin dueño", para evitar tanto el pago de los tributos como el constreñimiento político. Esos intentos de "reducción" dieron lugar a que:

Para 1548, 84 encomenderos se repartían la población activa del reino de Guatemala. Juan Espinar fue el primer encomendero en llegar a la zona de Huehuetenango, con 500 indígenas tributarios.⁴⁸

Durante el período de 1549 a 1560, fueron afianzándose los señoríos en los municipios de San Pedro Zulumá, San Juan Ixcos, San Miguel Acatlán y San Mateo Ixtatán, hasta convertirse en encomiendas de la Corona.

Con el advenimiento del siglo XIX, y los movimientos independentistas de las colonias americanas, los criollos guatemaltecos proclaman su independencia sin considerar a los grupos indígenas, los cuales permanecieron al margen de los cambios sociales. La confusión era tal que surgían declaraciones contradictorias:

El 20 de septiembre de 1821, el Distrito de Huehuetenango proclama su independencia de España, cuando aún no tenía noticias de que se había proclamado en la capital del reino, y que permanecerían unidos a Guatemala, siempre que ésta abrazara el partido de la Independencia.

El 7 de diciembre de 1821, las autoridades de Huehuetenango informaron que ese Distrito se había anexado a México. Durante 1822, la región estuvo ocupada por tropas mexicanas del Imperio de Iturbide, dirigidas por el general Vicente Filisola...⁴⁹

⁴⁸ Hernández Castillo Rosalva Aída (1989:137).

⁴⁹ Ibid. p.138.

A partir de entonces pasaron 50 años de "tranquilidad", debido a la relativa autonomía en que vivieron los pueblos indígenas. Es durante la reforma liberal del gobierno guatemalteco de Justo Rufino Barrios, en 1871, cuando se generan condiciones de trabajo y expropiación de las tierras comunales indígenas, las que provocarían la migración de los chujes a territorio mexicano.

En efecto, Rufino Barrios se propuso crear la propiedad privada. Una vez expropiados los bienes de la Iglesia se prosiguió con los territorios indios. El mecanismo consistía en registrar oficialmente las tierras y extender los respectivos títulos de propiedad a quienes se constituyeran en sujetos de ese derecho, lo cual excluía a los pueblos indios, además de "fijar" a los trabajadores con las fincas cafetaleras (muy semejante a la Ley Lerdo de 1862, en México). Como era de esperarse, los chujes y k'anjobales no sólo no acudieron al "registro" de sus tierras en "propiedad" sino que se vieron impelidos a abandonarlas.⁵⁰

4. Colonización de la frontera mexicana: nace Tzisco.

Es muy probable que los chujes y k'anjobales conocieran los territorios donde ahora se asienta Tzisco, debido a que eran excelentes cazadores y recolectores, por lo que recorrían extensas distancias. Actualmente no es difícil convencer a un chuj para salir de cacería, como tampoco es extraño encontrarse con algún k'anjobal tratando de hacerlo todavía con sus ancestrales cerbatanas.⁵¹

⁵⁰ Cruz Burguete (1989:112).

⁵¹ En esa zona abunda la caza menor: tepescuintles, liebres, censos (anda-solos), puerco-espines (cochis de monte) y varias clases de ciervos y aves comestibles.

En esas circunstancias, los chujes incursionaron en varias ocasiones las inmediaciones de las lagunas, antes de su instalación definitiva en las últimas décadas del siglo pasado. Según se daban las presiones del gobierno liberal y de los finqueros, los chujes iban avanzando en las tierras que consideraban vírgenes, además de que ofrecían condiciones óptimas para la agricultura y contaban con abundancia de agua. De esta forma, arribaron (sin saberlo) a territorio mexicano las primeras diez familias provenientes de la finca Chaculá, muy próxima a San Mateo Ixtatán, en el Departamento de Huehuetenango. Y así nació Tzisco. ⁵²

La tradición oral registra que las primeras incursiones a esas tierras eran con el fin de "probar suerte" hacia las "tierras sin dueño". Don Sebastián Tadeo Pérez, un anciano de 137 años (según él, sus familiares y su Cédula de Identidad de Guatemala) al referirse a esa época me decía: "...se llamaba Eleobardo Kantier, es extranjero, no lo paga nada, nosotros somos baldiano, nomás estamos pagando la baldía ¿ónde vamos hacer nuestro trabajo?, por eso nos venimos...". ⁵³

La llegada de los chujes a México, tiene que ver también con las bondades del gobierno mexicano en la época de finales del XIX. Si bien, por un lado, los chujes eran expropiados --y casi expulsados de sus tierras--, por el otro lado eran bien recibidos. En efecto, el general Porfirio Díaz estaba interesado en poblar la zona fronteriza de la nación mexicana

...dando así materialidad a los tratados suscritos entre Guatemala y México en 1882, y apoyados en la ley de fecha 15 de diciembre de 1883, referida a la colonización de los terrenos nacionales...

⁵² Los viejitos (refugiados guatemaltecos entre 1982 y 1987), dicen que Tzisco significa "pedo de zanate", un pájaro que anteriormente abundaba en la región; otros lo traducen como "pestilencia de la laguna", y otros mas lo definen como "puente truncado"; con referencia a un puente de piedra ubicado en el sector mas angosto de una pequeña laguna contigua a la de Tzisco, y que fué construido por los primeras familias fundadoras de la comunidad. (C. Burguete 1989:41,248).

⁵³ Ibid. p.41

Los documentos que amparaban a los nuevos mexicanos, fueron entregados a cada uno de los padres de familia que poblaron Tziscaco: la carta de ciudadanía expedida por la Secretaría de Relaciones Exteriores, con fecha 15 de marzo de 1889, y el título de propiedad expedido por la Secretaría de Fomento, con fechas entre septiembre y noviembre de 1896.⁵⁴

Una vez instalados los primeros pobladores, y ante las expectativas que ofrecía el gobierno mexicano, Tziscaco se convirtió en un foco atractivo de población guatemalteca migrante. De tal forma, entre los documentos que aún resguardan celosamente las autoridades ejidales se encuentra un plano que a la letra dice:

Estado de la colonia de Tziscaco:

Enero de 1889.- manifestación espontánea de los colonos para obtener ciudadanía mexicana: se les extiende la carta de naturalización.- Noviembre de 1895, se informa que se ha construido un edificio para oficinas, otro para escuela y 20 chozas para los colonos, que en los alrededores de los diez lotes ocupados por los fundadores existen muchas familias diseminadas las que piden que se les señale un lote...⁵⁵

Con la fundación de Tziscaco, los migrantes fueron regularizando sus peticiones de tierra y su situación ciudadana. Así, durante el período de 1889 a 1915, el desarrollo de la comunidad es rápido y pacífico. Sin embargo, ni el gobierno podía continuar con la dotación de tierras y la naturalización de guatemaltecos, ni las condiciones del país estaban como para poder conservar la tranquilidad social en la región:

Septiembre de 1915.- se da cuenta que se han abierto dos escuelas primarias y que existen 615 habitantes que dan las gracias al supremo gobierno por la apertura de esas escuelas. Marzo de 1918 que una partida de 66 bandoleros asaltó la colonia y se llevó cuanto elemento poseían los colonos.-Marzo de 1920 se informa que la gente de la colonia está muy desanimada porque aún no se les otorgan sus títulos de propiedad...⁵⁶

⁵⁴ Ibid. p.42

⁵⁵ Ibid. p.43.

⁵⁶ Ibid, p. 43.

Es a partir de las inconformidades surgidas en 1920, por la negativa del gobierno a seguir otorgando tierras, que se generan problemas en la comunidad. A la cancelación de otorgamiento de predios, se vino a agregar un conflicto interno: la familia de "los Mauricios" ejercía fuerte dominación sobre la población, lo cual hizo entrar en contradicción con la familia de los "los Marcos".⁵⁷ Estos últimos terminaron por emigrar hasta "El Sumidero" donde fundaron en 1940 una nueva colonia (actualmente llamada Cuauhtémoc).

La familia Mauricios de Guatemala son más mestizos, más color. En un pasado les decían a ellos ladinos, y así como yo negrito, como chile verde, pues les decían indios...fue cuando se dividieron y se fueron varias familias. Un señor muy inteligente, llamado Francisco Marcos, por inteligente no quería que lo dominaran los Mauricios de aquí, fue como un jefe que se llevó a su grupo... (Artemio.Gd.CO.16).⁵⁸

Así, abunda Mario (Tz.CO.43) afirmando que su papá venía de Guatemala, siendo Franciscos (por el apellido).

Están en las diez familias originarias. Los Jorges también vinieron de Guatemala, la mamá [de don Mario] también vinieron de Guatemala, ya ellos son nativos aquí en México, son legítimos, pero la mamá de ellos, el papá, vinieron de allá.

⁵⁷ Es común en la región encontrar nombres como apellidos. Así, Juan Jorge Mauricio equivaldría a decir: Juan hijo de Jorge, y Jorge hijo de Mauricio. Actualmente los nombres usados como apellidos ya no dan cuenta de esa relación, pues su uso corresponde a la nomenclatura oficial del derecho civil mexicano.

⁵⁸ Al citar un testimonio recogido en nuestras entrevistas se proporcionan cuatro datos: nombre del entrevistado (a), lugar de origen, religión y edad (Véanse Cuadros Resumen de Entrevistas, en el punto No. 3. "Esquema de operacionalización: conceptos y dimensiones", del Capítulo IV.

Después de esa ruptura, Tziscaco continuó su propio desarrollo: En 1946 contaba con 96 ejidatarios y 1,130 hectáreas de bosque, podían sembrar tanto como quisieran pues siempre se repartían en asamblea las porciones para la labranza, sin llegar a ocuparlas en su totalidad.

Sin embargo, el equilibrio inestable de la vida chuj sería roto en 1959, cuando el Gobierno Federal decretó la zona de las lagunas de Montebello como Parque Nacional. El decreto no sólo limitó a los ejidatarios el uso de sus bosques, sino que además pretendía desalojarlos de la zona para reubicarlos al interior de la selva, como lo hicieron posteriormente con otros ejidos en conflicto.

Por su parte, los *tziscaeros* mostraron reiteradamente sus títulos de propiedad firmados por el general Porfirio Díaz, se las arreglaron para hacer viajes a la Ciudad de México y se negaron rotundamente a la reubicación hasta lograr, el 15 de julio de 1966, la ampliación de tierras ejidales que cubrían el mismo espacio donde habían permanecido por más de cien años. Tziscaco (el centro poblacional) continúa en su sitio frente a la laguna que le vió nacer.⁵⁹

5. El objeto de estudio.

En el extremo occidental del "Primer Paralelo Chiapas" (CILA 1991), los chujes de la frontera sur de México con Guatemala, conforman pueblos indígenas chiapanecos que comparten el territorio actual con cakchikeles, kanjobales, jacaltecos, mames, tzotziles y mestizos.⁶⁰

⁵⁹ Actualmente cuenta con 2,036 hectáreas, incluyendo la reserva ecológica del parque ejidal "El Ocotal" y 86 hectáreas del centro de población, las cuales estuvieron en litigio en 1959 (C. Burguete 1989).

⁶⁰ La Comisión Nacional de Límites y Aguas se encarga del mantenimiento de los mojones que dividen las dos naciones. Una parte (la Segunda Línea Geodésica y la mitad del "Primer Paralelo Chiapas") está a cargo de México, y la otra parte (la restante mitad del Primer Paralelo hasta el Ixcán, en los límites con Belice) está a cargo de Guatemala. Además, la CILA ha construido

Las familias de la comunidad ejidal de Tzisco, descendientes de los primeros pobladores chujes en la región, tienden a diluirse socialmente asumiendo ciertos valores de la sociedad mestiza: han olvidado su lengua o, mejor dicho, han construido una versión castellana de su pensamiento lingüístico materno, derivándose un sincretismo interesante que mezcla ideas e imágenes indígenas con experiencias inmediatas del mundo occidental, dando como resultado una curiosa tonalidad y rapidez al hablar --además de mostrar cierta ingenuidad-- que en el castellano no es usual. También han cambiado (o ampliado hacia el mercado) su producción agropecuaria, y han reelaborado sus formas de empleo y consumo acorde con la sociedad nacional.⁶¹

Sin embargo, los chujes de Tzisco conservan su integración comunitaria y sus formas de organización social en el curso de la diversidad intercultural en la que viven. Los elementos de peso que constituyen en esta región la comunidad étnica, se organizan en torno a un territorio común (que trasciende límites internacionales), a los mitos de origen reproducidos e imaginados por la memoria colectiva (ajustándolos al presente sin negar el pasado), a una organización social sólida que utiliza las diferentes modalidades de la tenencia de la tierra (el ejido, la pequeña propiedad y la propiedad comunal) para agrupar los intereses y buscar la centralidad de cohesión comunitaria en

lujosas residencias de arquitectura moderna en ambos lados de la frontera con el fin de realizar reuniones y tomar acuerdos internacionales. En mayo de 1993 concluyó en Tzisco una de esas construcciones (Véanse mapas y croquis en los anexos).

⁶¹ Una sociedad nacional "empujada" por un pequeño grupo al modelo neoliberal (¿o "neoamericano"?). En enero de 1994, el Instituto de Propositiones Estratégicas señalaba: "Durante el año corriente será difícil superar el desempleo, pues si el TLC genera inversiones, por igual provocará cierre de empresas incompetentes y agudizará el llevar a cabo estrategias reductoras de costos laborales [...] Mientras las empresas exigen productividad, los trabajadores reclaman remuneraciones..." Y en un artículo adjunto se lee: "Los trabajadores de México no habían enfrentado en los últimos 50 años una época tan difícil como la actual, al acumular una pérdida de 50% de su poder adquisitivo y un nulo crecimiento del empleo" (El Financiero 31.01.94, pág. 34). Dieciocho meses después los diarios señalan de 12 a 14 millones de desempleados, el 70% de la planta productiva en receso, 40 millones de mexicanos empobrecidos y 24 mexicanos entre los millonarios mundiales. Es evidente que prevalece el modelo basado en el éxito individual y la ganancia financiera del corto plazo por sobre la organización económica de largo plazo y con miras al bienestar colectivo.

una asamblea general, amén de levantar las "barreras de la endogamia" posibilitando relaciones de pareja selectivas y excluyentes, normativas e integradoras (versión novedosa de formas poligámicas). Además, utilizan su desplazamiento territorial, así como su vinculación con otras etnias y con la sociedad mestiza, como una forma de conocimiento exterior y estrategia de resistencia, que les permite establecer la diferenciación de su cultura con la ajena, y preservar y fortalecer su identidad.

En este contexto, el objeto de investigación se construye a partir de las relaciones conflictivas entre la comunidad étnica de Tziscaco y los demás grupos étnicos (incluyendo al mayoritario: los mestizos), justo en el espacio de las fronteras nacionales, la diversidad cultural y las repercusiones socioeconómicas provocadas por la violencia armada en Guatemala. El conflicto se muestra más claramente, conforme se confunden o intersectan intereses sociales, económicos, culturales y políticos. Es decir, en la medida en que los grupos étnicos invaden o son invadidos en sus espacios, por la efervescente movilización de pueblos y culturas en la región.

El interés de la investigación es conocer los procesos de cambio social regional, en el marco de las coyunturas sociales que están determinando la convivencia de los pueblos fronterizos, junto a las acciones indígenas que reconfiguran la estructura social actual. Se trata de abordar los procesos de reconstrucción de las identidades étnicas al interior de la dialéctica intercultural, durante los últimos 20 años en la frontera sur de México con Guatemala.

Dada la continuidad social, cultural, económica e histórica de estos grupos indígenas en el área maya, en el pasado la "situación de frontera" se formó con relaciones espúreas: se delimitaron naciones y se partieron territorios, surgió y se asentó formalmente la concepción individualista de la

intrínsecamente escindida sociedad civil. Se crearon lealtades, se legislaron identidades nacionales y se produjeron símbolos, pero se conservaron pueblos con culturas e identidades propias. Tziscoa presenta las características elementales de esos acontecimientos, los vaivenes que produjo la formación de los estados nacionales, los desgarramientos que marcaron la historia reciente de la frontera sur de México y la fortaleza de los pueblos y culturas nativos ante la intransigencia y la adversidad.

Hoy día, puede verse con mayor claridad cómo las regiones fronterizas de la sierra y selva chiapaneca presentan los más serios problemas sociales, en cuanto a la violencia provocada por las demandas de tierra, la conversión religiosa y la guerra centroamericana que --permeadas por la diversidad cultural, el analfabetismo y la pobreza extrema-- conforman un espectro arduo en su análisis y difícilmente predecible en su devenir.⁶²

Después de más de un siglo de constituida la frontera sur, probablemente esta sea la época en que el área experimenta los más violentos y profundos cambios. La aculturación de las sociedades tradicionales por la civilización occidental, pasa por un complejo proceso socioeconómico mediado por relaciones entre la acción política extracomunitaria y el cambio social interior. Ese movimiento produce fracturas y quiebres culturales entre la población indígena. Aparecen y desaparecen con mayor constancia pero sin mucha consistencia elementos del mundo occidental. La fuerza de la modernidad surge y arrasa atropelladamente infinidad de prácticas sociales, gustos e ideas que apenas unos años antes ella misma había impuesto como lo mejor y lo

⁶² Estos planteamientos y otras reflexiones similares las había venido formulando desde finales de los años ochenta. Con asombro advertimos hoy que, el atrevimiento teórico del pasado tanto como el pesimismo de la razón, cobran cierta precisión pero se ven rebasados por la irrupción de los sucesos y la complejidad de la trama sociocultural.

deseable, pero que hoy desmiente. A su vez, la tradición étnica se ve convocada a reafirmarse en sus valores vitales y a inventar mecanismos de transformación que permitan tanto la permanencia como el cambio y la continuidad de la vida comunitaria. Es una selectividad inteligente dentro de una anarquía cultural cada vez más ilustrada.

Probablemente ahí radica la confusión interpretativa de la antropología actual que, frente a estas circunstancias, esperaría la desaparición de las formas de vida tradicional, el olvido de los orígenes, la pérdida de las lenguas, las cosmovisiones y las identidades. Sin embargo, la consistencia de la identidad indígena parece desarrollar una nueva estrategia de lucha, que intenta superar los cambios en los patrones de producción y consumo --e incluso la pérdida de la lengua nativa--, como un esfuerzo de reconstruir una nueva identidad.

Así, los chujes de Tzisco encaminan sus acciones, racionalizadas o no, hacia la cohesión socioétnica; lo hacen a partir de la constancia minuciosa del ejercicio cotidiano de sus costumbres:

- i) -reproduciendo imágenes del territorio étnico a las nuevas generaciones (acuerdos implícitos de su origen);
- ii) -construyendo y reconstruyendo el paisaje comunitario: la casa habitación, la cocina, la troje, el huerto, las iglesias, las cooperativas y el panteón, entre otros;
- iii) -impulsando las formas de organización tradicional en la asamblea ejidal (uso de la asamblea para tratar asuntos tanto o más importantes que la propia filiación ejidal),
- iv) -realizando trabajos colectivos para mejoras comunitarias;
- v) -administrando la justicia interna bajo las disposiciones de "los empleados"

(funcionarios) previa consulta del consejo de ancianos y la discusión popular:

- vi) -auxiliándose en la producción agrícola intercambiando miembros familiares;
- vii)-practicando la medicina herbolaria y tradicional (curanderismo, magia y cosmogonía maya);
- viii)-organizando fiestas (que muestran el sincretismo cultural provocado durante la conquista: tomando alcohol y bailando dentro de las iglesias, relacionando la religiosidad católica con las prácticas cosmogónicas tradicionales);
- ix) -reafirmando las barreras de la endogamia ("juntamiento" de mujeres con hombres, sólo de la comunidad);
- x) -reproduciendo formas del pensamiento de sus antepasados (constante referencia a los fundadores de la comunidad, sus prácticas agrícolas, formas de convivencia social y de organización).

A la par, socializan las innovaciones de la sociedad nacional: están en contacto con mestizos y con indígenas de otras comunidades, tramitan escuelas y centros de salud, demandas de tierras y solicitudes de crédito; consumen productos industriales y viajan constantemente a las ciudades medias y a la capital del país para trabajar temporalmente. Además, "reciben" cotidianamente al mundo exterior mediante la radio y la televisión. Es decir, no existe manifestación de rechazo absoluto hacia la sociedad occidental como lo suponían los antropólogos de los años cincuenta y

sesenta, ni comunidades "cerradas" y "autosuficientes" como lo señalaron durante la década de los setenta.⁶³

No obstante las interrelaciones, las comunidades insisten en mantener su diferenciación. Aun cuando pareciera presentarse un relajamiento de la resistencia cultural, los grupos étnicos muestran capacidades de asimilación y reordenación para preservarse cohesionados. Al cambiarse los contextos, se inventan nuevas costumbres y se transforman las identidades pero se conserva la unidad. Es esta la lógica que interesa conocer, la cual nos sugiere significados recreados constantemente por el imaginario indígena.

Pareciera que se producen varias formas y procesos de transformación:

- i) El cambio simulado, que es más bien una estrategia de ocultamiento de los valores culturales nativos, aquellos que son incanjeables.
- ii) El cambio como proceso de articulación, o búsqueda de coincidencias de intereses sociales, en vistas del sincretismo cultural. Es decir, la posibilidad del cambio dentro de la continuidad.
- iii) El cambio hacia la incorporación plena de la sociedad mestiza, como la ruta crítica de posibilidad de transformación. Situación de escisión dual: desprendimiento individual respecto de la comunidad de origen, mediación transicional y búsqueda desesperada de acoplamiento en la diversidad cultural del mundo moderno.

⁶³ "...subsiste todavía la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social como los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural [...] las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia" (Barth; 1976: 9-10).

En ese proceso de aglutinación diferenciada, consideramos que toda identidad es elemento clave para la definición de la acción social. Es importante, por ende, conocer las relaciones que puedan tener las identidades étnicas en la generación de los movimientos y cambios sociales, pero también podemos llegar a detectar los flujos de información que los propios procesos regionales generan, y comunican hacia la organización y consolidación de las comunidades étnicas.

De esta manera --y desde la perspectiva de los pueblos indígenas-- podemos llegar a comprender y explicar cuáles han sido los cambios que están determinando la reformulación de las identidades étnicas, y cuáles los efectos de sus acciones en la estructura social regional durante las últimas dos décadas.

Asimismo, es importante conocer si los desplazamientos étnicos y la introyección de las innovaciones de la sociedad moderna, son mecanismos de reconversión para el fortalecimiento de la identidad, o son formas que llevan a procesos de integración a la sociedad global, o una selectiva combinación de ambas. Es decir, ir dilucidando los espacios en que se recrean y a partir de los cuales se mantienen vivas las identidades étnicas.

Nuestras observaciones sugieren que tanto la selección de valores "extraños" como la evaluación constante de ellos, determinan el horizonte de posibilidad de la creatividad en los proyectos étnicos. De igual forma, los espacios étnicos tienen la peculiaridad de ser imaginados, reinventados y simbolizados; de acuerdo tanto a la memoria colectiva como a la continua información proveniente de la producción histórica del mundo moderno.

Aun así, esos pueblos tienen que enfrentar nuevos retos para seguir manteniendo su diferenciación frente al proyecto social que se impone desde el exterior, así como a las vicisitudes

inmediatas en su interior comunitario.⁶⁴ En esa relación dialéctica, se manifiestan fenómenos sociales conflictivos, característicos de la situación de frontera, que tienen que ver con el crecimiento poblacional motivado por la inmigración.

Esa situación de incertidumbre constituye sólo el efecto de múltiples causas (inseguridad en la tenencia de la tierra, salarios miserables, desempleo por la crisis del café, conflictos religiosos y la violencia por los problemas político-militares). A su vez, el arribo de inmigrantes va permeando con sus propios problemas a las comunidades, e incrementando los niveles de inseguridad y angustia.

Asimismo, los motivos que originan tanto la expulsión poblacional como las condiciones de recepción, dan una idea de la magnitud y peso específico de los conflictos sociales en la región. Más aún cuando situamos a los chujes de Tziscoa entre los linderos nacionales, inmersos en la convivencia con distintos grupos culturales y entre conflictos político-militares sin aparente solución en el corto plazo. Pero también esa abigarrada realidad permite poner a prueba la capacidad de organización y de resistencia cultural de las comunidades receptoras, dando lugar a formas socioculturales novedosas que ya muestran en la experiencia de la vida cotidiana la convivencia en la diferencia, el respeto de la igualdad en el derecho de la diversidad y probablemente la exigencia común para establecer nuevas --y más justas y dignas-- relaciones entre los pueblos indios y la Nación.

⁶⁴ Un exterior que presenta dos planos y exige una definición identitaria: La dualidad existencial plantea la identificación de nacionales o extranjeros, pero además la identificación de mestizos o indígenas.

Por otra parte, la visión de lo inmediato y la confusión por la rapidez de los fenómenos fronterizos van decantando procesos anárquicos. En esos contextos, inmersos en el desorden, van apareciendo procesos que prefiguran situaciones definidas de acciones reconstruccionistas de las subjetividades étnicas: tales como sopesar la valoración de la comunidad nuevamente ante la inminencia de la guerra, o utilizar la inscripción formal ante una organización religiosa protestante para salvaguardar la vida familiar y establecer lazos internacionales, que en momentos de conflictos puedan ser utilizados para la migración y el refugio.

A primera vista, el contacto interétnico y la "modernidad" se asocian a una visión utilitarista, individualista y pragmática que parece prevalecer y enseñorearse entre las comunidades étnicas. Además, suele suceder cierto relajamiento de las normas sociales y culturales en situaciones de conflicto (la migración laboral o política), que luego desemboca en un proceso de reflexión profunda de los consejos de ancianos y de la Asamblea Comunitaria. Esa es la lógica de actuación de los pueblos indígenas mayas, y los tziscaos (como claro ejemplo de esa actitud) han logrado superar esos graves problemas que han puesto a prueba la consistencia de sus valores comunitarios y su identidad étnica.⁶⁵

Por ello, cuando las regiones Soconusco, Fronteriza, Sierra y Selva en Chiapas recibieron el éxodo guatemalteco (en mayo de 1981) surgieron grandes trastornos sociales, culturales y

⁶⁵ Como fundadores de la primera comunidad mexicana, los chujes de Tzisco pasaron por las penurias de la expulsión de sus tierras en Guatemala y el trauma de la migración, posteriormente se subdividieron y nació la colonia Cuauhtémoc (a tres kilómetros de distancia). En los años cincuenta y sesenta fueron amenazados por el gobierno federal al tratar de removerlos de la laguna, por el decreto de reserva natural y, últimamente, en los años ochenta se agudizan los problemas en Guatemala, donde Tzisco se convierte en uno de los principales campamentos de refugiados, con todo lo que ello implica. Hoy podemos imaginar la región en medio de dos guerras: la que se origina en Guatemala y presiona hacia la frontera con México y la que se libra en la Selva Lacandona, resistiendo el cerco cada vez más tenso del ejército mexicano sobre el EZLN. Nuevamente Tzisco está "en el centro de la tormenta".

económicos entre la población nativa de la región. Pero, curiosamente, esos valores de la modernidad que llegan junto con los migrantes (incluidos los medios de comunicación nacional e internacional, el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados y la Teología de la Liberación), vuelven a ser desechados por las organizaciones indígenas y empiezan nuevamente a despuntar los acuerdos de asambleas, haciéndose patente el peso de las decisiones colectivas y la consulta a los consejos de ancianos. Preservar la comunidad es lo prioritario (ese es el objetivo principal de la acción social étnica); la organización es el garante de la existencia como unidad diferenciada (los medios que producen las condiciones para la cohesión social: los ancianos, los "empleados" y la Asamblea General) y la lógica de la unidad es la posibilidad efectiva de seguir en la continuidad y el cambio de la cultura de la resistencia (el fin último de las acciones étnicas).

Así, las migraciones étnicas en la frontera sur de México con Guatemala deben analizarse desde dos dimensiones distintas, aun cuando se encuentran interrelacionados: i) la migración por motivos laborales, de los trabajadores agrícolas y ii) la migración, por motivos políticos, de los refugiados.

i) La primera, es una situación que se encuentra asociada con la práctica económica regional que data desde el siglo pasado. Así, habrá de considerarse que este fenómeno respondía a las primeras plantaciones de cacao, plátano y café, ubicadas en la región fronteriza del Soconusco. Esas empresas demandaban abundante mano de obra debido al crecimiento explosivo de las compañías agroexportadoras, dejando ingratos recuerdos tanto en México como en Guatemala y toda la región centroamericana.

En Guatemala, por ejemplo, se requirió de fijar la fuerza de trabajo a las actividades productivas mediante mecanismos violentos. Durante el periodo de 1871 a 1920 (de la Reforma Liberal a la restauración del influjo modernizador), los gobiernos de Justo Rufino Barrios, Lisandro Barillas, José María Reyna Barrios y Manuel Estrada Cabrera, dictaron leyes para prohibir la vinculación entre peónes de diferentes fincas, se exigía el uso del vestido propio del grupo étnico correspondiente, y hablar exclusivamente en su idioma. Asimismo, se les prohibía transitar después de las seis de la tarde pues había disposiciones para disparar contra quienes infringieran las reglas.

Mientras los finqueros guatemaltecos retenían de este modo la fuerza de trabajo, los finqueros mexicanos se vieron en la necesidad de proveerse de esa fuerza laboral recurriendo al "abastecimiento" de Los Altos de Chiapas, donde abundaba la mano de obra indígena, dócil y barata. Luego surgieron los "enganchadores" (o "equipos") formados por ladinos (coletos) que contrataban a los indígenas por temporadas, según lo exigieran los ciclos agrícolas y los tipos de plantaciones.⁶⁶

Durante el cardenismo, si bien no se afectaron las plantaciones, sí se logró mejorar las condiciones de trabajo de los migrantes, principalmente por las formas de pago en salario y la estipulación de contratos a destajo. Posteriormente, durante los años sesenta, tanto migrantes guatemaltecos como de Los Altos de Chiapas se ocupaban en las fincas plataneras y algodoneras de la región del Soconusco. Es en estos años que se abre la colonización de la Selva Lacandona y

⁶⁶ Excelente descripción de esas injustas relaciones laborales de los trabajadores, en Los Altos de Chiapas, la brinda la obra de Ricardo Pozas (1986).

cuando se produce mayor migración indígena de Los Altos hacia los municipios de Las Margaritas y Ocosingo, lo que daría como resultado la escasez de mano de obra en las fincas.

Este proceso sigue vigente hasta nuestros días, y constituye el motivo principal --y regular-- de entrada a México de más de 100,000 jornaleros guatemaltecos, con una duración promedio de un mes por persona (en los distintos ciclos productivos). Naturalmente, esta clase de migración está directamente motivada por cuestiones económicas, aun cuando sea una expresión más de las características de las estructuras y los sistemas sociales centroamericanos.⁶⁷

ii) La segunda, referida a los motivos políticos de la migración, está relacionada directamente con los problemas de la guerra civil guatemalteca, tiene un despliegue ascendente desde la década de los años sesenta y llega a alcanzar su nivel máximo en junio de 1982, fecha en que arriban a territorio mexicano pueblos indios completos.

Erwin Rodríguez (1989), considera que entre 1960 y 1980 la guerra de Guatemala cobró más de 200,000 víctimas. Además, las políticas de "tierra arrasada" provocaron terror generalizado en la población indígena (el principal interlocutor de los gobiernos militares), que se vió impelida a refugiarse en México. Por su parte, Hernández Castillo señala:

Los grupos de refugiados ingresaban al país después de haber buscado refugio en la selva y las montañas guatemaltecas. Su primer asentamiento en Chiapas lo establecieron muy cerca de la línea fronteriza, a partir de acuerdos con los ejidatarios o propietarios del lugar [...] De manera general, la población desplazada de Huehuetenango, de los municipios de La Democracia, San Antonio Hista, Santa Ana Huista, San Pedro Nectá, San Miguel Acatán y Nentón se encuentran en la zona fronteriza de Comalapa y Trinitaria; la población chuj-k'anjobal del Municipio de San Mateo Ixtatán y del norte de Nentón se desplazó hacia la zona de Tziscaco y sus alrededores...(Hernández; 1993:51-52).

⁶⁷ Véase Fábregas A. y C. Román (1988).

Tziscaco, por su ubicación geográfica estratégica, constituyó una de las bases del refugio. De tal forma que --tanto desde la perspectiva de quien está llegando (porque se encuentra a escasos 500 metros de la línea divisoria), como desde la perspectiva de quien los ve llegar y se siente seguro en México y brinda la ayuda-- sabiéndose de los problemas, surgen identificaciones de añejas y fuertes relaciones, entre nacionales con un mismo territorio étnico, igual origen y base cultural.

En fin, la situación de la "migración forzada" es el acontecimiento que vino a subsumir el conjunto de variables que prefiguraban las características de una frontera casi inmóvil, casi invisible. Erwin Rodríguez (1989) interpreta ese fenómeno desde dos perspectivas complementarias:

i) ante la imposibilidad de aniquilar a la guerrilla, el gobierno de Guatemala obligó materialmente a la población indígena a emigrar a México, aislando completamente a los guerrilleros de su base social, a la vez de servirse del gobierno mexicano para que controlara a los migrantes refugiados, y

ii) ante la posibilidad real de perder la vida, los indígenas no tuvieron más que refugiarse. En este sentido, el despliegue de terror y sadismo del ejército guatemalteco mostró un objetivo inequívoco: provocar la salida violenta de los indígenas del norte de Guatemala a territorio mexicano.

Por esa razón, los militares guatemaltecos reconocían y en parte siguen haciéndolo, su participación en matanzas con diversas variantes de sádico exhibicionismo. No fue gratuita la quema de niños vivos en la Alta Verapaz, la masacre de Panzós, las mujeres embarazadas abiertas en el vientre en el Petén...(Rodríguez, 1989:415).

En suma, nuevamente aparecen ante la incredulidad de nuestra mirada las desgarradas imágenes que llaman la atención. Hoy, la puesta en escena de la gran obra histórica trágica denominada frontera sur, indica la persistencia de la intolerancia mestiza tanto como la multifacética accionalidad de los grupos étnicos en franca irreconciliabilidad. El grito angustioso --y ahora guerrero-- irrumpe nueva y constantemente con el afán de ubicar a la historia oficial en la bifurcación de la historia real.

Por ello, consideramos que la especificidad de la frontera sur de México con Guatemala se encuentra en franco proceso de reestructuración regional, y brinda la posibilidad de conocer la dinámica de su constitución a partir de la expresión de ciertos conflictos sociales, donde los nubarrones de la desesperación y la violencia amenazan con caer. Entre las manifestaciones sociales de mayor peso y contundencia pueden señalarse:

A) El conflicto de la tenencia de la tierra: añejo problema que se expresa en las relaciones asimétricas entre las grandes extensiones de los finqueros y rancheros, frente a la propiedad ejidal o comunal de los pueblos indios. Esta situación no ha quedado resuelta, pese a los programas de desarrollo socioeconómico y a las voluntades políticas modernizadoras.

El reconocimiento reciente de la mexicanidad chiapaneca muestra, más que una incorporación orgánica a la historia nacional, la irracionalidad oficial perpetrada contra indígenas y campesinos miserables. Hace nueve años Antonio García de León (1986:55) decía:

Desgraciadamente, la imagen de un batallón de policías, soldados o guardias blancas incendiando aldeas y torturando campesinos, es ya parte inseparable del moderno y a la vez antiguo paisaje chiapaneco. Los primeros indicios de esta crisis agraria crónica

reaparecieron en 1974 en las mismas regiones de agitación agraria de los años treinta (y de los siglos XVIII y XIX)....

Con la temporada de lluvias de 1974, también llegó la sublevación de los campesinos indígenas de San Andrés Larráinzar, posteriormente se extendió hasta Venustiano Carranza, San Juan Chamula y La Frailesca (en Villaflores, Villacorzo y La Concordia). En principio, el gobierno del estado se dió a la tarea de la persecución y encarcelamiento de los líderes. Después, el sexenio del doctor Manuel Velasco Suárez concluiría en 1976 con 120 desalojos en la Frailesca y una serie de enfrentamientos y masacres, como lo sucedido en Venustiano Carranza, donde los comuneros se enfrentaron abiertamente a la creciente sucesión de crímenes y represiones, característica regular en el contexto estatal. La sangre en el campo chiapaneco continuó extendiéndose, y la violencia alcanzó a otros municipios como Simojovel y Huitiupán, que fueron sumándose a los añejos problemas agrarios en toda la geografía chiapaneca.

Los gobiernos en turno --cada vez más efímeros y por ello cada vez menos creíbles-- entre 1976 y 1979 (Jorge de la Vega Domínguez y Salomón González Blanco), no hicieron más que tratar de "conciliar lo inconciliable", pues el agro chiapaneco continuó incendiado. Es con el arribo de Juan Sabines Gutiérrez (1979-1982), que se inicia un periodo de "deslizamiento populista" hacia la justicia campesina.

La política agraria se "especializó" y se privatizó en detrimento del régimen de ejidos y comunidades. Algunas trabas del viejo estilo de mediación empezaron a desmantelarse, y Sabines promovió la compra de tierras a particulares para ser vendidas a los campesinos: en esta trampa, y hay que decirlo, cayeron no sólo los líderes oficialistas sino también un sector de la izquierda, que aceptó los "repartos" bajo esas condiciones (De León; 1986:56).

Posteriormente, bajo el gobierno de Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988), se consolida el nuevo Plan de Rehabilitación Agraria (PRA). La finalidad del PRA era fortalecer nuevamente los grupos de choque en el campo, varias veces denunciados por Amnistía Internacional. Además, se trataba de

desarrollar una política de repartir las mismas tierras a varios grupos de solicitantes con el fin expreso y premeditado de enfrentarlos entre sí. Entre 1983 y principios de 1986 esta promoción parecía exitosa: logró fortalecer algunos grupos de la CNC encabezados por campesinos ricos, pertrechándolos con armas reglamentarias del ejército y protegiéndolos judicialmente; y al mismo tiempo, eliminando a líderes o grupos campesinos de oposición: quedaba así claro que la violencia local era "cosa de los indios", dejaba de ser la típica de los finqueros y el gobierno contra los agricultores para convertirse en "violencia irracional entre grupos rivales de campesinos" (De León; 1986:56).

Junto con las políticas de los gobiernos de los años setenta, fueron perfilándose cada vez más descarnadamente los intereses irreconciliables de finqueros y rancheros (y políticos locales) con ejidatarios mestizos e indígenas. Entre otras posibles soluciones, los gobernantes pensaban que trasladar a los demandantes de tierras hacia la selva era una feliz salida. Hoy día esta parte de la frontera está habitada por diversos grupos étnicos de Chiapas, pero también por familias de Veracruz, Tlaxcala, Michoacán e Hidalgo, además de los migrantes guatemaltecos.

Pero ni hubo solución a las demandas campesinas ni los finqueros cambiaron de mentalidades. Después de los últimos 20 años de luchas agrarias (1974-1994), los finqueros siguen queriendo administrar a Chiapas como si fuera una finca y tratan de impedir a cualquier precio (incluso la guerra) la Reforma Agraria.

Han resurgido los conflictos por invasiones a los latifundios y nuevas demandas de parcelas. Se han agudizado las contradicciones por la reorganización en los procesos de trabajo, y se han incrementado los migrantes en búsqueda de empleo.⁶⁸

Además, la oferta de mano de obra en la región fronteriza abarata el salario agrícola, lo cual provoca la intensificación del proceso productivo y el acortamiento del tiempo de producción. Por su parte, los indígenas perciben menor salario cuanto mayor sea la concentración de la fuerza de trabajo y el número de asalariados, quedando desocupados por largas temporadas según lo exige el desarrollo de las plantaciones y el proceso productivo. Así, y como efecto colateral de esas reiteradas concentraciones, debido a las migraciones cíclicas (en épocas de limpia y cosecha de café), las familias migrantes a la región fronteriza (sean locales, nacionales o extranjeros) van instalándose hasta constituir otras colonias, y generando nuevas demandas de tierra.

Otro problema asociado al anterior es la caída del precio del café y la apertura de pastizales para la ganadería. Ambos procesos implican el desempleo para la fuerza de trabajo asalariada indígena. Esta situación emergente ha provocado que verdaderos contingentes de jóvenes y adultos, y hasta familias completas con gran número de niños, estén constituyendo un nuevo bloque de presión en la lucha por la tierra, además de impulsar una mayor movilización hacia las ciudades en busca de empleo.

⁶⁸ Los problemas del rezago agrario en Chiapas pueden caracterizarse por resoluciones presidenciales sin ejecución, congelación de reparto de excedentes y terrenos nacionales, además de la falta de afectación a los latifundios abiertos y simulados. Las declaraciones de la S.R.A. indican que "podría incluir entre 28 mil y 32 mil acciones agrarias"; en cambio las cifras de la CNPP y la CNC, así como los corresponsales de *La Jornada* (01.03.92), indican que son 334,164 expedientes rezagados y sólo en Chiapas hay 185,686 expedientes por atender, el 55% del total nacional.

B) Los conflictos religiosos: conversión y expansión de grupos fundamentalistas, que sólo en la franja fronteriza llegan a 110 "denominaciones" (Fábregas et al.; 1985).

Este fenómeno, importantísimo en todo el sureste del país, cobra singular importancia en la región. Los protestantes utilizan su versatilidad interpretativa de las lecturas bíblicas para explicar los problemas de la violencia y de la pobreza extrema, mismos que parecen cobrar vida y similitud sagrada con las formas de existencia material del indígena. Esto pone en una situación de "conflicto permanente" a la organización tradicional, a las formas de legitimidad y a las identidades individuales y colectivas.

Además, cuando la población indígena se encuentra en situaciones desesperadas buscando salidas a su precaria economía, a la indefinición de los problemas políticos y democráticos que parecen concentrarse en su contra, recurre al cobijo de una explicación de índole espiritual que bien puede ser aprovechada por los promotores de la conversión religiosa. Cuando el catolicismo tradicional demuestra su insuficiencia e incapacidad de dar respuesta a las demandas de la fe, no pudiendo satisfacer concreta y exitosamente las exigencias populares en materia de "tranquilidad de conciencia", los indígenas vuelven la vista a los protestantismos e incursionan una y otra vez por varios de ellos sin dejar por completo sus prácticas cosmogónicas. Sin embargo

¿Cuántas palabras se malgastan y cuántos silencios se prolongan? ¿cuántas acechanzas y cuántos designios inconfesables se agazapan detrás de la retórica y las acciones de los pretendidos salvadores, sean religiosos o laicos, nacionales o extranjeros, derechistas o izquierdistas, tradicionalistas o modernizantes? (Guzmán; 1989:33).

C) El éxodo provocado por la guerra guatemalteca: sigue constituyendo un problema muy serio, que niega la posibilidad a los indígenas refugiados de volver a ocupar con firmeza o

precariamente los sitios donde se encontraban (aun cuando se promueven las repatriaciones, éstas han sido tediosas y esporádicas).⁶⁹

Debido a su dualidad política para resolver el conflicto armado, el ejército guatemalteco no sólo trató de enfrentar a la guerrilla sino que limitó su operación, liquidando todo el apoyo posible que permitía el surgimiento de combatientes.

Este ejército suponía que por cada combatiente existían 200 personas que proveían del avituallamiento necesario para la guerrilla. Así, la lógica castrense se redujo a la política de "tierra arrasada", provocando en 1982 el ingreso masivo de refugiados a México.⁷⁰ Esta dinámica aún no ha quedado resuelta, siendo preciso tener presentes las rupturas y avances que, permitiendo la sobrevivencia indígena, sugieren una capacidad étnica para construir nuevas estrategias de resistencia.

Las condiciones similares entre México y Guatemala pueden hacer que nuestras percepciones se confundan. Pero, si abstraemos cuidadosamente los elementos que conforman las nacionalidades formales, nos queda el sustrato cultural uniforme. Y luego se vuelven a sobreponer semejanzas entre Chiapas y Centroamérica en las relaciones de producción y en las formas de organización social. Entonces recurrimos a la historia nacional y exigimos la pertenencia al proyecto político que surge con el movimiento social de 1910-1917, pero sólo escuchamos el silencio.

⁶⁹ En el capítulo V: Presentación de los datos, se hace mención de las dificultades de la repatriación.

⁷⁰ Hasta octubre de 1983, 38 mil refugiados llegaron a Chiapas (ACNUR y COMAR). "De acuerdo con informes de la Iglesia Católica, de julio de 1983, éstos se encuentran asentados en 77 lugares: 17 campamentos y 60 poblados... [Sin embargo, las cifras reales son desconocidas tanto porque continúan las migraciones como porque los refugiados se mimetizan con el resto de la población maya]...Una cifra más cercana a la realidad sería la de 50,000 guatemaltecos" (Aguayo; 1985:25).

Así, la tosca realidad nos exige que también hay que tomar en cuenta que a Chiapas aún no llegan los beneficios de la Revolución y que lejos de esa añoranza los caciques, terratenientes y su correspondiente aparato represivo se encargan de mostrar su deseo de militarizar más que de reformar al agro. Esta forma de construir el futuro se asemeja más a una "centroamericanización" de Chiapas, que a la propuesta de la "mexicanidad" chiapaneca.

El núcleo medular de la cuestión chiapaneca --que no se resolverá con corrupción, autoengaño, demagogia o violencia armada-- sigue siendo, queramos o no, el problema de la tierra (precisamente ese arrecife en que se han encallado el agrarismo oficial y el indigenismo). Pero quizás hemos llegado demasiado tarde a la solución racional de estos problemas, y uno se pregunta si la paciencia de los campesinos agraviados cotidianamente por una maquinaria sorda será eterna, o si existe alguna lógica de ejercer tanta violencia o derramar tanta sangre de campesinos tan empobrecidos. Si el Estado mexicano alguna vez ha reconocido las condiciones de miseria que están atrás de los conflictos en Centroamérica, ¿por qué no reconocer lo mismo en Chiapas?; pues Chiapas comparte con Centroamérica las mismas condiciones sociales que son el producto histórico de la ausencia de reformas en el pasado (De León; 1986:60).

Las tres incidencias señaladas con anterioridad --independientemente de las divisiones nacionales formales-- influyen en las modificaciones de los proyectos de los pueblos indios, al menos como variables que aparecen recurrentemente atravesando el área de la etnicidad. Esto es, sugieren la presencia de identidades deconstruidas, pero a la vez reconstruidas, pues no son ya sobrevivencias originales del pasado, sino más bien reelaboraciones imaginadas de una nueva organización social, en una nueva producción cultural, en el presente y para el futuro.

Tanto la situación problemática --y violenta-- que significa para las comunidades indígenas seguir peleando por la tierra, como las distintas filiaciones religiosas que asumen las familias --con su consecuente versatilidad y cambios constantes de profesión-- y los momentos de agudización del

conflicto bélico --en Guatemala hasta 1993 y ahora en la selva chiapaneca-- están configurando las relaciones que conforman la cosmovisión, los comportamientos y las identidades de estos pueblos.

En cuanto a las identidades étnicas, éstas se encuentran trastocadas pero persisten reelaborándose. Y, aún antes de constituirse, se ven en la continuidad al mostrar la recurrencia a los valores pasados que conviven con los presentes, dando lugar a las prácticas ancestrales permeadas por actitudes producidas en la experiencia inmediata.

Ahora se manifiesta con mayor claridad que, a partir de la transformación de sus sistemas de creencias que delínean las acciones básicas, se van modificando sus percepciones y formas de entendimiento, permitiendo la reelaboración de sus proyectos y el significado de su existencia.

Esta revitalización expresa procesos cada vez más cercanos y característicos de la estructura nacional pero, curiosamente, aparece también como germen para construcciones de nuevas formas de autonomía interna y cotidiana, propias de las identidades étnicas. Los procesos indican que tanto la especificidad como la unidad, son fuertes elementos de la concepción y sentimiento de un "nosotros" que no sólo se singulariza, sino que está vitalmente en vías de realización. Ésto parece denotar que --entre los mayas-- existe un vínculo intersubjetivo, multidimensional y cosmogónico.

El sociólogo Carlos Guzmán Böckler (1986: 94,95 y 96) afirma:

Los pueblos mesoamericanos, quizá más que ningún otro en el mundo, entrelazaron sus vidas terrenales con las dimensiones espacial y temporal en una amplitud cósmica total.

[...]

La guía para comprender este aserto la da una *lógica inclusiva*: que aprehende la realidad en tanto que suma interrelacionada de elementos, los cuales tienen sentido cuando se entrelazan con los demás.

[...]

La certidumbre que da el sentimiento de pertenencia, al conjuntar razonamientos y sensaciones, emociones y premoniciones, produce la síntesis constitutiva de la conciencia colectiva y de la identidad histórica.⁷¹

Pero la extensión cultural maya hacia el cosmos ni puede ni debe --ni lo ha planteado como tal-- soslayar la importancia de la singularidad, porque ello respondería a una simple y llana lógica formal. Así, consideramos a la historia de los pueblos mayas como una urdimbre que confiere unidad colectiva y respeto a la singularidad, a la vez que define y diferencia su direccionalidad histórica de la sociedad mestiza. Entonces: si las vicisitudes de la vida moderna pueden permear la construcción de las identidades, la lógica interna de la vida cósmica maya también puede --y tiene la posibilidad fácticas de-- reconstruirlas.

Es con este espacio y tiempo social que hemos reflexionado, y en el cual deseamos encontrar la lógica que nos permita conocer y explicar la reconstrucción de las identidades étnicas, así como las formas en que se produce la convivencia de racionalidades distintas (sean éstas armónicas o conflictivas). Consideramos que es este el tejido complejo que da sentido y expresión a los pueblos y culturas de Chiapas, especialmente a las comunidades asentadas en la frontera sur, el cual nos ayudará a comprender la actual estructura regional de la frontera de México con Guatemala.

⁷¹ Este nivel de concepción de la identidad étnica nos permitirá entender cómo los pueblos mesoamericanos vinculan su existencia material con dimensiones espaciales y temporales propias. Aquí radica una de las dificultades explicativas de las ciencias sociales inspiradas en el culturalismo, que se ha caracterizado por ser ahistórico, sincrónico, empirista, parcial e idealista (Korsback; 1987).

CAPITULO II.

PROPOSICIONES TEÓRICAS.

La preocupación de la sociología actual tropieza con infinitud de aristas que tienen que ver con las identidades sociales, en relación directa con el discurso de los actores. Es decir, el retorno de los sujetos a la sociología está íntimamente relacionado con la acción social. Asimismo, resurge con renovado interés la preocupación de los científicos sociales por problemas referidos a la cuestión étnica, cuando esa problemática se consideraba "enterrada" o como parte de un pasado que poco tendría que ver en el futuro de las naciones, los estados o los pueblos.

Sin embargo, "la ironía de la historia" nos muestra qué tan vigentes son los problemas de las identidades y de las etnias. Pero también nos indica que no podemos utilizar indiscriminadamente un concepto como el de identidad para dar cuenta de fenómenos sociales diversos, aun cuando veamos que frente a las llamadas "crisis de identidades" entre los sujetos sociales de las sociedades "postmodernas", aparezcan grupos sociales o verdaderos pueblos indios ostentando lo que podríamos definir como "efervescencia de identidades sociales indígenas".

Por ello, ante la dificultad de abordar una teoría general de las identidades, es preferible partir de la concepción que relaciona las proposiciones teóricas con las metodológicas en virtud de las manifestaciones sociales específicas. De tal forma que podamos pensar en una sociología que utiliza paradigmas con valor ciertamente teórico, pero que tiene la propuesta viable y estratégica en

"la toma del poder" de la realidad concreta. Es decir, construir un discurso teórico crítico, que comprenda la capacidad de recrear --al menos en el pensamiento-- una realidad social distinta.

Por eso mismo, consideramos que el concepto de identidad debe precisarse teóricamente para así poder operacionalizarse, y acceder a la información, la construcción de los datos y su correspondiente análisis.

En el presente capítulo, nos planteamos la tarea de revisar las proposiciones teóricas y metodológicas que consideramos pertinentes al tema de la tesis. Los referentes situados, tanto desde las perspectivas del sujeto de la investigación como desde la del investigador, deberán conducirnos hacia las vivencias y prácticas cotidianas construídas en el campo de lo simbólico. La asincronía fundamental entre los distintos procesos sociales tiene, así, un núcleo identitario perceptible --y susceptible a definición-- entre la "conciencia" y la práctica.

A la luz de estas sucintas consideraciones, explicitadas en el posterior enfoque teórico metodológico, y que aquí son presentadas como líneas generales de contrastación, podemos revisar estos conceptos tal y como han sido ubicados por el pensamiento analítico en la materia.

1. Estado de la cuestión y articulación general.

Cinco han sido las corrientes sociológicas modernas que han contribuido al esclarecimiento teórico del concepto de identidad: el funcionalismo, el interaccionismo simbólico, la fenomenología social, la escuela francesa de sociología y la teoría crítica alemana. En todas ellas se encuentran

subyacentes las reflexiones de George Herbert Mead (1934), sobre la génesis social del "sí mismo" (self).⁷²

En principio, el problema consiste en situar la acción social como un proceso comunicativo, lo cual permite estudiar las condiciones donde dicho proceso tiene lugar, y así la interacción simbólica puede analizarse a partir de componentes psico-sociales. La atención se centra en la acción del sujeto, pues el objetivo consiste en desentrañar las relaciones entre individuo y sociedad, mediadas por las formas de producción y reproducción social como la familia y la comunidad indígena; es decir, las relaciones recíprocas: estructura social--acción individual, y acción individual--estructura social.

Es Mead quien sienta las bases para comprender la interacción social. De ahí su teoría del "otro generalizado" y las normas y valores sociales, lo cual será retomado más adelante por Parsons (1975:171), quien dice:

A través de la interacción simbólica el individuo aprende a utilizar y desarrollar códigos generalizados que puedan interrelacionar una concepción del otro concreto con categorías y colectividades generalizadas. Esta es la base, en el proceso de socialización, de la interiorización de los sistemas culturales y sociales...

El self --decía Mead-- incluso en su parte más individual, tiene un componente y un origen social. No es difícil entrever ya en esas propuestas el germen del interaccionismo simbólico, en tanto que establece la importancia decisiva de la interacción e intersubjetividad en la construcción

⁷⁰ En esa vertiente, el problema de la identidad ha sido muy bien tratado por la microsociología anglosajona, incluyendo a norteamericanos de origen alemán. Desde la obra de Mead (1934) *Myself Association*, en que plantea la teoría de la mismidad (self), ya se distinguen dos componentes: *Me* y *I*. El *Me* significa el *rol* o la parte socializada de la mismidad, es decir la *identidad*. El *I* sería la parte más íntima o más individual, que se relaciona substancialmente con el aparato orgánico del ser.

de los mundos sociales. Una distinción básica del individuo es la de "ser activo" hacia el medio ambiente. La interdependencia entre individuo y sociedad es mutua, y la clave de esa relación se da en la categoría de la acción; ésta confiere significado social a las ideas y a los objetos provenientes del mundo.

El concepto de *self* (sí mismo) es parte integrante de la personalidad, en cuanto que el individuo puede --además de interactuar con otros-- actuar sobre sí mismo. A ello se debe que la "construcción" del *self* sea producto de la internalización del ambiente social, por lo que dicho concepto implica una teoría de los procesos de socialización. En ese proceso, el individuo se identifica con el grupo de referencia, en cuyo ámbito realiza sus interacciones y asume el papel del "otro generalizado". Es ahí donde se puede detectar la presencia de las múltiples y complejas influencias sociales, las cuales nos permiten abstraer y establecer los índices de lo subjetivo y su relación con el sentido de pertenencia a un grupo.

Autores como Dunleavy (1988, en Giménez, 1992) --para quien la identidad de grupo se fundamenta en la percepción subjetiva de un interés colectivo, con gradaciones en niveles de percepción, aceptación y eficacia-- extienden este proceso de socialización hacia motivaciones de corte utilitarista. Esta reflexión, si bien resulta satisfactoria para caracterizar las identidades sociales en las sociedades urbanas modernas, no puede hacerse extensiva hacia todos los grupos humanos, mucho menos exhaustiva a todos los niveles de identidad.

Naturalmente, Dunleavy tiene parte de razón si la propuesta es retomada para pensar en la dimensión instrumental de las identidades. Ello puede suceder en los espacios sociales donde las actividades son más intensamente individuales (casi impersonales) y la identidad juega un papel ya

no de defensa o afirmación del actor social hacia un grupo de referencia, sino de la capacidad individual de movilización y cambio de la conducta identitaria. Ese nivel de articulación de las identidades, ocurre cuando los actores sociales emigran fuera de su grupo de adscripción y tienen la necesidad de "reformular" sus caracteres identitarios, con lo cual podemos observar que la identidad no se agota sólo en los procesos de integración comunitaria y que el actor social puede "manipular" su identidad individual cuando está fuera de su grupo de referencia.

Además, por lo que respecta a las poblaciones indígenas, la capacidad de los grupos étnicos de poseer una identidad bien definida, se convierte en un recurso del ejercicio del poder colectivo (aspecto imposible de realizar cuando se considera la existencia de una crisis de identidad). Esas circunstancias hacen efectiva la generación de movilizaciones, en donde se despliegan vastos recursos culturales y humanos (a veces imperceptibles e incomprensibles desde otra óptica cultural) que muestran cómo la identidad étnica es un medio para la acción, pero siempre de forma consustancial a la trayectoria cultural de los actores sociales y no de manera pragmática o llanamente utilitarista.

En otras palabras, los actores sociales de los grupos étnicos anteponen a todo tipo de reacción (concebida como respuesta alterna al existir étnico) un proyecto colectivo y no individual, construyen una estrategia junto a los acontecimientos, pero no "programan" objetivos (pre-construidos "racional y utilitariamente") para la acción étnica. En suma, la identidad étnica no se transforma radicalmente en su naturaleza (digamos... indígena) y en su contenido (...cultural), sino que reconstruye su estrategia haciendo que se consolide en identidad colectiva, tanto como se vayan afirmando los proyectos del grupo y las expectativas del actor social.

Por lo tanto, podemos observar que la identidad es considerada como una constante antropológica típica del género humano y presente en todo momento histórico de cualquier entidad social. Y, en consecuencia, la relativa convergencia matizada alrededor de algunas propuestas generales es la siguiente:

i) La identidad presupone cierta reflexividad, dependiendo de la experiencia subjetiva inmediata y la transformación del individuo humano en objeto para sí mismo. Lo cual atiende a la pregunta de ¿quién soy? y su proyección hacia las posibilidades futuras de realización del yo: aquellos cuestionamientos respecto de "mi" origen y la "imputación causal", acerca de las circunstancias que hicieron posible "mi" propia existencia (Weber; 1926).

ii) La identidad es resultado de un proceso social porque surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los demás: lo que debo hacer para pertenecer a una colectividad ("mi" grupo de referencia), aquellas intervenciones que debo "controlar" para evitar el desarraigo (la exclusión del grupo) y conservar la heteropercepción de "mi" grupo en el fortalecimiento de "mi propio" yo y "los otros" como yo, o los cambios necesarios que "mi" yo está obligado a aceptar y realizar para proseguir en el ritmo y en la ruta de "mi" grupo de referencia.

iii) La identidad puede ser individual o colectiva, a condición de que ésta última no sea hipostasiada por encima o independientemente de los individuos que la componen (a la manera de Durkheim). Ya sea individual o colectiva la identidad tiene dimensiones:

- a) locativa, porque se sitúa en el interior de un lugar o "mundo simbólico" definidos;
- b) selectiva, por su ordenamiento de preferencias, alternativas y acciones;
- c) integradora, porque liga experiencias pasadas, presentes y futuras, unificándolas.

Hasta aquí podemos ver cómo la identidad, si bien acción social, se liga al orden del ser concretizado en el sujeto, pudiendo darse lo que Ralph H. Turner (1968, en Giménez, 1992) distingue entre la imagen de sí mismo y la concepción de sí mismo. Ambos aspectos de la mismidad se forman a través de un proceso de intercambio de gestos simbólicos entre el *alter* y el *ego*, que necesitan ser interpretados y pueden ocasionar un desfase entre la identidad como concepción de sí mismo y la conducta real del sujeto.

Por ello, la identidad no es un fenómeno directamente observable ni puede ser inferido de los comportamientos explícitos. La explicación del comportamiento (producido en ciertas circunstancias de afinidad y alto nivel de comunicación) nos remitirá a los procesos internos que lo guían y lo modulan. Estudios como los de E. Erickson (1975, en Giménez, 1992), puntualizan la teoría de la identidad personal desde la propuesta psicológica, subrayando el papel de la historia y la ideología en la conformación de una "síntesis interna del yo", y estableciendo los trastornos neuróticos que se dan en individuos y comunidades por acontecimientos traumáticos como pueden ser las migraciones.

Sin embargo, no podríamos comprender esos fenómenos sólo a partir de la internalización subjetiva de los procesos sociales; tampoco si los consideramos como una simple acción reflexiva del sujeto hacia sí mismo respecto a su mundo objetivo. Si la constitución de la identidad fuera sólo reflexión o solamente introyección, no podríamos establecer la diferencia entre el *yo* del *sí mismo*.

La identidad es, además de la acción intersubjetiva, construcción del sujeto. Esa constitución subjetiva del sí mismo, se articula creativamente en un proceso de identificación del yo frente al mundo de la vida (Bizberg; 1989).

Pero, además, es evidente que la continuidad de las relaciones sociales (vinculada con la estabilidad identitaria de los individuos), presupone la inserción del individuo en la estructura más amplia del sistema social, dada a través de la relación con las normas y valores sociales.

Ahora bien, antes de abordar los aspectos puntuales acerca de la identidad étnica --con sus conexiones hacia lo regional y lo nacional-- es necesario observar el tratamiento de las cinco concepciones arriba señaladas, con respecto a la teoría general de la identidad. La intención es tratar los tópicos relevantes de esos enfoques, a manera de poder retomar las propuestas teóricas pertinentes para el interés de nuestra investigación. El orden de exposición también responde a ese interés, puesto que al concluir con la propuesta de la teoría crítica alemana se pasa a revisar las particularidades de los enfoques étnico y cultural mediados por los niveles regional (en la frontera sur) y nacional (en México).

i) El enfoque funcionalista.

Como connotación muy usual, tenemos a la identidad concebida en su vertiente subjetiva de integración funcional; la manera como el "actor" interioriza los roles y estatus, creándose su "personalidad social". Esto designa una integración normativa y subraya el grado de cohesión del grupo.

Con claros antecedentes en Durkheim, en cuanto la identidad es inseparable de la socialización y de su eficacia, este punto de vista ha sido desarrollado por Parsons (1968, 1975, en Giménez, 1992), centrándose en la capacidad explicativa de la categoría "identidad" para el funcionamiento estable del todo social y articulando la teoría del sistema social con la teoría de la

personalidad. Al vincular ambos campos, el funcionalismo explora la integración social y los efectos del cambio.

Observamos en Parsons una tendencia a no precisar la dinámica interna de los procesos de cambio social. En cuanto a que la identidad es el componente (subsistema) específicamente encargado del "mantenimiento del modelo", y de asegurar la persistencia de una configuración dada de la personalidad mediante un sistema de códigos simbólicos producto del aprendizaje, se tiende a privilegiar la estabilidad funcional del sistema.

De igual forma, cuando Parsons introduce la teoría de la identidad dentro de su concepción del sistema como sistema cultural, sistema social, sistema personal, la identidad aparece como el núcleo singular de los sentidos cuya función se restringe a mantener los modelos.

ii) El interaccionismo simbólico.

El interaccionismo simbólico nos remite a una identidad enmarcada por reglas de interacción convencionales y muy generales, dependientes de las diferentes situaciones dadas en el proceso de interacción social. La identidad tiene así un carácter procesual y no estructural, es múltiple, móvil y sujeta a una constante negociación (Goffman; 1986).

Esta corriente, denominada por A. Dashefsky (1975, en Giménez, 1992) "interaccionista", da margen a un enfoque microsociológico que relaciona la identidad con la medición de los símbolos. Autores como M. Oriol (1979, en Giménez, 1992) puntualizan el carácter simbólico de las relaciones de pertenencia que originan las nacionalidades bajo una supuesta identidad común. En suma, se trata de establecer una distinción entre imagen e identidad.

Estos autores (Goffman, Dashefsky, Oriol), han desarrollado toda una línea de investigación casi siempre como respuesta crítica a la concepción sistémica de Parsons: La microsociología, que surge como reacción contra el sistemismo y la macroteoría.

iii) La fenomenología social.

La concepción de la fenomenología social, ve en la identidad el resultado de la internalización --vía aprendizaje-- de un llamado “mundo de la vida cotidiana”. Este es un mundo intersubjetivo, constituido por un conjunto de valores compartidos, de conocimientos “evidentes”, de esquemas de interpretación, etcétera.

Se trata de una especie de “mapa de significados”, que al ser interiorizado impone al individuo una estructura síquica y cognitiva definitoria de una identidad. En este sentido, se ha construido una interesante teoría sobre la identidad a partir de preguntarse ¿qué pasa con la identidad individual en las sociedades modernas, complejas, secularizadas?

Berger P., B. Berger y H. Keller (1973, en Giménez; 1992) retoman el concepto de “mundo de la vida” acuñado por la fenomenología social de Alfred Schutz, con el cual se comprende la estructura de significados presupuestos y compartidos colectivamente, y que dan sentido a las interacciones sociales en la vida cotidiana. A partir de esta reflexión contraponen la relativa homogeneidad cultural de las sociedades tradicionales con la “pluralización de los mundos de vida” (discrepantes y contrapuestos entre sí) de las sociedades modernas, donde claramente se establecen dos procesos: una socialización primaria y una secundaria, siendo ésta última reformable, sin que se presente una contradicción con los esquemas y pautas básicas ya internalizadas.

Si bien las sociedades tradicionales se identifican con el pasado, la vida urbana en las sociedades modernas ofrecen la racionalización de la prevención a futuro, donde es posible conocer distintas formas de identidad (de grupo laboral o amistoso, de relaciones formales o informales, de afinidades políticas o religiosas, en fin, de acuerdos o desacuerdos múltiples), en torno a los cuales se definen los “proyectos de vida”.

En las sociedades modernas, la pluralización ha llegado a ser determinante en la socialización primaria, especialmente en lo que se refiere a individuos que jamás conocieron “mundos familiares”. Sin embargo, la pluralización cultural también provee al individuo de oportunidades a “elegir” para “transitar” por diferentes “mundos de vida”, a la vez que lo forma para prevenir su propio itinerario social a largo plazo. Por ello, la idea de “proyecto de vida” hace posible planear el futuro profesional (lo que uno será), al mismo tiempo que la identidad (lo que uno desea ser, el estilo de vida a adoptar). En suma, el proyecto de vida de los individuos en la sociedad moderna se convierte en la fuente primaria de su identidad.

P. Berger y T. Luckman (1964, 1993), dentro de este enfoque, han estudiado el efecto de la estructura de clases y la movilidad social sobre la identidad personal en las sociedades modernas. Remarcan que, en el mundo actual, las fronteras entre clases se han vuelto imprecisas, ocasionando incertidumbre e incongruencia entre el *status* y los valores identitarios. Este análisis diverge radicalmente con el planteamiento clásico planteado por Weber, cuando éste podía afirmar que el principio dominante de la estratificación social era la clase--estrato de base económica, que comportaba estilos y oportunidades de vida comunes.

En suma, ello se traduce en constantes crisis de identidad y el debilitamiento de la misma. Aquí hay que observar que la sociedad actual se caracteriza tanto por la pluralidad cultural, como por la discrepancia entre los conjuntos sociales diversos que coexisten en el seno de las naciones--estado.

Esos autores también nos proporcionan la idea del desarraigo, es decir, la identidad que no encuentra casa propia. La concepción del individuo aislado entre las multitudes o del sujeto "desadaptado" en las sociedades industriales (desarrolladas) está fuertemente relacionada con el desarraigo en la sociedad moderna y la multiplicación o fragmentación de los núcleos familiares en las sociedades complejas, y se ha convertido en tema obligado y de gran importancia teórica actual, sobre todo para el análisis de la "pérdida de la fe", las conversiones religiosas y la proliferación de los grupos protestantes. Además, se encadena sólidamente con las teorías sobre la institucionalización--desinstitucionalización concomitantes de las crisis de identidad, fenómeno muy actual que marca una tendencia constante hacia el incremento.

Sin embargo, no debemos olvidar que las identidades tienen la capacidad de reestructurarse y, además, a diferentes niveles en el interjuego de la subjetividad social: por una parte, el sujeto que actúa ante sí mismo produce una historia de vida, su propia biografía (incanjeable), su temporalidad subjetiva, lo cual le permite no sólo producir y reproducir su identidad sino conservar ciertos "residuos subjetivos" producto de la memoria colectiva que han sido introyectados por el sujeto y permanecen ahí, dentro de él. En segundo lugar, la acción del sujeto es interacción e intersubjetividad, y en tanto tal es objetiva, con lo que se demuestra que el sujeto puede (si así lo desea) manifestar los cambios, los procesos de reconstrucción y las innovaciones frente al grupo de

referencia. Por último, toda acción sobre sí mismo pasa por la acción entre los demás, con lo que queda excluida la visión reduccionista tanto de la adopción de los comportamientos de "los otros" (pasividad), como la visión de sólo la reflexividad del sujeto para sí.

De igual forma, hay que recalcar que las formas de organización y articulación de la identidad se dan en un marco social ideológico colectivo (que produce el contexto social en que se mueven los actores). Así, la sociedad impone una determinada distribución de modelos de identidad, resultado de los requerimientos de su estructura económica y política dominante (Holzner 1978, en Giménez, 1992).

iv) La escuela francesa de sociología.

El pensamiento de la escuela francesa de sociología, tiene en Maurice Halbwachs un importante exponente. Este autor utiliza el concepto de memoria colectiva (que no es igual al mero recuento histórico) para relacionar tiempos y espacios sociales diversos, con los cuales los actores sociales construyen su propia conciencia. Dicha memoria colectiva es una corriente continua del pensamiento, que retiene del pasado lo que está vivo y es significativo. Sus límites son irregulares, y no es única sino plural. En cuanto conjunto de hechos significativos, retiene semejanzas y procura una conciencia de identidad a través del tiempo.

Dentro de esta misma línea de pensamiento R. Bastide (1970, en Giménez, 1992), diluye el antagonismo esbozado por Halbwachs entre memoria colectiva e individual al proponer una "sociología de lo imaginario", que incluye tanto a una imaginación reproductora (la memoria colectiva) como una imaginación creadora (que designa en términos de bricolage).

En esta corriente, la materia espacial se traduce en un espacio simbólico que, en el juego de la memoria--recuerdo y memoria--hábito, crea fenómenos de retención que estructuran a un grupo en atención a la presencia en éste de una memoria "mítica" que, a su vez, sustenta un sistema de relaciones entre los individuos. Esta articulación se presenta (M. Eliou 1979, en Giménez, 1992), como un factor de permanencia frente a pérdidas de componentes identitarios, mimetismos culturales y perturbaciones de la identidad.

La memoria colectiva trae a colación el surgimiento de una identidad colectiva. Esta es vista (Melucci 1982, en Giménez, 1992), como componente de una acción colectiva, como un "nosotros" que da consistencia y continuidad a la acción social. El individuo y el sistema se reconstituyen recíprocamente. En el plano individual, la identidad surge como proceso de aprendizaje en lo colectivo.

La identidad es lo que permite garantizar a un grupo, o a la sociedad, su continuidad y permanencia. Encontramos una connotación dinámica en la interacción de una acción individual con la identidad colectiva, en términos del individuo y el reconocimiento de los demás (autoidentificación y heteroidentificación).

En este sentido A. Pérez Agote (1986, en Giménez, 1992), afirma que son precisamente los atributos autopercebidos los que definen las identidades colectivas. Este autor, al igual que A. Pizzorno (1983, en Giménez, 1992), remarca que es la identidad colectiva la que permite a los grupos inscribir su práctica y acción social, en términos de movimientos sociales de significación unitaria.

En A. Touraine (1979, en Giménez, 1992), encontramos un diagnóstico cultural y político de la reivindicación moderna de la identidad, de sus nuevas "promociones" emergentes y ofensivas que revalúan la capacidad de acción y de cambio.

Este autor señala que, para producir y afirmar la identidad, se reivindica una "identidad no social", entendida ésta como la negación de los *roles* impuestos por la sociedad. Así, cuando asumimos una identidad, la reivindicamos por los dones de la naturaleza, de la libertad, de la vida o de la creatividad, frente a los valores predefinidos por el Estado y por el dominio tecnocrático, propio de las sociedades post--industriales.

Además, resulta paradójico enfrentar "la identidad no social" a la idea de progreso histórico (moderno). Ese proceso modernizador implica: el tránsito del "particularismo al universalismo, de la tradición a la renovación, de la fe a la razón, de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, del absolutismo a la democracia, de las identidades sólidas y persistentes a la acción innovadora y al permanente cambio" (Touraine, 1979 en Giménez; 1992:105).

Touraine también señala que resulta interesante destacar la ambigüedad y contradicción de las identidades, en la práctica social de nuestro tiempo. Puesto que apelan a las identidades tanto izquierdistas como derechistas, tradicionales y progresistas, reaccionarios y conservadores, revolucionarios y contrarrevolucionarios, el autor resuelve esas contradicciones distinguiendo entre "identidades ofensivas" e "identidades defensivas". De ahí, es oportuno desprender que las identidades tienen un sentido más político que cultural y que los movimientos sociales no son más que el tránsito de una identidad defensiva hacia una identidad ofensiva.

v) La teoría crítica alemana.

Al acercarnos a la identidad colectiva como matriz para la acción, llegamos a la teoría crítica alemana, cuyo concepto pivote (J. Habermas, 1987) es la llamada acción comunicativa, misma que es transmitida culturalmente y en la cual los actores reafirman simultáneamente una cultura compartida, el mundo social al que pertenecen y sus respectivas subjetividades en un contexto. Teniendo como antecedentes a Durkheim y Mead, Habermas postula distinciones entre tres identidades: numérica, genérica y cualitativa.

El problema de la identidad se da en la integración social, la evolución sociocultural y la integración sistémica. Es decir, la identidad del individuo y del grupo son conceptos complementarios. De ahí que la estructura interna de la identidad se compone de una identidad de *rol* y una del yo. Las fases de integración de las identidades son:

i) integración simbólica, en el que la identidad tiene un carácter homogéneo y no diferenciado (como es descrito por Durkheim en su teoría del rito y en la "conciencia colectiva"), y en donde se da el predominio de la identidad del grupo sobre la persona;

ii) integración comunicativa, propia de sociedades seculares, en las que se observa una fragmentación y pluralización cultural y social, con un papel importante de la esfera de la subjetividad, (aquí los valores y normas que garantizan a las identidades se universalizan y se tornan más abstractos).

Por otra parte, las llamadas identidades tradicionales son grupales, formadas con valores culturales especiales que se superponen y se hallan subordinadas al universalismo del derecho y la moral comunales.

Cabe mencionar que, para Habermas, la clave de la construcción de la identidad es lingüística (particularizada en el empleo de los pronombres personales; así, la identidad del "yo", sólo es posible al interior de un "nosotros").

Además, la identidad natural, propia del organismo vivo, se transforma en una identidad de la persona a) identidad del *rol*, y b) identidad del yo. Conforme avanza la complejidad social, las proyecciones de la identidad se tornan cada vez más generales y abstractas: la identidad colectiva va dejando de apoyarse en la tradición preexistente e incuestionada, ya no se refiere a un territorio determinado, ni a una organización concreta. Deja de apoyarse en imágenes "fijas" del mundo, y conforma una igualación de oportunidades de participación social.

2. El enfoque teórico de lo étnico.

Una de las constantes de la identidad de la que no se escapa la identidad étnica es la referencia al "otro". En los grupo étnicos la separación se establece en los individuos entre un "nosotros" y un "ellos".

La "etnicidad" (Epstein 1978, en Giménez, 1992) es, entonces, un asunto de clasificación, separación y vinculación entre un grupo de personas, a través de una serie de categorías definidas como propias. Como fenómeno de clasificación, implica un rango y una posición de estatus que orientan el comportamiento (acción) de los individuos en el desempeño de una variedad de *roles* sociales.

Vista ya en esta perspectiva, la identidad se construye por contraste, bajo una síntesis por la que en una misma persona se integran varios niveles de representación de lo social y distintos

papeles de actuación subjetiva, así como diversas experiencias dentro de una coherente imagen de sí mismo.

Para Epstein, y como producto de la interacción social, la génesis de la identidad étnica radica en procesos endógenos (intergrupales) y exógenos (extragrupales). Esto contradice aparentemente las posiciones de A. Cohen (1974) y Touraine (1979, en Giménez, 1992), para quienes los grupos étnicos son grupos de interés, que explotan una cultura tradicional con arreglo a fines políticos.

Lo interesante aquí es destacar que las etnias se constituyen a partir de factores tanto internos como externos, en cuyo seno se reproducen múltiples interrelaciones complejas. No sería posible entender la existencia de las etnias sin relacionarla con la instauración de los estados nacionales europeos, a partir del siglo XVI. En América, sería hasta los siglos XIX y XX cuando en esa confrontación de "nacionalidades", algunas etnias y sus territorios se fueron constituyendo como viables para el modelo europeo de Estado-nación. Así, los conceptos de etnia y grupo étnico están relacionados a los de nación y nacionalidades, y ambos a los conceptos de fronteras culturales.

Por su parte, para F. Barth (1976), la subjetividad de la afiliación étnica es una orientación al mantenimiento de fronteras grupales. Y esas fronteras persistirán, a pesar del contacto interétnico y la interdependencia, gracias a que los grupos étnicos: a) se autoperpetúan biológicamente, b) comparten valores culturales, c) integran un campo de comunicación e interacción y d) identifican a sus miembros y son identificados por "los otros" (autoadscripción y adscripción por otros). Por ello, "en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a

los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth; 1976:15).

En cambio, para Epstein, la identidad preexiste al interés político o territorial. Pero, en los dos casos, la reflexión es válida si el concepto de "fronteras grupales" se asocia en un determinado momento histórico y cultural al concepto de "territorio". Pues, así como no podemos hablar de individuo sin hablar de identidad, tampoco podríamos hablar de grupo étnico sin relacionarlo a un territorio.

En N. Glazer y D. Moynihan (1975, en Giménez, 1992) también encontramos que el concepto de etnicidad se halla ligado a conflictos y demandas étnicas. Esto en cuanto a que los grupos étnicos funcionan como grupos de interés; la identidad es, funcionalmente, un principio organizativo ventajoso.

En esta perspectiva, la etnicidad es una de las fuerzas sociales más sobresalientes para el cambio social, sirviendo también para afirmar al grupo étnico como grupo de interés y poder. Más aún cuando los grupos étnicos han recobrado vigencia como en los últimos tiempos, creando el ambiente propicio para acalorados debates teóricos y políticos (Bell; 1989).

De esta forma, las discusiones actuales sobre los movimientos étnicos tienen qué ver con las "previsiones incumplidas" de grandes generaciones de científicos sociales. Es decir, se trata de comprender por qué los grupos étnicos no sólo no han disminuído (o diluído entre la sociedad mestiza) sino que se han incrementado en número, han concentrado la atención sobre su presencia social y han puesto en la agenda política la prioridad de sus demandas.

Otra vertiente menos conflictiva puede ver a la etnicidad como elemento funcional del sistema. Para Parsons (1975), la etnicidad es un foco primario de identidad grupal, vinculada íntimamente con la organización social, solidaridad y lealtades del individuo hacia el grupo. Aquí también se habla de una "especificidad" --características peculiares-- de un grupo frente a otros. El grupo étnico es el que "se siente" diferente de "los que no lo son".

Así, los miembros de un grupo étnico se definen por lo que son y no por lo que hacen. El aspecto colectivo primario es relativo a la identidad de un conjunto de personas que se remiten a una cultura común. Esta cultura presenta rasgos de continuidad temporal, basados en un pasado indefinido pero, a la vez, se trata de grupos que tienen un lenguaje común y una extensión de la tradición hacia el futuro.

Otros autores como J. Mackay y F. Lewins (1980, en Giménez, 1992) también consideran a la "autoconciencia" como la base de la identidad étnica, con un fuerte sentimiento de singularidad y pertenencia subyacente.

Para D. Horowitz (1975, en Giménez, 1992), la autodefinition del grupo y la definición del mismo por parte de los otros grupos, sienta el fundamento de la identidad. En W. Isajiw (1974, en Giménez, 1992), también encontramos que el grupo se define por el sentimiento de pertenecer a un mismo pueblo, con un estatus diferente a otros grupos.

W. Petersen (1982, en Giménez, 1992), habla por su parte de las "fronteras" que se forman desde adentro y desde afuera de los grupos étnicos, en atención a criterios de "nosotros--ellos". Mientras que R. Fossaert (1983), nos remite al discurso común que se da en los pueblos, el cual implica igualmente una diferencia entre "nosotros" y "ellos".

Finalmente George De Vos (1972, en Giménez, 1992), entiende a la identidad étnica como una forma de pertenencia grupal que se orienta hacia el pasado y que se manifiesta por medio de una serie de lealtades nucleadas en torno a ella misma. Esa orientación hacia el pasado es representada por los grupos étnicos bajo criterios de identidad y pertenencia, fundamentados en la "idea" de un origen común.

Bajo esa perspectiva, el grupo étnico es un grupo consciente de sí mismo, autopercebido como homogéneo, unido alrededor de una particular tradición cultural y un pasado común, además de autodiferenciado conscientemente de otros con los que tiene contacto.

Así, tanto el punto de partida como la línea de proposiciones que surgen en torno a la cuestión étnica, nos lleva al análisis de una realidad en la cual la gran mayoría de los países del mundo son multiétnicos. Stavenhagen (1992:53), afirma que "en el marco de las estructuras estatales existentes la población está dividida en grupos heterogéneos, caracterizados por determinados atributos étnicos".

Al final del siglo, estamos en presencia tanto de un renacimiento étnico como de la proliferación de diferencias, más que en la antesala de la "estabilidad", la "generalización" y el "desarrollo" provocado por la globalización. Pero su presencia y su resistencia cultural son tan actuales y racionales como las políticas neoliberales, y algo más: el renacimiento de los movimientos étnicos y sus identidades, responden también a intereses colectivos profundos, a acciones reflexivas e innovadoras que encuentran su mejor momento de expresión en situaciones de crisis y conflicto social. Esas son las circunstancias para la efervescencia de los procesos de reestructuración identitaria..

Hoy vemos que no existen condiciones que sugieran el abatimiento de los conflictos y la cancelación de los movimientos étnicos, sino más bien aparecen cada día evidencias irresolubles de las disparidades sociales y la proliferación de diferencias culturales. A la par, se van delineando claramente las perspectivas hacia la persistencia de los límites de las distintas etnias que conforman las sociedades modernas, se van agudizando las contradicciones en la economía y la política de los pueblos indios y los estados nacionales, y todos ellos están prontos a desembocar en rupturas y violencias.

Las autopercepciones y heteropercepciones de los grupos étnicos no coinciden con los proyectos globalizadores. La afluencia de conflictos y la resurrección de las identidades étnicas, que parecían enterradas, emergen con gran contundencia y beligerancia, imposibles de comprenderse -- y controlarse-- con los trillados lenguajes de la modernidad.

La forma de vida actual se valora más por el sostenimiento del equilibrio entre intereses manifiestos y la previsión del surgimiento inmediato de propuestas ocultas hasta ahora, que por proyectos a largo plazo. Esa es la forma actual de la vida social y política de muchos estados nacionales.

En razón directa de esas consideraciones --y junto con las inferencias de Rodolfo Stavenhagen-- pensamos que las diferencias étnicas persistirán, porque:

En la última década de este siglo, los conflictos y los movimientos étnicos, en sus diversas modalidades, resultan ser elementos fundamentales de la vida política de muchos países, particularmente porque ni el estado burocrático-totalitario, ni el estado nacional-etnocrático, ni la economía de mercado, han logrado resolver los problemas básicos de la libertad y de la dignidad del ser humano, ni los de la desigualdad y de la injusticia en el mundo contemporáneo (Stavenhagen 1992:76).

3. Las identidades, la cultura y la nación.

Una vez hechas las referencias anteriores, y habiéndonos detenido a reflexionar con meticulosidad y parsimonia, advertimos que al tratar el problema de “las identidades”, nuestras observaciones nos indican que éstas no pueden ser consideradas como esencias, sino como un complejo sistema de relaciones y representaciones dinámicas.

En cuanto al componente “cultural”, de tan insistente presencia en los estudios en Chiapas, es un término demasiado amplio y vago (que en el llamado culturalismo ha traído consigo un empirismo y positivismo que confunde técnica y operatividad en el marco conceptual).⁷³

Por otra parte, el componente de “lo nacional”, como englobante de “lo regional” --espacio de ubicación de lo étnico--, es visto por los autores como una construcción ideológica, guiada históricamente por la tutela de los intereses dominantes.

De ahí que para Bonfil Batalla (1991), la cultura nacional sea un “proyecto político” introducido mediante la educación; y excluyente, en cuanto no se ajusta a cómo viven las mayorías. Para Benedict Anderson (1991), el concepto de nacionalidad es un artefacto cultural basado en la idea de un tiempo homogéneo y vacío de particularidades. Por ende, la “nación” asimila imaginariamente tanto formas de comunidad como la supuesta presencia de un lenguaje común. Anderson define a la nación como una “comunidad política imaginada”, pero además es “imaginada como limitada y como soberana”. En relación al carácter de “nación limitada”,

⁷³ Después de más de 50 años de investigación (en su vertiente culturalista) en Los Altos de Chiapas, los resultados han demostrado la incomprensión de los problemas étnicos reales. La característica de esa forma de trabajo descriptivo, aunque interesante, denota haberse quedado en ese primer nivel de interpretación, que hoy resulta insuficiente tanto para comprender y explicar los conflictos étnicos como para poder presentar alguna vía alternativa de solución factible, en la actual estructura social, política y económica de la nación mexicana.

Anderson sostiene que ninguna de ellas puede representarse como coextensiva a la humanidad. En cuanto al carácter de “nación soberana”, se refiere a su origen, cuando en la época del Iluminismo y la Revolución se concebía erosionada la legitimidad de los reinos y a la nación como el cuerpo dinástico “divinamente ordenado”.

Finalmente, la nación se concibe como comunidad porque, independientemente de las diferencias culturales y las formas de explotación y desigualdades sociales, la nación es pensada siempre como una “profunda camaradería horizontal”. Esta característica explicaría, según el autor, el por qué los miembros de una nación estarían dispuestos a sacrificar su vida por ella.

Por su parte, Fossaert (1983), piensa que la “nacionalización” se constituye en la difusión dirigida de una historia común, enmarcada en un Estado que permea la identidad colectiva, y las identidades diferenciales (sean individuales o étnias) se jerarquizan y “normalizan” jurídicamente con la lógica del “valor de cambio”.

De ahí que para E. Morín (1980), la nación se manifieste a través de símbolos, representaciones y mitos (como la “madre patria”). R. Bejar Navarro (1983), también hace referencia a un “carácter nacional”, formulado con estereotipos de aprendizaje cultural de índole política. Este mismo autor (1988), nos habla de una identidad nacional que se fundamenta en un conjunto de instituciones del Estado-nación.

Para J. Del Val (1987, en Giménez, 1992) la identidad nacional se da en base a instituciones como el aztequismo, priísmo y cristianismo guadalupano. Sin embargo, cabe aclarar que el modelo de la comunidad religiosa deviene de la idea de “iglesia” o comunidad (Durkheim) y presenta otro de los problemas torales del imaginario nacional.

Una excelente alternativa la brinda el propio Gilberto Giménez (1993), al discutir con distintos autores que convergen en afirmar que la nación se presenta como una entidad "teomorfa" (Morín, 1980). La nación, vista en esa perspectiva, produce creencias, ritos y ceremonias de carácter "cuasi-religioso". Así, la comunidad de creyentes también conlleva referencias a la matriz familiar, y de ahí a la "comunidad fraternal" sólo hay un paso.

Es esa forma de pensar --y vivir-- la que nos muestra la profundidad de las funciones que desempeña la nación, dentro del conjunto de las identidades colectivas. Al destacar las funciones cardinales de la nación (una política y otra psico-social), aparece una "patria mística" o "cuerpo místico" y anónimo, con la peculiaridad de "[...] absorber las diferencias y contradicciones subnacionales bajo la cobertura mágica de su manto inconsútil, invisible y sagrado" (Giménez 1993:17).

Otra idea interesante es la de Ernest Gellner (1988), con quien encontramos que el nacionalismo es un principio político de legitimidad, el cual prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a lo político; esto se refleja en la uniformación de cultura y educación.

Gellner, además, señala la existencia de gran cantidad de naciones potenciales, más que estados factibles de llegar a constituirse. Así, indica que no todos los nacionalismos pueden verse realizados, y que la realización de unos es la frustración de otros; precisamente porque una "unidad política territorial" sólo puede ser étnicamente homogénea a costa de exterminar, expulsar, o asimilar a los no-nacionales.

Este autor sugiere la crítica a la idea de nación desde dos vertientes: una cultural, en la cual se comparten los valores y creencias a nivel macrosocial; y otra voluntarista, de reconocimiento del

prójimo. Ambas, señala, son insuficientes; por lo que propone analizar directamente "lo que la cultura hace".

De esa propuesta, pueden desprenderse preguntas interesantes: Si los estados y las naciones son contingentes, y si las sociedades han existido sin éstos en otros tiempos ¿por qué hoy se vuelven como un atributo inherente a la vida social? Además, si los estados y las naciones no son una misma contingencia, y los unos emergen sin ayuda de los otros, ¿por qué hoy día pretenden ser unidades indisolubles?

Desde otra perspectiva, tal y como lo muestran E. Hobsbawm y T. Ranger (1983, en Giménez), la identidad nacional requiere de la invención de "tradiciones", para inculcar cierto tipo de valores y normas de comportamiento, agregando un modo "conveniente" de ver un pasado generalmente ficticio.

En fin, Philip Schlesinger (1989, en Giménez, 1992), demuestra que en la formación de "lo nacional", se esgrime la unidad de lo diverso como recurso ideológico para esconder fines económicos y políticos. Los que "producen" la cultura, son los "constructores" de la identidad nacional.

Pasando a lo regional, la formulación de un espacio regional es vista por Claudio Lomnitz (1987, en Giménez, 1992) desde el punto de vista de los espacios homogéneos regionales, y su posterior manifestación en una "culturalogía regional". La cultura regional es la articulación de diferentes culturas, producto de procesos y espacios históricos de poder y hegemonía.

El espacio regional tiene, además, límites determinados por el alcance de las relaciones sociales, las cuales son interacciones simbólicas y materiales dadas en la interrelación de los

grupos. Para este autor, en las regiones se da tanto un centro articulador (lugar en donde se asienta el poder de la clase hegemónica) como una periferia, ambos con relaciones en términos de polos de coherencia.

En cuanto a los espacios culturales, Bernard Poche (1979, en Giménez, 1992) considera que la región produce formas de identidad fundadas sobre una base territorial. Siendo la identidad una representación social que uno tiene de sí mismo como alguien “diferente”, podemos ver que los discursos regionalistas --asumiendo una “conciencia colectiva”-- invocan la identificación histórica o el particularismo para enunciar una identidad que legitima la diferencia frente al Estado-nación.

4. Los cambios sociales a partir de la identidad.

En la visión del cambio étnico, están los estudios de J. L. Amselle y E. M'Bocolo (1985, en Giménez, 1992), quienes observan que el Estado procura “desvalorizar” socialmente a las etnias y reducir su capacidad de resistencia al poder, para así integrarlas a la “unidad nacional”. Al promover la fragmentación de las entidades sociales de los grupos étnicos, el Estado “crea” intencionalmente la transformación de las unidades políticas. Sin embargo, los autores sostienen que la etnias son capaces de resistir con una voluntad llamada de afirmación étnica.

También Michael Banton (1983, en Giménez, 1992), ve en la “acción nacional” el origen de la modificación de las pautas de relaciones de los grupos étnicos. Así, la valorización del grupo se da en función a la fortaleza de sus fronteras y de los privilegios de su membresía, produciéndose procesos de asimilación o de separación, según intervengan esas variables.

Para Barabas A. y Miguel Bartolomé (1986), la identidad étnica está sujeta a la integración de las representaciones ideológicas-colectivas del grupo. Dicha integración tiene momentos diacrónicos y sincrónicos, cuya relación dialéctica se mueve entre el espacio específico de la comunidad y sus vínculos con “lo universal” o exterior a ella. Es en esa conexión donde se produce el proceso de articulación del cambio por adaptación o integración.

Los presupuestos de la interacción, según Frederik Barth (1976), se producen en cuanto las distinciones étnicas implican procesos sociales de exclusión e incorporación, mediante los cuales se crean y conservan las categorías de adscripción. En estos términos, los grupos étnicos son unidades de adscripción e incorporación, utilizadas por los individuos para organizar sus interacciones sociales. Entonces: las fronteras no son divisiones de contenidos culturales, sino meras construcciones simbólicas. En este sentido, se abre la perspectiva del estudio de la interdependencia entre los grupos étnicos, con base en un análisis en el que intervengan factores ecológicos, económicos y culturales tanto en los procesos de integración como en los procesos de cambio.

El problema del cambio de fronteras étnicas, con la identificación de modalidades y dirección, es visto por Horowitz (1975, en Giménez, 1992), como un interjuego en el que interviene la autodefinición del grupo y la definición del mismo por parte de los demás grupos. La reformulación de la identidad étnica obedece a cambios en la membrecía, que implica formas de percepción y de valorización. Las formas de percepción dependen siempre de los contextos específicos de interacción, y son elementos decisivos para la transformación de la identidad étnica.

Para Horowitz, este cambio se puede producir por asimilación (amalgamiento o incorporación), o por diferenciación (división o proliferación). En todo caso, los procesos

identitarios son provocados por cierto tipo de estímulos, que afectan la percepción de sí mismo y del otro.

Esas articulaciones de complejas marcas, símbolos y representaciones que definen la constitución de identidades, dependen de la manera cómo en cada contexto las similitudes y las diferencias son percibidas y juzgadas valorativamente. Por ende, su estudio requiere el análisis de las formas de percepción social y de los elementos que intervienen en esa percepción.

Además, los indicios de identidad son indicadores operantes de escalas de valor, así como los criterios de identidad son origen de juicios de igualdad y diferencia, y funcionan como elementos constitutivos o símbolos relevantes de la identidad.

Junto a la percepción de similitudes y diferencias, tenemos la variable del tamaño e importancia de la unidad política en la que se encuentran los grupos, lo cual también afecta y altera las fronteras étnicas de esos grupos, dándose, paulatinamente, el cambio de identidad y después el cambio étnico.

Pero resulta claro que nuevas condiciones políticas afectarán a las diferentes formas de identidad, por la variación en las afinidades y vínculos primordiales del grupo básico identitario (Isaacs; 1975, en Giménez, 1992). Para valorar el cambio, aquí cabría la distinción entre la percepción étnica y la conciencia étnica, por un lado, y lo que sería una categoría étnica y un grupo étnico, por el otro (Mackay J. y F. Lewis 1980, en Giménez, 1992).

En suma, el nivel de cambio es diferente según se afecte a un sentimiento étnico enraizado en la singularidad "nosotros-ellos", o sólo influya en ciertos rasgos no significativos de la organización y la existencia cultural de la etnia.

5. La etnicidad en México.

Los distintos enfoques en el país, han estado permeados por la consideración de la cultura como centro de la pesquisa antropológica sobre los grupos étnicos. Esto se refiere a la relación establecida por la sociedad con la naturaleza, y su simbolización para la aparición de la identidad como generadora de acciones colectivas (E. B. Taylor, 1891, en Beattie, 1974). De esta idea primaria se han derivado multitud de consideraciones, cuyo seguimiento teórico puede rastrearse como sigue.

E. Spicer (1971, en Giménez, 1992), parte de la idea de que el análisis de los procesos que hacen posible la continuidad cultural nos proporcionarán informes sobre la identidad. Los "puntos sistémicos", (Kroeber; 1945, en Beattie, 1974), nos darán sistemas culturales persistentes que generan sistemas de identidad, verdaderos conjuntos de creencias comunes a una colectividad que cristalizan en símbolos de identidad colectiva.

A la vez, la introducción del concepto de modos de producción, separado del de sociedad por Marx hacia 1850, ha traído consigo la aparición del modelo de comunidad, que ha caracterizado el patrón de estudios en México. Esta orientación, formuló un modo comunal-social de producción, en atención a que la relación básica de trabajo sucede en el contexto estructural de la comunidad. Nuevos estudios diversificaron esta posición, al afirmar que el factor político en la comunidad fue elemento determinante en el aumento de la productividad y la generación de excedente, con los consecuentes resultados de estratificación social. La influencia de Angel Palerm (1993), y su

acentuación del modelo comunitario, produjeron un enfoque más "crítico" en torno al estudio de los grupos étnico.

En Bonfil Batalla (1989), encontramos que la idea de la cultura transmitida mediante dos códigos, la lengua y los valores propios, define un "nosotros" en la historia, un cuándo se es y cuándo no se es. Así, cada pueblo establece los límites y las normas; hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también maneras de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad (Bonfil; 1987:48).

El indio --concepto que aparece con los españoles, señala Bonfil--, es definido por pertenecer a una colectividad organizada, que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente.

La endogamia es una práctica que contribuye al mantenimiento y la continuidad de la comunidad india, en tanto impide la incorporación de "los otros". Pero los procesos de "aculturación" ("etnocidio", según el autor), han producido el deterioro de la identidad india, rompiendo el mecanismo de identificación con un todo articulado, en el cual sólo los integrantes del grupo tienen derecho a decidir. La cultura de resistencia se caracteriza ahora por adoptar los cambios necesarios con el fin último de permanecer. Bonfil nos habla de tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de la cultura india: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación.

En la resistencia a afectar su conciencia profunda, en el grupo étnico actúa la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva, así como el rechazo a cambios que reduzcan la autonomía del grupo. La apropiación se da cuando el grupo adquiere el control sobre los elementos

culturales ajenos y los pone al servicio de sus propios propósitos y de sus decisiones autónomas. La innovación hace uso de la cultura anterior, para la creación de nuevos elementos culturales que el grupo inventa.

Seguramente una de las causas históricas que han moldeado este fenómeno de resistencia, es el imperativo colonial de la creación de las llamadas "repúblicas de indios", inmenso archipiélago de pueblos y barrios convertidos en establecimientos tributarios y de fuerza de trabajo explotable. La política de "segregación" hizo posible que los indígenas mantuvieran, reprodujeran y desarrollaran identidades propias. Para Díaz Polanco (1991), el régimen colonial dió como resultado que la misma organización de pueblos (con sus ayuntamientos, tierra de comunidad, fiestas y demás prácticas étnicas), permitiera el desarrollo de formas comunales de vida, e hiciera surgir nuevos elementos socioculturales que se convirtieron en materia de una identidad renovada que no ha dejado de modificarse y reestructurarse hasta nuestros días. Las identidades son, así, sistemas de cohesión sociocultural del presente.

Es a partir de las políticas del Estado nacional, en 1940, cuando el indigenismo de carácter "integracionista" busca "corregir" las ideas etnocentristas del período independiente (siglo XIX y etapa postrevolucionaria del XX), para revalorizar los componentes de la cultura indígena (Aguirre Beltrán, 1981). Pero, al apoyarse en las teorías del llamado "relativismo cultural" norteamericano, esta política fue contradictoria entre el respeto a lo étnico y la "necesidad" de integrar a las etnias a la sociedad nacional.

La superación de esta noción, trae consigo la cuestión de la autonomía étnica y la reconsideración del efectivo carácter del sujeto social que pueden asumir los grupos étnicos. Esto

implica la formulación de bases político-jurídicas para las colectividades étnicas, lo cual reviste suma importancia para la identidad de los pueblos indígenas.

Intervienen aquí reflexiones sobre el carácter del derecho consuetudinario que, junto con la lengua, constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo (Stavenhagen; 1990). En el mundo indígena, el sistema de cargos es el esqueleto que sostiene la vida religiosa en la cotidianeidad, al integrarlas y definir el nivel organizativo de la sociedad (Kearney, 1971, en Korsbaeck, 1987), manteniendo un orden y evitando cambios de cualquier clase. Así, aparecen los derechos étnicos y la importancia fundamental de la autodeterminación como elementos esenciales para que la identidad sea preservada (Llorens, 1932, en Korsbaeck, 1987).

Las formulaciones de Bauer (1979), nos remiten también a esa autonomía, fundamentada más que en una base territorial, en la noción de copertenencia de distintas culturas que se imbrican con base en comunidades naturales y culturas unidas a un destino común. Pero las trayectorias comunitarias no son idílicas: sufren constantes rupturas. Una de ellas es la aparición de fenómenos relacionados con la expansión del protestantismo (como antes lo fué el catolicismo), que al establecerse dentro de la cultura comunal la vuelve contradictoria y fragmentada. Otro tanto sucede con la migración, que en el mismo proceso va generando vicios de manipulación de los espacios culturales, modificando la normatividad de la reproducción social comunitaria, las reglas de copertenencia del territorio, los usos y costumbres del imaginario social indígena, entre muchos otros cambios más.

Si bien el mantenimiento de pautas socioculturales, mediante una estructura de interrelación, reproduce la particularidad y diferenciación comunal con relación a lo que es

concebido como “exterior”, a la vez que cristaliza y preserva los esquemas de relaciones económicas y sociopolíticas que generan la diferencia y particularidad, esta estructura debe ser reformulada al interior de las “fronteras de sentido” (Korsbaeck; 1987). Tales fronteras son consensos que construyen realidades y reestructuran identidades, creando nuevos espacios identitarios y defendiendo las relaciones de “acumulación-comunicación” étnica. Este proceso de “acumulación”, no debe verse como el resultado de una programación cultural (genética) ilimitada de respuesta a los estímulos externos.

Ahora bien, una vez presentadas las distintas propuestas teóricas que abordan los problemas de las identidades sociales, advertimos la complejidad y entrecruzamiento de los distintos niveles en que se producen las relaciones entre las identidades sociales y la etnicidad, entre la etnicidad y la cultura, y entre éstas con la producción de los cambios sociales. Sin embargo, no podríamos comprender y explicarnos el fenómeno identitario en abstracto sin hacer un corte espacial y temporal; es decir, cubrirlo de la trivialidad en que se producen los procesos de reconstrucción de las identidades étnicas. De ahí surge la pregunta: ¿cuáles son las propuestas teóricas que nos permiten pensar y analizar actualmente las identidades étnicas en la frontera sur?

Sin duda existen varias puertas de entrada, varios enfoques que tuvieron --o tienen-- consistencia explicativa. Aun así, nuestra perspectiva puede ilustrarse a partir de la lógica de las siguientes consideraciones:

i) La primera precisión consiste en que la identidad no puede definirse de una vez y para siempre. Es decir, la identidad es una especie de equilibrio inestable dentro de un sistema de relaciones (productores) en constante cambio y transformación. Además, la identidad puede

permanecer entre la autopercepción y la heteropercepción, construyendo y destruyendo límites en cada proceso de la autoidentificación.

Esa lucha incesante por el reconocimiento es, precisamente, un forcejeo en el que se juega toda la problemática de la identidad en términos de relaciones. Por ello, no es extraño que los grupos étnicos identifiquen con su lucha la recuperación de su territorio y de su cultura (la concepción de los seres, de los lenguajes, de las cosas y de sí mismos), lo cual no es más que la libre autodeterminación de su existencia:

Un motivo de preocupación era el intento de restringir [por parte de los Estados-nación] el concepto de libre determinación a la conducción de asuntos internos... La libre determinación no era un concepto elaborado después de la Segunda Guerra Mundial, sino que existía desde tiempos inmemoriales y su interpretación no dependía exclusivamente del derecho internacional. Los pueblos indígenas reclamaban para sí el derecho a una definición subjetiva de la libre determinación (ONU, 23 de agosto de 1993, 11o. período de sesiones, pp.19-20).

Con esta reflexión, no sólo reconstruimos el proceso de las identidades étnicas para un pueblo indígena de la frontera sur de México, sino que retomamos las propuestas tanto de los interaccionistas simbólicos como de los teóricos de las corrientes de la fenomenología social y la escuela de la teoría crítica alemana.

ii) El segundo acercamiento está referido a la percepción de los sujetos respecto a su propia existencia social y cultural. La identidad de ego, o autoconcepción, es una forma de pensar la subjetividad de los actores sociales, las representaciones sociales de los propios actores respecto a sí mismos, sobre su grupo y en el ámbito de su diferenciación. Es decir, las representaciones sociales se van construyendo como conjuntos de nociones e imágenes socializadas de la conciencia, que nos

permiten elaborar filtros para leer la realidad y guiar la acción. Además, lo simbólico es parte de la realidad social que puede ayudarnos a comprender cómo se estructura esa realidad y cuál es su eficacia.

Esta reflexión muestra la actualidad de las identidades étnicas, así como los mecanismos a partir de los cuales los sujetos étnicos enlazan elementos distintos en la construcción de su realidad. La idea central es mostrar que los grupos étnicos indígenas no conciben el entorno como los pueden pensar los grupos étnicos mestizos. Los elementos míticos, así como la vida espiritual, no están escindidos en la cotidianidad terrena de la existencia indígena.

En consecuencia, las propuestas del funcionalismo de T. Parsons, así como las reflexiones de la escuela francesa de sociología con M. Halbwachs (respecto de la memoria colectiva), tienen amplia capacidad explicativa en este rubro de la singularidad identitaria de los grupos étnicos.

iii) La tercera aproximación, consiste en la relación que permite fusionar las ideas en los incisos anteriores: la lógica de la diferenciación y la lógica de la unidad. Ambas, deberán entenderse dentro de un proceso de temporalidad histórica, puesto que no existe identidad sin una persistencia en el tiempo. Si la identidad se definiera a cada paso, instantáneamente, no podríamos atribuirnos los actos del día anterior. Tal vez (haciendo una gigantesca concesión) esa pueda ser una circunstancia de las identidades urbanas modernas, pero no la es para las identidades étnicas.

El tiempo social indígena es fundamental en la reconstrucción de las identidades étnicas. La persistencia de las identidades en el tiempo, permite articular el pasado con el presente y con el futuro: son los elementos insustituibles que ligan las temporalidades subjetivas (biografías personales), con las memorias colectivas (la historia comunitaria).

Así, el carácter producente de las identidades, las representaciones sociales subjetivas y la temporalidad histórica, son los insumos que logran unir las propuestas generales de los estudiosos de las identidades sociales. A continuación trataremos de relacionar estas reflexiones, con la perspectiva teórica que permite el estudio de la identidad étnica en un pueblo indígena de la frontera sur de México: Tziscoa.⁷⁴

⁷⁴ La representatividad regional de la comunidad chuj de Tziscoa es incuestionable: pionera en la zona, madre de más de dos nuevas colonias (Cuauhtémoc y Benito Juárez), ubicada en el lugar privilegiado (entre la reserva ecológica federal y la propia reserva ejidal), situada en la *puerta* de acceso a la selva y la frontera, centro de operaciones de la Teología de la Liberación y lugar de contacto necesario para las organizaciones políticas, religiosas y militares. Por último, y tal vez lo más importante, Tziscoa es el símbolo de identificación no sólo de sus miembros por nacimiento sino por adopción, es decir, estando fuera de la región cualquier sujeto indígena coterráneo a Tziscoa se autoidentifica como *tziscaero*.

CAPITULO III.

EL MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO:

La fortaleza de las identidades étnicas actuales en Chiapas está íntimamente relacionada a dos fenómenos tensamente ligados y por demás interesantes: uno histórico y otro cultural.

El cultural tiene que ver con las --a veces-- encarnizadas luchas entre los indios y los ladinos, o con la “resistencia pasiva” ante los embates que en nombre de “la modernidad” despliegan diversos grupos de poder contra los “pobres inditos chiapanecos”. Por otra parte, el fenómeno histórico está sólidamente relacionado con la ideología indigenista, concentradora de varios enfoques antropológicos culturalistas y estructuralistas.

Es con el indigenismo que ve por primera vez la luz en Pátzcuaro (durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940), que se sientan las bases para la “asimilación” e “integración” nacional de los grupos étnicos. La propuesta del Estado es la conformación de una nación homogénea donde los indígenas debieran (como única “salida” al “problema étnico”) integrarse a la vida nacional. Sin embargo, la rebelde realidad ha mostrado qué tan equivocados estuvieron esos postulados.

Durante más de dos décadas se pensó que la educación formal e informal, a través de agentes técnico-pedagógicos (de comunicación mediante las misiones culturales), lograrían dicha integración. Y aunque los años que corren de 1940 hasta principios de los setenta están saturados de

las políticas integracionistas, los magros resultados son contundentes testimonios de los errores acumulados en tan breve tiempo. Pero ¿cuál es la fundamentación teórica detrás de estas decisiones políticas?

Salta a la vista en primer término el culturalismo, que privilegia el modelo cultural nacional frente a las “otras” culturas. Puesto que la lógica de la integración parte de la premisa del mestizaje, no se puede explicar ninguna política en relación a la cuestión étnica sin comprender primero que, la reflexión que subyace, es que los indios “deben desaparecer”. Que desaparecieran asimilándose (y por lo tanto renunciando a su condición cultural e histórica) o que lo hicieran integrándose (es decir, una incorporación menos violenta y “más civilizada”) en nada modifica el problema principal: ¡los indios debían desaparecer! pero no sucedió ni está sucediendo así.

Es entonces que el Estado implementa, vía la enseñanza de la historia en la educación escolarizada, el consenso nacional de la primacía cultural mestiza. En ese orden, las culturas indígenas son convocadas a incorporarse a la “dinámica nacional” so pena de ser confinadas a la marginación. Y es aquí cuando se perfila el interés estatal (dentro de la corriente estructuralista) por ubicar al “problema étnico” dentro de la estructura económica. A partir de esa posición, es fácil desplegar los argumentos de la pobreza de los pueblos indígenas atribuyéndoles la falta de incorporación al proyecto nacional, ya sea por la “ausencia” de tecnologías (modernas) ya por el “aislamiento”, por los “rezagos ancestrales”, por la “resistencia” a cambiar sus tradiciones o por todos esos “males” juntos.

Vemos pues que estructuralismos y culturalismos, en materia de análisis de los grupos étnicos, enlazan bastante bien premisas y resultados, y ofrecen una explicación --aunque no muy

convinciente-- de los problemas étnicos. Aun así, esos enfoques tuvieron gran importancia en décadas pasadas y fueron motivo de constantes y fructíferos trabajos antropológicos.⁷⁵

En Chiapas (especialmente en la región de Los Altos) se percibe la influencia de estas teorías, producto de las políticas instrumentadas durante el gobierno de Miguel Alemán en 1948, cuando se crea el Instituto Nacional Indigenista, precisamente en San Cristóbal de Las Casas. Aunque desde los años veinte se venía desarrollando investigación antropológica de manera aislada e individual, es hasta los años de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta que se organiza la investigación antropológica en Chiapas, con financiamiento norteamericano y claramente definida dentro de la corriente culturalista.⁷⁶

Con esa cobertura gubernamental --y atendiendo a los intereses de las políticas del indigenismo-- quedaron abiertas las posibilidades de aculturación e integración nacional. En ese intento jugarían un papel importantísimo los antropólogos como agentes innovadores para el cambio social, a la vez que fungían como promotores de la integración nacional.⁷⁷

Estas circunstancias fueron perfilando los enfoques de la antropología cultural, que a su vez permitirían las investigaciones posteriores sobre los grupos étnicos en el país.

⁷⁵ En general el sureste de México sólo atraía algunas miradas solitarias. Las comunidades indígenas aisladas eran exploradas por antropólogos como Franz Bloom y Oliver Lafarge desde los años veinte, auspiciados por la Universidad de Tulane (Nueva Orleans). Después vinieron los proyectos interdisciplinarios subsidiados por fundaciones norteamericanas, como el de la Universidad de Chicago que se desarrolló en Chiapas a partir de 1941.

⁷⁶ Las primeras incursiones en la región maya son descritas en un interesante texto de Blom F. y P. La Farge (1986).

⁷⁷ Tal y como se formuló a grandes rasgos en el Congreso Indigenista Interamericano, de Pátzcuaro en 1940. Ahí se "asentó los primeros parámetros oficiales de la ideología indigenista continental...[y]...dieron justificación a las políticas asimilacionistas e integracionistas... La política educativa, cultural, de desarrollo de la comunidad, de planeación integral regional, etc., iba encaminada a facilitar y acelerar la *integración de los indígenas a la vida nacional*" (Stavenhagen; 1992:89).

1. La cuestión étnica en Chiapas.

A continuación expondremos los principales enfoques desarrollados sobre Chiapas, sin que eso quiera decir que se pretenda hacer un análisis exhaustivo de ellos ni que esas reflexiones sean exclusivas para esa entidad. En el mejor de los casos, sin que se piense en un “ajuste de cuentas”, se trata de poner a discusión los aportes y los vicios teóricos que se produjeron en un momento histórico y en un área concreta, puesto que a esta distancia sería fácil considerar que Los Altos de Chiapas sólo sirvieron como un “excelente laboratorio” a las teorías culturalistas de esa época. El objetivo es más modesto, consiste sólo en caracterizar las propuestas y tendencias --y criticarlas-- para dar una idea de los principales paradigmas utilizados desde los años veinte hasta los setenta.⁷⁸

Así, pues, existen cuatro enfoques teóricos que conforman el cuerpo categorial de la teoría antropológica que se ha desarrollado en Chiapas. Las fuentes teóricas de esas propuestas surgen del culturalismo apoyado fuertemente en la vertiente estructuralista, que conciben al indigenismo oficial como la solución a los problemas que causan los indios a la sociedad dominante. De ello se deriva la necesidad de incorporar a los indígenas a la economía de la sociedad moderna nacional, la urgencia de la transformación de las identidades “locales” en “nacionales” y (aunque no se haga explícito) el imperativo de

contribuir a su eventual desaparición como tales, porque las corrientes dominantes han considerado como incompatible la existencia de estas culturas e identidades con su concepto de nación y desarrollo (Stavenhagen; 1992:91).

⁷⁸ En las últimas tres décadas, afirma Wasserstrom (1988) “se han publicado no menos de treinta libros y monografías sobre las comunidades indias en el área. Tal vez unos veinte hayan aparecido sólo en la última década [...]”.

El contexto académico de los años cuarenta que permea el surgimiento de los siguientes enfoques, sostiene las ideas desarrollistas de proporcionar a los "pobres indios", los medios necesarios para que se incorporen a la economía moderna. En ellos subyacen las premisas de que con una infraestructura acorde a los tiempos modernos, con el fortalecimiento de los servicios públicos en clara atención hacia la población indígena y una rápida conversión a las tecnologías agropecuarias para el incremento de la producción y la productividad, el grave "problema indígena" debiera resolverse.

Los enfoques teóricos que se desprenden de estas propuestas pueden ser muchos y variados, pero el eje articulador que aquí nos interesa se ubica en torno a la cuestión étnica referida directamente a los indios de México. En consecuencia, una revisión sistemática de las diversas teorías nos llevaría a distintos resultados según sean las latitudes en las cuales se ha desarrollado la investigación. Así, el acotamiento de nuestra reflexión se circunscribe a la producción antropológica que ha sido resultado de esos años de intenso culturalismo en Chiapas.

i) *El Folk-Urban Continuum.*

Este enfoque hace referencia a una concepción dinámica del sistema social, estableciendo en un polo a las sociedades tradicionales (étnicas) y en el otro a las sociedades occidentales (modernas).

ii) *La sociedad dual.*

El análisis de la sociedad "dual", intenta definir a la sociedad global en la convivencia de dos formas culturales: la nacional y la indígena.

iii) La comunidad corporativa.

La “comunidad corporativa”, cerrada y autosuficiente, conceptualiza a las comunidades étnicas como un elemento constitutivo del sistema, pero las concibe en forma aislada y “autónoma” respecto a la estructura nacional.

iv) El culturalismo.

El enfoque “culturalista”, precisamente entiende a la cultura como la esencia del sistema, lo superorgánico de la organización comunitaria y lo ordenador de la interacción social indígena.

Cabe destacar que estos enfoques no son excluyentes, pues establecen sus diferencias en la medida en que matizan o acentúan el peso de la investigación en uno u otro de los aspectos señalados. De tal manera que no pueden concebirse en igualdad teórica ni en similitud empírica, sino que es necesario ponderarlos en función del peso que otorgan a la cultura.

Notamos, entonces, que los tres enfoques iniciales encuentran su punto de confluencia en el cuarto, ya que éste sustenta la matriz teórica de la antropología idealista. Es decir, podemos concebir al llamado enfoque culturalista como el eje epistémico que utiliza a los otros como organizaciones técnicas para el desarrollo teórico de la base cultural.

El primer enfoque fue utilizado por Robert Redfield durante los años veinte, en la elaboración de la conocida monografía Tepoztlán, A Mexican Indian Village. Posteriormente, en 1936, junto con Herskovits y Linton, reflexiona sobre la aculturación desde una perspectiva psicologista,⁷⁹ lo que le permitirá usar ese concepto con la comunidad étnica mexicana, de la cual

⁷⁹ El resultado de estas reflexiones fué expuesto en: R. Redfield, R. Linton y M. Herskovits (1936).

extraería las observaciones e indicadores adecuados a su concepción culturalista, permitiéndole una reflexión teórica ulterior en 1940.⁸⁰

A partir de entonces, el enfoque "*folk-urban continuum*", se utilizaría como una escala que permite medir el grado de avance de las comunidades "*folk*" hacia un estado de desarrollo "*urban*", con parámetros determinados por el nivel de "modernización" prototipo de la nación hegemónica norteamericana.

Este marco teórico daría, a la postre, estudios característicos del funcionalismo norteamericano, además de abundantes interpretaciones unilineales y mecanicistas, que consideran al cambio social como una fase necesaria en el transcurso de las sociedades tradicionales "retrasadas", hacia su devenir ineludible en las sociedades modernas "avanzadas".⁸¹

Sin embargo, los aportes de este enfoque consisten fundamentalmente en trasladar la concepción confusa e intangible del concepto de aculturación a espacios más concretos, como el de la comunidad étnica, la cual es caracterizada por su desarrollo (en su organización tribal, en parajes, rancherías o pueblos) hasta la configuración de lo urbano.⁸²

⁸⁰ En un artículo denominado "The primitive world and its transformations", 1953, puede encontrarse ya una concepción madura de dicho enfoque, pero existen otros trabajos de Redfield, tales como "Culture Changes in Yucatan", 1934; "The folk culture of Yucatan", 1941, y "A village that chose progress", 1950 (Korsbaeck; 1981:28-30).

⁸¹ Es característico de este enfoque hacer investigación social comparando comunidades rurales y urbanas, tal como describe Strickon el trabajo de Redfield en 1941 "Un estudio comparativo de cuatro comunidades yucatecas y su distribución en relación a sus diferentes exposiciones de las comunidades mayas agrícolas a las influencias urbanas...[pero aclara a continuación] a las relaciones entre las comunidades yucatecas rurales y las urbanas, se interpone algo más que la distancia o el relativo aislamiento: cada una de esas comunidades juega un papel especializado dentro de un sistema circundante más grande en el cual todas participan..." (A. Strickon; 1965:35).

⁸² A decir de Kosbaeck (1987), es clara la concepción sobre el *Continuum* que expresa Cámara Barbachano en "Religious and political organizations" en Sol Tax, Ed. *Heritage of conquest*, 1952, cuando afirma que los procesos religiosos de las sociedades tradicionales son "convenientes a la proximidad de las ciudades", considerando a las ciudades como lo dado y al campo como lo que tiene que "modernizarse".

El segundo enfoque, sobre la "economía dual", surge como un aporte teórico para los estudios que tiendan a dar cuenta de la diferenciación interna de los países llamados del Tercer Mundo, en atención a la producción: la destinada a la subsistencia y la realizada con inversión de capital.⁸³ El modelo se sustenta en la concepción de que existen dos economías distintas e independientes, que coexisten sin afectarse mutuamente. Según Leif Korsbaeck (1981), esta teoría surge con el holandés Boeke, en la década de los años cuarenta, al hacer sus descripciones de la colonia holandesa en Indonesia.

Su influjo tuvo una excelente acogida en México. Para el caso de Chiapas, y de sus condiciones geográficas, fue ejemplificada en el trabajo de Ricardo Pozas (1986). Es natural observar que las zonas indígenas de Chiapas, establecidas en condiciones de aislamiento y marginación, fueron terreno fértil para el desarrollo de una concepción que limitaba las mecánicas de producción indígena a la esfera del autoconsumo. La propuesta de "regiones de refugio" hecha por Gonzalo Aguirre Beltrán, en los años sesenta, se inscribe en esta perspectiva al afirmar que es precisamente al establecerse en lugares apartados, como las poblaciones indígenas pueden defenderse de los grupos más "adelantados".⁸⁴

Si bien esta postura teórica ha contribuido a establecer las diferencias económicas de los pueblos indígenas respecto del conjunto nacional, elude la explicación de las condiciones en las que

⁸³ Angel Palerm hace una tipología al respecto, para señalar los factores que determinan la explotación agrícola en grandes o pequeñas unidades de producción: a) tipo de cultivo, b) mercado para el cual producen, c) topografía del suelo que permite o no el uso de maquinaria y d) distribución de capital. Esto hace suponer que existe una asociación entre las características tecnológicas e institucionales (que proporcionan asesoría técnica) y los niveles diferenciales de la producción agraria. (Barkin, Comp. 1972:54-61).

⁸⁴ Existe mucha similitud al análisis que hace Anthony Smith (1981) para el siglo XIX, al considerar que "el aislacionismo" (isolation) fué la estrategia más común de los grupos étnicos del pasado (otomanos, chinos, beduinos, persas, armenios, judíos, japoneses) para resistir ante las políticas estatales.

se produce la explotación de la fuerza de trabajo indígena en los contextos regional y nacional, y no explicita una diferenciación en las relaciones al interior de las economías indígenas en su diversidad de producción.

Además, escapan al análisis los conflictos originados por la tenencia de la tierra y sus derivaciones ideológicas expresadas, por ejemplo, en las expulsiones de grandes sectores de la población bajo el supuesto de diferencias religiosas.

El tercer enfoque, referido a las “comunidades corporativas”, “cerradas” y “autosuficientes” de los campesinos, tiene su origen en la concepción antropológica de grupos supuestamente aislados geográfica y culturalmente. Estos estudios tuvieron como objeto pueblos de las islas del Pacífico, tribus africanas y las comunidades indígenas originarias de los Estados Unidos confinadas en las reservaciones.

El análisis subsecuente llevó a los antropólogos de los años cincuenta a concebir a los pueblos indios como comunidades “cerradas” marginales a la historia y a los cambios sociales, y a entenderlos como comunidades en pleno “equilibrio” gracias a su aislamiento. Pero las “comunidades aisladas” son cada vez “menos aisladas” con respecto al avance de la industria, el comercio y la comunicación mundial. Por lo anterior, se buscó aplicar este enfoque hacia las comunidades campesinas. La experiencia etnográfica y metodológica se volcó hacia los estudios de las comunidades rurales, trasponiendo momentos históricos, formas de producción y cosmovisiones.⁸⁵

⁸⁵ El difusor de este enfoque fue Eric Wolf (1955). Es prudente, sin embargo, hacer la aclaración de que el enfoque en este autor es insertado dentro de una concepción evolutiva (aunque lineal) de la historia, mientras que sus seguidores tienden a darle un carácter ahistórico.

Por ende, la capacidad explicativa de este enfoque presenta serios problemas. El concepto de comunidad es impreciso, por cuanto puede referirse tanto a un municipio como a una ranchería. Esto se traduce en que los estudios parten de distintas unidades de análisis, con la consecuente superposición de categorías diversas y en ocasiones excluyentes.

Por otra parte, el carácter "corporativo" de la comunidad hace a un lado la división social de sus miembros, la presencia de trabajo asalariado, el capital mercantil y el ejercicio del poder caciquil en la distribución de las tierras. Finalmente, el calificativo de comunidad "cerrada" impide concebir la dinámica interna de la comunidad puesto que brinda la imagen de homogeneidad y estaticidad (la figura pétrea de los indígenas: "nuestras raíces, nuestro pasado"), y borra o da por sentadas complejas interrelaciones de los miembros actuantes de la estructura "comunal" con respecto a la entidad regional y nacional.

El cuarto enfoque, que aquí denominaremos culturalista, tiene como núcleo a una amplia concepción de "cultura". Sus investigaciones surgen del llamado "Proyecto Harvard", el cual aglutina una extensa tradición de la antropología norteamericana.⁸⁶

Sobre el concepto de cultura existen más de 200 definiciones, que muestran tanto la inexactitud del término como la confusión teórica que puede crear. Sin embargo, los presupuestos teóricos utilizados en Chiapas, pueden desprenderse de las propias reflexiones de Vogt, producto de más de 20 años de trabajo.⁸⁷

⁸⁶ La más amplia bibliografía al respecto, se encuentra en la publicación del Dr. Evan Z. Vogt, Director del Proyecto Harvard (1975, en Korsbaeck, traducción mimeográfica, 1991).

⁸⁷ Korsbaeck (1981:36) nos remite a las definiciones que sobre el concepto de cultura han realizado los antropólogos norteamericanos A. L. Kroeber y C. Kluckhohn (1947), Culture: A Critical Review of Concept.

El propio Vogt define su postura teórica como "el método genético histórico", que se sustenta en los siguientes principios: a) una cultura se desarrolla por sí misma, sin ser afectada por la comunicación con otras culturas; b) una cultura mantiene su identidad, su esencia y su estructura fundamental por sobre los cambios teóricos; y c) las leyes de la cultura se expresan sin tener relación con la economía, la política, etc.

Lo que resalta de esta concepción es la idea de estructuras inalterables entre los indígenas. Esas premisas pueden apreciarse claramente en la interpretación de R. Adams (1961), cuando afirma que la persistencia en los Altos de Chiapas, de comunidades indígenas que han mantenido hasta nuestros días su propia lengua y herencia cultural, ofrece una ocasión única para elaborar una síntesis prehistórica a partir de investigaciones paralelas y complementarias.⁸⁸

La capacidad explicativa de este enfoque se reduce a entender a la cultura como determinante de la actuación indígena, la cual se guía por estructuras conceptuales. Es claro que al entender la cultura como un sistema abstracto de significados y símbolos ordenadores de todo funcionamiento social, no es posible comprender las relaciones de los actos indígenas asociadas con la estructura económica, las mediaciones entre los poderes locales y regionales y la expresión política de los grupos étnicos en situaciones interculturales.

Las interacciones sociales sólo se conocen por formas de regulación de las interacciones simbólicas, despreciando las influencias materiales que sobre las actuaciones indígenas tienen la economía y la sociedad en general. Esto nos brinda una imagen sectorial de la vida indígena, como

⁸⁸ Como lo muestran los artículos de Vogt (1964, en Korsbaeck, 1981).

algo autocontenido respecto a otra forma de vida social, que es vista ajena y libre de interacción con las comunidades étnicas.

Haciendo una reconsideración de los fundamentos, aportes y líneas teóricas generales de los anteriores enfoques vistos, como ya se ha mencionado (desde una perspectiva en la que permea ineludiblemente la idea de cultura), consideramos la inclusión de un enfoque "alternativo", que introduce la dinámica histórica como fundamento para la consideración de nuestro estudio.

Este enfoque parte del análisis de la organización social que surge en la Colonia, como base para comprender la posterior diferenciación étnica que se da en la época independiente y que se viene reproduciendo (a saltos, rupturas y disfunciones) hasta el presente. En efecto, la colonización alteró las organizaciones sociales prehispánicas, confinando a las etnias locales a territorios localizados expresamente en función de las políticas de dominación colonial (Bonfil; 1988).

Un elemento importante lo constituye la necesaria perspectiva interdisciplinaria para abordar el presente objeto de estudio. Así, es necesario eliminar los altos contenidos etnocéntricos y conservadores que se observan como "naturales" en las culturas indígenas. La identidad no debe ser considerada como una cosa dada, sino como un continuo proceso de identificaciones y diferencias que se ha venido construyendo en el acontecer histórico.

Desde el inicio de los movimientos sociales étnicos, podemos observar vectores de identificación hacia el "sí mismo" y su diferenciación con otras formaciones sociales. La experimentación, selección e innovación de las prácticas, no destruye la diferenciación antes mencionada, sino que la particulariza en momentos en que los grupos étnicos se proponen historizar su existencia.

Otra vertiente que también es motivo de seria crítica, la constituye el traslado mecánico de categorías marxistas al análisis étnico. El ajustamiento del concepto de "grupo étnico", en los términos de una dinámica histórica, necesariamente deberá atender a la consideración de las etnias como minorías nacionales frente a la formación del Estado-nación.

La distancia crítica con respecto al discurso estatal, es otra constante en el enfoque alternativo. Las distintas formas de concebir el problema étnico no pueden dejar de lado la incidencia del aspecto político para evitar la confusión entre categorías de clase social, nacionalidades indígenas o comunidades étnicas.⁸⁹

Es así que este enfoque toma distancias ante el hecho de trasladar el discurso etnicista a categorías propias de las clases sociales, aun cuando las luchas de clase trasciendan e involucren a los contextos étnicos.

Al estudiar desde esta perspectiva teórica a la población indígena, se pretende dar cuenta de la transformación social bajo los siguientes criterios:

i) el desarrollo desigual en que se encuentra nuestra economía, frente a la cual se manifiesta la resitencia indígena brindando un panorama de extrema diversidad étnica;

ii) considerar que el interés estatal de integrar a los pueblos indios a la nación ha fracasado, y que sólo ha utilizado a las poblaciones indígenas como recurso de fuerza de trabajo barata y a sus territorios como proveedores de materias primas.

⁸⁹ Tal y como lo expresa Bonfil Batalla: "Entiendo por culturas populares las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y multiétnica de origen colonial. Y si menciono expresamente el carácter multiétnico y el origen colonial de la sociedad mexicana es para destacar la intención de no adoptar mecánicamente las tesis gramscianas que están de moda en nuestro país y que no contemplan el análisis de las dimensiones étnicas y coloniales. El mundo subalterno en México no puede entenderse sólo en términos de clases sociales, sino que debe incorporar la problemática de los pueblos colonizados en toda la complejidad que implica la relación entre etnia y clase" (Bonfil; 1988::9).

La capacidad explicativa de este enfoque alcanza niveles de aproximación macrosociales, en los que pueden ubicarse las acciones políticas del Estado mexicano y las respuestas de los pueblos indios. Además, relaciona tanto los elementos culturales con las acciones políticas y económicas de los grupos étnicos.

Sin embargo, en esta perspectiva -aun cuando se lo propone explícitamente- no se enfatizan los comportamientos microsociales y las especificidades de las acciones étnicas, precisamente porque la experiencia reduce lo social a lo político. La historia social de las etnias indígenas no puede ser reducida a un proceso de aculturación entre corrientes culturales distintas. Existe un proceso de continuidad y cambio cultural, y una historia social unificadora (frente a las distintas formas de expoliación), que es, sin embargo, diversificadora de contenidos y nunca homogeneizante para la categoría étnica.

2. El objeto teórico-histórico: acción social e identidad étnica.

Estudiar las identidades de los grupos étnicos en relación a la sociedad nacional, implica intentar trascender los estudios culturalistas (Korsbaeck; 1981). Es decir, comprender la reconfiguración de las identidades étnicas como fenómeno inmerso en la dinámica de la estructura social, más que en la especificidad interna de los procesos comunitarios.⁹⁰

⁹⁰ Nos referimos a unidades sociales y culturales diferenciadas, que se caracterizan por formas "tradicionales" y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en condiciones de "minoría" dentro de la estructura social más amplia, como los modernos estados nacionales. Esta preocupación ya existía en Durkheim, como lo señala Lukes: "[se trata de]...determinar la naturaleza de la solidaridad social en las sociedades industriales, en cuanto opuesta a la existente en las sociedades tradicionales o preindustriales, y explicar la transición de unas a otras" (Lukes; 1984:138).

En principio, notamos ciertos comportamientos de los conjuntos sociales en el proceso de reestructuración de las identidades, los cuales podemos resumir en dos momentos:

i) En primer lugar, todo grupo social o etnia indígena que se considere con características y atributos propios, presenta distintas formas de resistencia frente a las determinaciones de la sociedad global, entendida ésta como formación estatal nacional. Cuando esto sucede, observamos que los grupos étnicos se retraen hacia el interior comunitario y tratan de defender aquellos símbolos que permitan diferenciarlo, a la vez que reconfirmen la pertenencia de sus elementos.

Así, los diversos grupos sociales se aferran a sus costumbres o las reinventan, se refugian en sus tradiciones o las recrean, con la finalidad de conservar la cohesión social y dotar a los miembros del grupo de un sentimiento de pertenencia.

ii) Posteriormente, si no es posible y suficiente este proceso de refuncionalización de los valores y símbolos sociales --y a falta de una viable reconfirmación (o en una compleja combinación de ambas)-- esos conjuntos étnicos tienden a proyectarse en la búsqueda de nuevas identidades. Notamos, entonces, que se acentúan los cambios socio-culturales dentro de la comunidad étnica, pero siempre considerando toda innovación a partir de la viabilidad del proyecto étnico: los pueblos indígenas abren un proceso de participación colectiva que refuncionaliza, selecciona y evalúa las propuestas de transformación.

Los cambios se van cimiendo por una apretada relación que logra tamizarlos hasta desembocar en un proceso de "asimilación selectiva", que tiene por objeto consolidar las relaciones étnicas recién inventadas.

Sin embargo, este difícil proceso puede producir algunas manifestaciones de "anomia" e incertidumbre, y conducir a una actitud de insuficiencia y de insatisfacciones que tiendan a desembocar en procesos de desintegración social (los conflictos interétnicos en distintas partes del mundo, la pérdida de los valores nacionales, los cambios de religiosidad, la adopción de nuevas estrategias de sobrevivencia, entre otras).

A partir de estas observaciones, pasemos ahora a considerar los aspectos que contextualizan e influyen en la formación de la identidad étnica:

i) En primer lugar está el aspecto social: como la cultura pertenece al dominio del pensamiento, la acción social pertenece al dominio de la actuación.⁹¹ Es el espacio donde se desarrolla el proceso cotidiano de producción y reproducción material y cultural. Aquí logran conjuntarse pensamientos, cosmovisiones y existencias.

Las acciones sociales de los grupos étnicos vinculan cotidianamente, racionalizándolas o no, sus relaciones de producción con las concepciones sociopolíticas; sus compromisos económicos familiares con las responsabilidades religiosas comunitarias; las exigencias de la tradición con las experiencias inmediatas; y la educación formal (escolar) con la educación informal (familiar y comunitaria).

⁹¹ "La acción social, como toda acción, puede ser: **1) racional con arreglo a fines:** [...] expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, [...] "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios [...] **2) racional con arreglo a valores:** [...] creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquier otra forma [...] **3) afectiva,** especialmente emotiva [...] **4) tradicional:** determinada por una costumbre arraigada" (Weber; 1983:20).

ii) En segundo lugar, la identidad étnica tiene un aspecto cultural. Por ello es natural que la antropología cultural coloque el elemento explicativo, de manera sumamente idealista, en la cultura. Como lo "superorgánico".⁹²

Si entendemos por cultura el conjunto complejo de valores que sirven a los grupos humanos para concebir y definir al mundo, y para orientar y justificar sus acciones, corremos el riesgo de otorgar exclusividad a la cultura espiritual y no material. Este parece ser el error en que cae la antropología cognoscitiva de los Estados Unidos, y sus repercusiones se han dejado sentir en las investigaciones culturalistas desde la década de los años cincuenta.

La cultura, que pertenece entonces a la esfera del pensamiento, comprende las ideas de un grupo social desde las ideas axiomáticas hasta las derivaciones más frágiles.

Así, cuando intentamos relacionar identidad y cultura, buscamos las expresiones del "sentido común" dentro de un grupo social: atendiendo a las ideas y conceptos que no requieren explicación racional, pero que sí pueden explicar las formas de concepción del mundo y de la vida, y proporcionan patrones de comportamiento y actitudes para la existencia de la vida social.

iii) En tercer lugar, la identidad étnica tiene un aspecto histórico. Es producto de procesos sociales, desarrollados en momentos concretos, con fuerzas históricas precisas que lograron enlazar aspectos objetivos y subjetivos que constituyen la comunidad étnica (Smith; 1981, 1991).

⁹² Desde 1871 el antropólogo Tylor entendía a la cultura como un "todo complejo, que incluye conocimientos, creencias, arte, ley, moral, costumbres y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". Esta definición no difiere mucho de la afirmación de Bronislaw Malinowski en 1931: "La cultura comprende los artefactos heredados, los bienes, los procesos técnicos, las ideas, los hábitos y los valores". Y, en ella, deberá comprenderse también a la organización social, pues señala que "no puede ser entendida realmente, excepto como una parte de la cultura" (Firth, R. *et al.*: 1974).

La identidad étnica no está dada de antemano, se construye y reconstruye en el devenir histórico, y de acuerdo a las relaciones intersubjetivas. En este sentido, coincidimos con el pensamiento weberiano, según el cual la materia prima del proceso histórico es "la acción social", que corresponde a un acto precedido por una intención. Es decir, a la Historia corresponde un proceso histórico que se manifiesta en su intención (Weber; 1985).

El hecho de que la identidad étnica responda a una determinada formación social, diferenciándose del conjunto social, implica una decisión colectiva, social e histórica.

Puesto que la historia es también el proceso temporal, que de manera acumulativa diferencia "el contexto histórico-étnico" de los diferentes momentos, entonces a distintos contextos corresponderán diferentes respuestas.⁹³

Además, si la identidad étnica ha sido una respuesta a una situación que se viene imponiendo desde fuera, entonces se sigue como consecuencia que diferentes contextos históricos globales producen diferentes tipos de respuesta y diferentes tipos de identidad.⁹⁴ Sin embargo, la identidad no debe concebirse sólo como un efecto de la acción social externa, pues suponemos existen acciones indígenas que racionalizan constantemente la trayectoria histórica interna, que en algunos momentos enfrenta -y en otros acopla- las influencias del exterior.

⁹³ Susana Devalle subraya el carácter histórico de la etnicidad, como "...un proceso temporal, terreno en el cual se manifiestan (se recrean) estilos étnicos y se formulan las identidades colectivas" y, advierte: "las identidades colectivas, en cuanto estilos étnicos, no deben entenderse como esencias inmutables o como tipos ideales fijos de carácter sociológico" (Devalle; 1989:18).

⁹⁴ Contundente, Carlos Guzmán Böckler define el proceso de diferenciación social en el momento de la conquista, y dice: "¡Hágase al indio!... [prosiguiendo]...Este intento de bestialización masiva de innumerables grupos humanos culminó, desde el punto de vista ideológico, en la definición del 'indio', ya no como el habitante de un lugar, sino como la síntesis de todas las injurias que dicho habitante había sufrido como consecuencia de la agresión colonial, o sea, un ser sometido, desposeído de bienes y de derechos". El proceso de diferenciación ha sufrido transformaciones importantes, y hoy día no sólo debe entenderse desde la calificación externa a los grupos étnicos, sino a partir de las relaciones con el exterior pero impulsadas desde los propios indígenas (Guzmán; 1986:19).

Como se observa, al estudiarse las identidades étnicas deberán incluirse no sólo aspectos culturales, sino también procesos sociales, económicos y políticos generales en relación con las dinámicas regionales y comunitarias. Así, el delimitar los espacios conocidos como regiones étnicas, implicará también no perder de vista los procesos nacionales acumulados y los que se están produciendo actualmente.⁹⁵

Al abordar así este problema, enfrentamos ciertas dificultades generales a la ciencia social: además de darnos a la tarea de conceptualizar lo étnico, lo identitario y lo cultural, tendremos que despojarnos -hasta donde sea posible- de los juicios de valor y las prenociones.⁹⁶ Claro está que a la dificultad propia de estudiar sujetos en interacción, hay que agregar la dificultad de la diferenciación propia de los grupos étnicos indígenas.

En primer lugar, un análisis sociológico nos obliga a rechazar toda tendencia que conduzca al establecimiento de leyes, normas o ideales étnicos, de los cuales se pretenda deducir lineamientos prácticos de las actitudes sociales.⁹⁷

⁹⁵ De ahí que señale Héctor Díaz-Polanco (1985), la necesidad de estudiar las configuraciones socioétnicas (como base de los sistemas de identidad) a partir de los factores que han contribuido a su constitución: tradición histórica común, formas de organización social, sistemas productivos, formas culturales, etc. De tal forma que la etnicidad sería el resultado de la manera en que todos esos factores, considerados conjuntamente, han llegado a definir un complejo sociocultural.

⁹⁶ En el sentido durkheimiano, sin embargo, aunque esto pueda ser difícil de lograr, habría (en adición) que tener en cuenta las advertencias de Piaget, a saber: "...el sociólogo, al observar los hechos, los modifica siempre, bien enriqueciéndolos sin llegar a alterarlos [...] bien haciéndolos desviarse mediante el uso de esquemas que dejan escapar lo esencial o lo deforman más o menos sistemáticamente" (Piaget; 1971:72).

⁹⁷ Weber hace una sutil pero bastante firme crítica a Roscher, cuando señala que hay que distinguir entre la validez general del concepto asociado a su conexión universal, y el significado general del objeto que se conceptualiza. Aquí, Weber señala el error, según el cual: "...puesto que los conceptos generales se forman procediendo por abstracciones de la realidad, debe ser posible deducir la realidad partiendo, en sentido opuesto, de los conceptos generales, una vez asumido que éstos hayan sido correctamente construidos." (Weber; 1985: 23-24).

Para evitar caer en esas tendencias, podemos establecer ciertos principios: los indígenas cambian, los indígenas no son lo que fueron y los indígenas no son lo que "deberían ser" (según las políticas indigenistas). Es decir, el "ente" indígena se diferencia de su "deber" indígena, y éste a su vez se diferencia de su "devenir" indígena.

Nuestra concepción parte -tomando como referencia a los clásicos- de la comprensión entre la práctica étnica y las teorías que se hacen sobre ella. Así, toda reflexión sobre las acciones sociales étnicas las referirá a las categorías de "fin y medio".⁹⁸

En este sentido, las identidades étnicas presuponen la existencia de ciertos medios para alcanzar ciertos fines, los cuales pueden considerarse como: la adecuación de formas de resistencia (medios), para la preservación de la comunidad como unidades sociales distintas del conjunto social (fines), que confluyen en la diferenciación (medios-fines) para la sobrevivencia (fines últimos).⁹⁹

Estas acciones individuales y colectivas, van siendo probadas mediante cortes evaluativos por la comunidad, a fin de ir "midiendo" la efectividad de la acción, permitiendo, además, ir acoplando experiencias milenarias (vigentes en el imaginario indígena) y experiencias recientes en el proceso de reconfiguración de las identidades.¹⁰⁰

⁹⁸ Nos referimos a la obra de Max Weber (1983, 1985, 1988, 1990).

⁹⁹ Habría que recordar: primero, el crecimiento relativo de la población indígena por sobre la población total (el 30% en Chiapas) y segundo, la preservación de la comunidad como unidad social diferenciada. Además, como señala Carlos Guzmán Böckler al referirse a los *daños* del imperialismo en centroamérica, "sabemos que hoy día ni el imperialismo norteamericano ni el Occidente tienen la última palabra [...Antonio Pop Caal, dirigente indígena, dice...] la población indígena resiste desde hace más de cuatro siglos la destrucción que le ha impuesto el proceso colonial. Sin embargo, la población se ha mantenido incólume y permanecerá indestructible porque conserva, a pesar de la dominación y la pobreza, su dignidad" (Guzmán; 1986:220).

¹⁰⁰ Naturalmente la vida social -hoy más que antes- excluye la posibilidad de existencia cultural "racionalmente pura", es decir: "En casi cualquier toma de posición importante de los hombres concretos, las esferas de valores se entrecruzan y enlazan. La superficialidad de la <<existencia cotidiana>>, en el sentido más propio de la palabra, consiste precisamente en que el hombre inmerso en ella no toma conciencia -ni quiere hacerlo- de esta mezcla, condicionada en parte psicológicamente y en parte pragmáticamente, de valores irreconciliables..." (Weber; 1990:238).

Entendidos de esta manera los fines étnicos, convendría evaluar -para comprenderlas y explicarlas- si las conciencias deseadas (y acciones racionalizadas e intencionalmente referidas a fines), corresponden a los deseos de su acción (sentido mentado y subjetivo).¹⁰¹

De ser así, interesaría conocer la disposición del sujeto indígena por intercambiar, relacionar, sintetizar, reestructurar o sacrificar ciertos valores para obtener el fin último de su diferenciación-preservación. Puede suceder, sin embargo, que la "ausencia" de su acción sobre determinadas acciones exteriores, tenga como fin el mismo objetivo de la sobrevivencia.¹⁰²

Pero en cualquiera de esas situaciones, no se trata de un proceso simple de adaptación, sino de "reorganización" de los valores culturales.¹⁰³ Es por ello que, en determinadas circunstancias, la no-acción indígena (llamémosle resistencia pasiva), es una forma de acción para lograr sus fines.

¹⁰¹ Weber señala varios tipos de *comprensión*: "1, comprensión actual de sentido mentado en una acción...(racional, actual, de pensamientos o irracional, actual, de efectos o racional, actual, de acciones)- pero también: 2, la comprensión explicativa... (racional por motivos..., afectiva, y en este sentido, irracional)...Todas éstas representan conexiones de sentido comprensibles de la acción. 'Explicar' significa, de esta manera, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido 'subjetivamente mentado'..." (Weber; 1983:8-9).

¹⁰² Muy oportuna resulta la crítica que Weber hace al concepto "adaptación", el cual -dice- tiene dos significados: "1) La adaptación de los medios de una toma de posición última a situaciones dadas...y 2) adaptación de las propias tomas de posición últimas, que en general son posibles, en cuanto se seleccionan aquellas que ofrecen chances inmediatas, reales o aparentes". Tal vez este sea el sentido 'correcto' que el Estado mexicano ha querido dar a las políticas de integración social, referidas a los pueblos indígenas, al cual deberíamos de oponer -para el estudio de las identidades- el concepto de <<valoración>> en el sentido weberiano: "Por esta razón creo que sería aconsejable, en el tratamiento de nuestros problemas de <<valoración>> y otros, excluir ese concepto que suscita tantos malentendidos. No otra cosa que un malentendido, en efecto, constituye su empleo como expresión de un argumento científico, que se presenta siempre renovado con miras a la <<explicación>>" (Weber; 1990:246-247).

¹⁰³ Aquí enfrentamos otro problema, pues los valores y actitudes tendrán que medirse por medios indirectos, es decir, según Blalock "...habrán de incluir los supuestos estados internos del individuo (vgr. necesidades, actitudes y valores), así como ciertos tipos de variables macrosociales que se adoptan para caracterizar grupos enteros (vgr. cohesión, anomia, o integración). En estos casos especiales es de suma importancia explicitar la teoría subyacente" (Blalock; 1968:172,173).

Esta podría ser una vertiente de comprensión del "orden racional" de las acciones étnicas, que nos permita arribar a la realidad empírica sobre las identidades.¹⁰⁴

Además, conocer las diversas formas de la acción étnica es también llegar a saber lo que "potencialmente" puede hacer -o lograr hacer- esa acción. En todo caso, lo que quiere o pretende lograr y, por lo tanto, lo que proyecta actuando con arreglo a fines, aun cuando los medios se "expresen" en formas de pasividad.¹⁰⁵

Enfrentamos, entonces, dos problemas interesantes:

i) aun cuando llegáramos a conocer los proyectos, medios y fines del accionar indígena, no podríamos deducir de ello los significados que para los grupos étnicos tuvieron o tienen los acontecimientos sociales, puesto que en ese quehacer y accionar está inmersa la capacidad creativa de los sujetos étnicos.

ii) si pudiésemos "parar" el proceso de reconfiguración identitaria en un período determinado para su estudio --y en relación a los comportamientos (acciones tendientes a la reconstrucción de las cosmovisiones pasadas y futuras)--, sería bastante difícil, a partir de la investigación empírica, llegar a conocer los "ideales" que indujeron las acciones de los grupos

¹⁰⁴ Declaran los propios indígenas: "...Nuestras comunidades nos han enseñado a resistir como también a adecuarnos a nuevas condiciones, haciendo respetar lo que la asamblea considera importante...**nuestro silencio y nuestro trabajo siempre ha tenido como bandera la continuación de nuestros pueblos...** Necesitamos limpiar nuestro pensamiento, no sólo para exponerlo con claridad y firmeza, sino para no quedar presos en el pensamiento que se crea fuera de nuestros pueblos, y que se nos impone, por bien intencionado que este sea..." (Ponencia de la COCEI ante el Seminario sobre Procesos Electorales y Cambio Institucional, I.I.S.U. A.B.J.O., Oaxaca, febrero de 1987).

¹⁰⁵ "El conflicto está siempre presente, y sus consecuencias son a menudo tanto más importantes cuanto menos se lo advierte, cuanto más adopta la forma de una pasividad indiferente o cómoda, de un quimérico autoengaño, o, incluso, se cumple mediante <<selección>>. La <<paz>> no significa otra cosa que un desplazamiento de las formas, los protagonistas o los objetos de la lucha, o bien, finalmente, de los chances de selección" (Weber; 1990:247).

étnicos, puesto que aquellos "ideales supremos" que más nos llamen la atención, estarán relacionados a partir de los valores -también supremos- de nuestra cultura occidental.¹⁰⁶

De tal forma que nuestra pretensión científica se ve doblemente limitada: por una parte, estaremos limitados para no caer en juicios de valor que confundan, sesguen o mediaten las acciones étnicas que intentamos comprender, y por otra, no podremos conocer -en su justa dimensión- los valores (ideales supremos) que hacen posible determinadas acciones étnicas, tendientes a la producción y/o reproducción de sus identidades.

Sin embargo, nos queda una tarea bastante interesante a saber: abordar el reconocimiento de las regularidades empíricas, que en el fragor de los cambios sociales impulsan la reconstrucción de las identidades. Pero eso no quiere decir que renunciemos al principio ético de excluir cualquier pretensión por juzgarlas.¹⁰⁷

A partir de esta última reflexión, podemos asumir dos responsabilidades:

i) No confundir nuestro trabajo de análisis con nuestra "visión del mundo". Es decir, diferenciar las escalas de valor del investigador, de las del sujeto investigado en su acción social.

¹⁰⁶ Este pesimismo de la razón deberá entenderse como un reto heurístico en el proceso de la investigación y no como una renuncia al conocimiento de la identidad étnica. Si bien no es posible compartir "pensamientos, imágenes y sentimientos" -como lo indica A. J. Ayer al discutir con los positivistas- si podemos establecer alguna relación entre "lenguaje y hecho" (Ayer; 1981:23).

¹⁰⁷ Y en este sentido intentar --a partir de la construcción de un 'tipo ideal' de <identidad étnica>, que podamos tentativamente asociar a los conceptos de cohesión social, acción racional tendiente a la integración comunitaria, proyecto colectivo y tradición- - "medir", en la realidad concreta, las diferencias o aproximaciones relativas de las conductas individuales y colectivas de los indígenas. El contenido racional de nuestro tipo ideal tiene --como lo señala Weber-- "...el único fin de <<comparar>> con él la realidad empírica, de establecer su contraste o divergencia respecto de él, o su aproximación relativa, a fin de poder, de este modo, describirla, comprenderla y explicarla por la vía de la imputación causal, con los conceptos comprensivos más unívocos que sea posible" (Weber; 1990:264).

Este esfuerzo nos permitirá delimitar la legitimidad de las acciones indígenas, referidas a la reconstrucción de sus identidades, de aquellas que puedan parecer novedosas o distintas a nuestros comportamientos (como la visión culturalista de la antropología). Lo que Weber llamaría "crítica positiva", cuando diferencia "política social" de "ciencia social" (Weber; 1990:49).

ii) Definir campos y niveles de análisis. Es decir, explicitar cuándo termina el análisis sociológico y cuándo comienzan los juicios personales. Como señala también Weber, al referirse al trabajo del sociólogo, que éste deberá saber "dónde los argumentos se dirigen al intelecto y dónde al sentimiento", evitando así mezclar hechos y razonamientos valorativos (Weber; 1990:49). Tampoco hay que eludir la tarea de definir el nivel microsocial, en el que -suponemos- se producen las identidades, del nivel (microsocial o macrosocial) en el que se expresan.

Es así que, al identificar a las acciones del sujeto, partimos de sus expresiones concretas en un contexto determinado, para analizarlas y relacionarlas con el sentido de su acción.¹⁰⁸

Pero, también, como existen diferentes tipos de acciones de los diferentes sujetos, cabe la siguiente aclaración: aludimos a todas aquellas acciones subjetivas que tiendan a la orientación social, y no a las acciones que se refieran a las diversas actitudes del sujeto, puesto que

La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros...No toda clase de acción -e incluso la acción externa- es 'social'...(Weber; 1983:18).

¹⁰⁸ En especial, cuando hablamos de grupos étnicos nos referimos explícita o implícitamente a la *tradición*, por ello --a decir de Habermas-- "La práctica ni sería comprensible ni podría enjuiciarse si no es desde las formas de vida y tradiciones en que está inserta. Una práctica sólo podría justificarse desde su propio contexto" (Habermas; 1991:113).

A ello se debe que el concepto de identidad que aquí utilizaremos, estará delimitado por las distintas formas de expresión subjetiva, y aun cuando sea concebido como síntesis de la diversidad social, aquí sólo se entenderá como elemento integrador de la acción social étnica. Es decir, el concepto de identidad étnica se recreará por la transformación que ocurre en el tiempo, y en relación con las distintas expresiones sociales, culturales, económicas y políticas que se manifiestan en los espacios sociales -reales y simbólicos- de la vida indígena.

Además, concebir a la identidad étnica como una forma de la subjetividad social, nos permite arribar a la categoría dinámica en la que se recrean los espacios sociales, y donde se expresa la acción que "[...] trata de un sentido empírico y mentado por los partícipes" (Weber; 1983:22), a la vez que nos ayuda a trascender las concepciones deterministas y/o estáticas de las identidades étnicas.

Podemos comprender, entonces, que a distintos momentos históricos corresponden distintas formas de identidad: en algunos momentos -específicos y coyunturales- los movimientos sociales brindan la posibilidad del resurgimiento de actores sociales que se consideraban enterrados, o donde las identidades de éstos se pensaban agotadas. Cómo conectarlas, si no es a través del análisis de las coyunturas en que se reconstruyen las subjetividades sociales, y aparecen los proyectos colectivos.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Es en situaciones de conflicto donde resurgen con mayor nitidez las identidades, y donde el punto de recurrencia suele ser la tradición. Habermas menciona que "...[al] generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, [sentimos] una necesidad frente a la terrorífica ambivalencia a las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto" (Habermas; 1991:121).

2.1. Supuestos para un estudio de las identidades.

Ahora es pertinente considerar ciertas premisas para el estudio de las identidades étnicas, las cuales podemos resumir así:

i) Las identidades étnicas existen a diferentes escalas, al igual que los cambios sociales: desde el nivel microsocioal (individual y familiar, de familia nuclear y extensa, linaje o clan, etc.) hasta el nivel nacional, pasando por un número de niveles intermedios (comunitario, étnico y regional). Así, las identidades étnicas -individuales y colectivas- nacen, se reconforman, reproducen y mueren, pero a veces resucitan.

En este sentido -al estudiar las identidades étnicas dentro de la intensidad intercultural, en situación de frontera- tomaremos como unidad de análisis a "la comunidad", aun cuando consideremos distintas unidades de registro (individuo, familia, asamblea, grupo laboral, grupo migrante), para establecer las relaciones entre las transformaciones individuales y colectivas, en el transcurso del tiempo.

Así, cada concepto y categoría de acción social y conducta identitaria, será construido en el contexto espacial de lo real y lo simbólico de las comunidades étnicas, y en los tiempos específicos en que se relacionan los cambios sociales nacionales con las dinámicas regionales.

ii) Las identidades étnicas no tienen los mismos tiempos de duración y expresión que los procesos sociales globales: La racionalidad étnica no es la misma en los distintos procesos temporales de transformación social, ni responde de igual forma en los diversos espacios en que orienta su acción (racional e irracional), variando según las coyunturas sociales y culturales, económicas y políticas de la época.

Si concibiéramos a las identidades étnicas como irracionales, desde el punto de vista de la racionalidad nacional, no podríamos explicar el por qué de su actual existencia. Preferible será incursionar en qué aspectos confluyen intereses nacionales y étnicos, o cómo puede darse la convivencia (armónica o conflictiva) entre distintas racionalidades.

iii) La identidad étnica es un concepto que ayuda a delimitar el área de estudio y determina la función locativa de la acción social: Como proceso de elaboración subjetiva se inscribe en lo simbólico (¿quiénes somos y cuáles son nuestros intereses?), pero como proceso de la orientación de las acciones del sujeto, se expresa en lo concreto real (¿dónde estamos?, ¿cuáles son nuestros compromisos? y ¿cómo y por qué actuamos así?). Es aquí donde podemos "medir" los procesos de reconstrucción de las identidades étnicas.¹¹⁰

Concebir la identidad como producto de la interrelación entre las elaboraciones que se producen en la "conciencia indígena" y las "conductas indígenas", posibilita transformar la concepción de identidad étnica (descriptiva determinista o reduccionista subjetivista), a categoría de análisis conceptual de las acciones sociales.

D) La identidad étnica permite comprender cómo ocurren los cambios sociales: la sola presencia de identidades diferenciadas dentro de la Nación, como producto de mecanismos tendientes a la preservación de esas diferencias, permite establecer las relaciones entre identidades

¹¹⁰ En la observación de los fenómenos sociales, Mario Bunge señala que "lo observable suele ser una pequeña fracción de los hechos que constituyen el objeto de una investigación; los hechos o fenómenos observables no son más que documentos que sugieren o confirman la existencia tras ellos de hechos más interesantes. Los hechos son como los icebergs: su mayor parte está oculta bajo la superficie de la experiencia inmediata...La porción sumergida de los hechos tiene que ponerse hipotéticamente y, para poder contrastar tal hipótesis, hay que añadirles relaciones determinadas entre lo observado y lo inobservado..." (Bunge; 1979:723).

étnicas e identidades nacionales, y ver su evolución o transformación al interior de la estructura social.

Asimismo, es posible detectar la existencia de subidentidades (progresistas, reformistas o de renovación carismática), como producto de múltiples interpretaciones individuales o grupales, que hacen posible dar cuenta de las mutaciones o cambios de un sistema a otro (por asimilación, amalgamas, diferenciación, segmentación proliferación o hibridación).

La identidad étnica, en tanto acción social, puede ser individual o colectiva. Pero en cualquiera de los dos casos, se inscribe en la dinámica heterogénea y diversificada de la estructura social. Es en ese proceso en que se recrean los espacios de la acción del sujeto étnico y en el que se construyen o reconstruyen las subjetividades. Las identidades étnicas no son algo más que productos de las relaciones sociales, de ahí la importancia de acercarnos a un estudio de las interacciones (situaciones) más que a los individuos (aislados) o a las estructuras.

A nivel individual, el sujeto étnico puede orientar su acción en dos sentidos: hacia otros sujetos, grupos familiares u organizaciones diversas de su propia comunidad; o bien hacia otros sujetos o grupos del exterior. En el primero de los casos se ubica como un miembro más del conjunto, está orientando su acción hacia un "nosotros" y, en el segundo, actúa como elemento ajeno al otro conjunto, es decir, se dirige hacia "los otros". Naturalmente, entre estas dos polaridades existen diversas mediaciones, empalmes e intersecciones en que se expresa el ejercicio de la acción social.

A nivel colectivo, (cuando la interacción social es al interior de la comunidad), el sujeto "comprende" su pertenencia grupal y "sabe" que su acción está orientada, al igual que otras

acciones, hacia un proyecto étnico. Pero -y aquí la diferencia- cuando dirige su acción hacia el exterior, el sujeto indígena "entiende" que su acción no es estrictamente social, en tanto no comparte el proyecto del grupo que le es ajeno. Su individualidad se ve constreñida por la subjetividad étnica, y es entonces cuando puede reafirmarse como miembro de un grupo diferenciado socialmente, o bien, reajustar "valorativamente" los elementos de su diferenciación identitaria.

2.2. Las identidades y los sujetos.

Es importante resaltar la importancia de los contextos sociales --como los espacios conformadores en que se producen las relaciones intersubjetivas (privadas o públicas)--, pues aquí es donde se materializan las expresiones, comportamientos, actitudes, y subjetividades indígenas que hacen posible la acción social, y donde es posible analizarlas y relacionarlas con el sentido de su acción.

Así, un planteamiento interesante consiste en considerar al actor social bajo dos aspectos: como objeto de investigación, bajo el punto de vista del observador, que lo percibe desde fuera como una entidad social; y como sujeto, bajo el punto de vista del propio actor social, que se autopercibe como fuente consciente de su acción (Holzner; 1966, en Giménez, 1992). En el segundo caso, sólo el actor social tiene acceso a su esfera de subjetividad, mientras que el observador externo sólo percibe las "auto-revelaciones" del sujeto, a partir de las objetivaciones narrativas o simbólicas de la subjetividad del actor.¹¹¹

¹¹¹ Pero esta percepción implica teorización, indica Bunge al hablar de la necesidad de reflexión teórica en el proceso de observación científica: "...la observación es selectiva e interpretativa: es selectiva porque tiene una finalidad, porque es

También es importante retomar la reflexión de Melucci, en el sentido de que la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en los procesos de interacción social.¹¹² De esta manera, las autoidentificaciones personales son reconocidas intersubjetivamente a partir de las acciones colectivas. Es por eso que las acciones individuales, en cuanto a su auto-identificación, auto-reconocimiento y auto-adscrición, se deberán confrontar con la hetero-identificación, el hetero-reconocimiento y la hetero-adscrición.¹¹³

De esta polaridad, Melucci construye una tipología de intermediación que pueda acercarnos a un sistema de identidades:

i) identidad segregada.- cuando el actor identifica y reafirma su diferencia de los demás, independientemente de ser reconocida.

ii) identidad heterodirigida.- cuando el actor posee débil reconocimiento autónomo, es identificado y reconocido por la definición de los demás.

iii) identidad etiquetada.- cuando el actor se identifica de manera autónoma y su diferencia es fijada por otros.

iv) identidad desviante.- cuando el actor carece de capacidad de identificación y sólo se define por su diversidad.

De ello se desprende que desde el punto de vista del actor, no todos los rasgos inventariados por el observador externo son pertinentes para la definición de la identidad del sujeto investigado.

intencionada, y es interpretativa porque es ilustrada...la interpretación es algo más que inevitable en la observación...Si no tenemos ideas ni objetivos no podremos registrar nada..." (Bunge; 1979:727,728).

¹¹² Giménez, "cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Bonfil Batalla, Guillermo (1993b).

¹¹³ Esta reflexión y las tipologías siguientes, fueron señaladas por Gilberto Giménez en la ponencia anteriormente indicada.

Además, si la identidad funcionara como ego-idealizado, el actor social podría invocar rasgos culturales inexistentes o inventados, en la definición de su identidad.¹¹⁴

Finalmente, hay que considerar tres características que permiten delimitar el estudio de los cambios de identidad:

Primera: la identidad es un sistema de relaciones y de representaciones. En este sentido, diferenciar identidad individual de identidad colectiva resulta ocioso si no se establecen los cortes metodológicos para acercarse al conocimiento y, posteriormente, no se explica que el fenómeno identitario combina acciones individuales y colectivas. Entenderemos, entonces, que la identidad colectiva sólo es la condición de emergencia de las identidades individuales, lo cual no es más que una consecuencia lógica del carácter intersubjetivo de la identidad.

Segunda: la identidad individual tiene un carácter pluridimensional. En este sentido, comprenderemos que la identidad resulta de la inscripción del sujeto en círculos de pertenencia, concéntricos e intersectados. Concéntricos, porque a partir de una lógica inclusiva se van abriendo o cerrando círculos de actuación del sujeto.¹¹⁵ Intersectados, debido a la acción de los sujetos en la construcción de sí mismos y el mundo.¹¹⁶

¹¹⁴ Fredrick Barth (1976), señala que los aspectos que el actor considera para definir su identidad no siempre son las diferencias objetivas, desde el punto de vista del observador externo, sino aquellas que el actor considera pertinentes. En ocasiones, las diferencias culturales que el investigador pudiera considerar como insignificantes, pueden ser asumidas como signos diferenciadores de la identidad étnica, desde la perspectiva del actor social.

¹¹⁵ En relación a las ideas de *internalización* según P. Berger y T. Luckmann (1993), o construcción del *mundo subjetivo* según Habermas (1992).

¹¹⁶ En relación a las propuestas sobre *objetivación* y *externalización* según P. Berger y T. Luckmann (1993), o la acción normativa de la relación entre cosas en el *mundo objetivo* y la relación entre normas del *mundo social*, según Habermas (1992).

A cada interrelación en espacios sociales distintos, corresponderá una autoidentificación, que permita al individuo ejercitar en distintos contextos las dimensiones de su identidad, pudiendo destacar una de sus dimensiones y eclipsar las demás, lo cual le permitirá identificar y ser identificado de diversas formas en distintos contextos, o asumir una forma de identificación "funcional" o no en diferentes espacios y tiempos.¹¹⁷

Tercera: la identidad no es una esencia ni un paradigma inmutable, sino un proceso de identificación activo y complejo, situado históricamente como resultado de las tensiones sociales. Comprenderemos, entonces, que la identidad cuenta con una propiedad de versatilidad: reconfiguración y modulación interna, que hacen posible que el sujeto instrumentalice, retrotraiga, expanda y reconstruya sus acciones tendientes a la definición de su identidad.

Ahora podemos proponer una definición operativa en el estudio de la identidad étnica, pensada concretamente para pueblos indígenas en situación de conflictos fronterizos:

Los pueblos chujes construyen su identidad, individual y colectiva, conformándola a partir de la diferenciación de atributos, marcas, experiencias, símbolos y rasgos distintivos que contraponen con otras etnias indígenas y mestizas, guatemaltecas y mexicanas. Esta actitud colectiva hace posible determinar selectivamente un <nosotros> en contraposición con los <otros>.

¹¹⁷ De acuerdo como Sergio Bagú define la intensidad del tiempo social: "Lo específicamente humano es que el tiempo también se organiza como multiplicidad cambiante de combinaciones, como velocidad variable de cambios. A esa dimensión del tiempo la llamamos intensidad [...] "En sus distintos grados, es lo específico de la continuidad cualitativa y del cambio cualitativo: lo social humano que conserva su identidad y lo social humano que cambia su identidad." (Bagú; 1977:115).

Además, el proceso les permite construir imágenes que simbolizan la homogeneidad comunitaria, y confrontar su autopercepción con la heteropercepción del exterior. Con esta lógica y racionalidad, los chujes pueden revalorar la memoria colectiva y conjuntarla a las experiencias inmediatas, identificándose con objetos y sujetos simbólicos persistentes en el tiempo.

Así, desde una perspectiva de la acción social, entendemos por identidad étnica la capacidad del actor social de atribuirse los efectos de su acción y reconocerlos como propios.

A continuación, presentamos el conjunto de proposiciones teórico-metodológicas que nos permitirán, más adelante, el abordaje de nuestro objeto de investigación en el mundo empírico.

3. Propositiones.

Al abordar las formas de reconfiguración de las identidades étnicas en la frontera sur de México, fue necesario considerar las siguientes proposiciones:

i) caracterizar los espacios en que se implementan los mecanismos para la reestructuración de las actitudes y comportamientos que fortalecen las identidades étnicas, y cómo éstos contribuyen a la preservación, modificación o invención de ciertos valores culturales.

ii) detectar los empalmes de las reminiscencias (valores culturales que se adjudican a las tradiciones y los mitos de origen) de la cultura milenaria con la cultura reciente, que permiten consolidar la cohesión social indígena.

iii) identificar las formas de conservación y reformulación de experiencias seculares con las experiencias recientes, que hacen posible la reestructuración de las identidades étnicas en el proceso de cambio social.

iv) analizar las expectativas de los chujes (en cuanto a individuo, familia, comunidad y etnia) ante los nuevos reordenamientos sociales, siendo que a pesar de que se observa entre las comunidades asentadas en la región diferencias en cuanto al uso de la lengua nativa, vestimenta y patrones de producción y consumo, los grupos étnicos han conservado su identidad colectiva.

Una vez definidas las actitudes hacia el objeto de estudio, procederemos a plantearnos algunas interrogantes que nos permitan arribar a nuestra hipótesis central:

Al considerar la identidad étnica como un sistema de relaciones sociales cambiantes, ante los desafíos modernos y las desigualdades sociales, interesa saber ¿cuáles son los mecanismos y espacios propicios en que los chujes recrean sus identidades? y, además, ¿cuáles son las relaciones, determinaciones y conexiones materiales y simbólicas que guardan con la sociedad nacional?.

Si las comunidades chujes han sufrido profundas transformaciones en las dos últimas décadas, ¿podemos suponer que estos grupos de la frontera sur sólo pueden existir a partir de su diferenciación, y que ésta no es posible sin la reconfiguración constante de sus valores culturales y, en consecuencia, de su identidad?.

Si consideramos a la identidad como entrecruzamiento de espacios de pertenencia y exclusión individual y colectiva, ¿qué define la unicidad étnica?, ¿cuáles son los términos en que se da la convivencia de distintas racionalidades entre etnias indígenas y mestizas?, ¿cuáles son los límites de su diferenciación?, y ¿cómo la perciben y expresan los pueblos chujes?

4. Hipótesis.

Las proposiciones hipotéticas que guían nuestro trabajo, se han ido conformando en el proceso de investigación hasta quedar acotadas en dos dimensiones: I) la referida a una contrastación general de las relaciones étnicas y nacionales, y II) la búsqueda de los elementos constitutivos de las identidades étnicas. De ahí, se van relacionando las variables que permiten construir los siguientes supuestos e hipótesis:

I) Con motivo de los problemas de tenencia de la tierra, las conversiones religiosas y el éxodo guatemalteco se fue constituyendo un proceso que provocó el poblamiento y la confluencia intercultural en la franja fronteriza de México con Guatemala. En esa región coexisten los inmigrantes internacionales, nacionales y locales, las etnias indígenas y mestizas, y los pueblos chujes fundadores de la frontera mexicana. Entonces:

1) ¿Pueden ser los pueblos indígenas de la frontera sur una muestra vital de la convivencia en la diversidad?

2) De ser así, ¿se abre la posibilidad de la existencia armónica en el seno de las diferencias culturales?

3) ¿Será esa nueva convivencia intercultural una alternativa en la reconstrucción de las relaciones del Estado nacional con los grupos étnicos, en un ámbito de respeto y equilibrio de poderes autónomos y cotidianos?

II) En las condiciones actuales, consideramos que la comunidad chuj de Tzisco implementa estrategias y tácticas dirigidas a retomar experiencias y símbolos ancestrales que produzcan rasgos distintivos. Además, suponemos que el sujeto indígena reconstruye selectivamente su identidad étnica, sobre la base de reducir las diferencias internas y conformar un "nosotros" en contraposición con "los otros". De esta manera, pensamos que la comunidad indígena elabora mecanismos de diferenciación con los cuales contrasta su autopercepción con la heteropercepción en un proceso de intercambio de racionalidades distintas. Entonces:

1) ¿Cuáles son los mecanismos con que los chujes reconstruyen su identidad étnica y logran mantenerse diferenciados del conjunto nacional y regional?

2) ¿Son suficientes los procesos de fijamiento de pertenencias y fidelidades, compromisos y estrategias, para lograr la diferenciación y el fortalecimiento de su identidad étnica?

3) ¿Las acciones sociales con referencia a fines, a valores, afectos y tradiciones, logran construir el modelo cultural para producir la Historia de su comunidad indígena?

4) ¿La constitución de la subjetividad indígena y la identidad étnica produce un nuevo sujeto capaz de recuperar su politicidad y la dirección histórica de su comunidad?

5) ¿Es la lógica de la diferenciación una construcción social viable y posible, y la condición necesaria que da sentido a la acción, para la permanencia en el tiempo de la unicidad étnica y del reconocimiento de las demandas de los pueblos indígenas?

6) ¿Hasta dónde se consideran los chujes en procesos de cambio y continuidad cultural. Hasta dónde son como quisieron ser. Hasta dónde cambiaron para ser lo que son. Y cómo se perciben en su relación con otros grupos indígenas y mestizos?

CAPITULO IV.

LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN.

1. Acopio de datos previa organización categorial.

Como hemos señalado al principio de este documento, el interés de la presente investigación es el de estudiar los procesos de transformación y/o reconstrucción de las identidades étnicas, en el marco de los cambios sociales que están determinando la existencia actual y la convivencia interactiva de los pueblos fronterizos.

Al revestir al objeto de estudio del carácter de un sistema analizable, lo hacemos en términos de una organización sistémica más general que de cuenta de la especificidad y singularidad de los pueblos indígenas, que en nuestro caso consiste en pensar las identidades étnicas de toda una región (como el área maya) desde la comunidad ejidal chuj de Tziscoa.¹¹⁸

En concreto, se trata de establecer la determinación de la manera en que ciertos elementos del sistema identitario han sido conservados y otros excluidos, permitiendo dicho análisis concebir al sistema cultural soporte de la identidad, como un conjunto de elecciones significativas,

¹¹⁸ "...[...] el lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas...; estudian en aldeas [...] Pero esto no significa que sea el lugar lo que uno estudia [Sin pretensiones...] Uno puede agregar una dimensión, muy necesaria en el actual clima de las ciencias sociales, pero eso es todo" (Geertz; 1991:33-34).

compatibles o incompatibles con otras elecciones distintas, que cada sociedad (comunidad) en cada período de desarrollo interno/externo se ha visto obligada a realizar.

La construcción metodológica, en el juego de la búsqueda-encuentro del objeto y de sus determinaciones, se derivará de la reflexión constructiva surgida en el proceso generador de la investigación.¹¹⁹

Entendemos aquí por metodología la organización estratégica de diversas técnicas, en función de una teoría y de un objeto de investigación científicamente pertinente, compuesto por conceptos objetivados y operacionales que nos permiten acceso a la realidad empírica (Cortés y Rubalcava; 1982 y 1987; Lazarsfeld; 1973).

Al estudiar la identidad --manifiesta en las peculiares relaciones sociales y en su denominación/designación/derivación simbólica-- nos insertamos en un sistema de referencia que contempla el espacio y el tiempo que permiten pensar sincrónica y diacrónicamente las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada (la identidad colectiva como sustrato de un sujeto individual, el conjunto de los hechos sociales como basamento de la práctica cotidiana particular, la decisiva influencia de un "antes" sobre el "después" presente). Al establecer ese tiempo y ese espacio "social", no olvidamos que las sociedades, según su estructura identificatoria, han concebido de muy distintas maneras a estas dimensiones.

Es evidente que los fenómenos sincrónicos ofrecen una relativa homogeneidad en su estudio. Pero el proceso cognoscitivo de las propiedades cualitativas, no susceptibles de medición

¹¹⁹ Se trata de un diálogo con la realidad, que implica "[...] tanto comprensión como transformación [...] que presupone una interacción sistemática entre conceptos teóricos y observación..." (Prigogine y Stengers: 1983:16).

estadística (del espacio social, el modo como los fenómenos sociales se distribuyen en el "mapa de significados" y las constantes que en esta distribución se ponen de manifiesto), presentan sólo una fase del proceso de concepción y constatación de las identidades (Berger, P., B. Berger y Keller; 1973).

El aspecto diacrónico --conformación del tiempo progresivo, no reversible-- requerirá el esfuerzo de correlacionar los fenómenos observables con el imaginario social de la memoria colectiva en sus distintos caminos y vías de alteración/conjunción. Este criterio, permite delimitar el grupo étnico en el espacio y en el tiempo, y lo dota consistentemente de un carácter selectivo y reconstructivo de la memoria colectiva. No es la historia rígida (o pormenorizada) del pasado, sino aquellos acontecimientos sucesivos en diferentes tiempos --dentro de los territorios simbólicos de interés para el grupo-- que sirven para el presente. Así, la memoria colectiva es una reconstrucción de un pasado en función de un presente, que se va cimiendo en una compleja urdimbre social, rescatando sólo las tradiciones que son necesarias y susceptibles de adaptar a las circunstancias presentes (Bastide; 1970, en Giménez, 1992).

La pregunta de hasta qué punto el modo en que una sociedad concibe sus diversas estructuras de orden y las relaciones que las unen corresponde a la realidad, es inseparable de la práctica de la observación entre lo empírico, lo simbólico y su concepción temporal. El orden de lo que se vive, supone siempre otra configuración necesaria para comprender el pasado y la manera en que una sociedad integra ese pasado (así como la imagen que de él tiene) en la ordenada totalidad del presente.

Esas estructuras de orden, concebidas y no ya "vivas", no corresponden a ninguna realidad objetiva. A diferencia de la factibilidad del "vivir", estas estructuras mentales no son susceptibles de una comprobación experimental porque están asociadas a una experiencia específica al interior del tiempo (histórico y simbólico).

La formulación epistemológica debe de tener en cuenta, por tanto:

- i) el encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas;**
- ii) la relación de elementos discontinuos pero análogos para establecer relaciones causales y constantes en la estructura social;**
- iii) la transposición a lo simbólico de los conceptos y problemas del dominio empírico.**

A través de la observación de las prácticas sociales, podremos conformar la designación de las representaciones sociales. Una continua "red de circulación de mensajes", con su correlativa producción de significados y objetos, nos permitirá establecer parámetros para dimensionar el espacio simbólico de la comunidad y su reflejo en la dialéctica espacio-temporal de los comportamientos.

Al respecto, Habermas (1987), distingue en la acción comunicativa las interpretaciones culturales en referencia a un mundo objetivo, a un mundo social integrado normativamente y a un mundo subjetivo. En cada uno de ellos prevalece la acción comunicativa en la que los actores reafirman simultáneamente su cultura compartida, el mundo social al que pertenecen y sus respectivas subjetividades.

En esta dialéctica, está la clara consideración de la conformación del espacio comunal y regional (la travesía, el viaje, el intercambio de nuevas significaciones) y la vivencia específica de la temporalidad (el acercamiento/alejamiento del núcleo identitario).

La designación de las representaciones sociales nos permitirá aproximarnos al sentido del universo simbólico, a la manera en que los individuos y los grupos representan a sus compañeros (y a "los otros") en la producción, el cambio; el modo en que se alían, ignoran o disfrazan; la manera en cómo se sienten o no integrados a su sociedad: aislados, dependientes, sometidos o libres.

Toda representación de la identidad requerirá la constitución de categorías: formación de conjuntos de fenómenos como "objeto" para el saber (posible) asegurando un enlace con lo empírico: ligados en conjunto a la experiencia.

El propósito es la formulación de una organización de categorías (con su correspondiente cuadro relacional) que nos permita la coordinación de las unidades de registro. Para el propósito de "fijar" las condiciones y el sustrato de la identidad, comenzaremos por determinar los canales, vehículos, espacios y prácticas culturales refiriéndolos a su despliegue en la temporalidad ("culturales" en el sentido más amplio de actividades materiales y simbólicas que producen, transmiten, mantienen y perpetúan una práctica y una visión del mundo).

La organización categorial se visualiza a partir de la observación en relación con el marco de referencia:

i) Lengua.- Considerada en la tradición antropológica como el eje integrador de la identidad étnica, la lengua ha sido estudiada en la comunidad de nuestro interés más como un elemento mítico de origen que como un valor cultural que reafirme la identidad actual. La

desaparición de la lengua nativa en Tziscaco (sólo el 1.5% la entiende pero no la usa cotidianamente), sin embargo, no ha sido motivo de desintegración social. En cambio, la asimilación del español ha servido como elemento diferenciador de "lo nacional" mexicano frente a "lo nacional" guatemalteco, lo cual es muy importante en la situación actual de la frontera sur.

ii) Religión y magia.- Destaca, por sobre las múltiples conversiones protestantes (existen 7 grupos religiosos formalmente diferenciados), las prácticas de "el costumbre" (prácticas de la religiosidad popular) que se combinan de manera indiferenciada conforme se van dando las reiteradas conversiones hacia el protestantismo. Es decir, la radicalidad religiosa de las profesiones modernas se ve bastante relajada ante la consistencia de las costumbres.

iii) Territorio.- Es considerado como la base de la estructura económica y política de la comunidad étnica, sustenta el origen real y mítico de la población actual, y articula férreamente el sentimiento de pertenencia de sus miembros.

iv) Organización social.- Se configura tomando como centro de interés a la comunidad, pretendiendo encontrar relaciones armónicas con las formas de organización formales de la Nación, el Estado, el Municipio y la Agencia Municipal. Sin embargo, en su interior la máxima autoridad es la Asamblea Ejidal, la cual decide el cómo, el cuándo y la forma en que se van rotando los dirigentes políticos para "servir" a la comunidad.

v) Cultura.- Se estructura por la revitalización de ciertos valores, en función con las experiencias inmediatas, producto de su cada vez más frecuente e intensa relación con el conjunto de la vida nacional. Cada innovación (en las expresiones, el alimento, el vestido, el baile, la música o cualquier uso de mercancías traídas de fuera), pasa por el tamiz de la crítica popular, luego por la

discusión en pequeños corrillos (sin que ello sea perfectamente una elección racional) en los cuales se va adquiriendo verdadera fuerza y consenso respecto a cada acción individual y colectiva novedosa, hasta llegar a la Asamblea Ejidal donde se "castiga" o "censura" todo tipo de comportamiento socialmente criticado.

Con esos elementos generales (y otros más específicos que se mostrarán en el momento de presentar los datos), se va configurando el grupo étnico en el accionar cotidiano de su existencia cultural.

A la par, de la observación de la práctica social (y de sus sistemas de designación y representación social) se irá sustrayendo una suerte de memoria colectiva, que debe considerarse a nivel de las relaciones sociales de quienes la expresan. Estas relaciones son incesantemente actualizadas por las redes de comunicación que permiten interconectar a los miembros de la comunidad y hacen posibles dichas relaciones.

De ahí la afirmación de que no es el grupo por sí sólo el elemento que explica la existencia de la memoria colectiva, sino las formas de constitución de los colectivos sociales son las que proporcionan los parámetros en que se recrea la memoria colectiva. Es decir, la estructura del grupo se va configurando a partir de los sistemas de interrelaciones de las memorias subjetivas (Bastide 1970).

Esto permite tomar distancia contra el peligro de constituir idealmente un flujo identitario atemporal, ahistórico y, sobre todo, sin sujeción a las determinaciones socio-económicas. Además, el estudio de las categorías culturales se busca porque la memoria colectiva se constituye en y por el discurso social común, en el seno de las redes primarias y secundarias de sociabilidad que dan

origen a la proliferación de grupos o colectividades concretas, fuertemente identificadas y conscientes de su relativa estabilidad a través del tiempo.

Ahora bien: ¿cuál será la "economía" de las prácticas sociales que determinan la reestructuración identitaria?, ¿cómo fundamentar una noción de situación social en la que intervengan tanto la forma como los contenidos? Si pretendemos captar las constantes y continuas interacciones en que se producen las acciones sociales, tendientes a la consolidación de identidades étnicas, es necesario considerar la separación de aquellas que se producen en la representación social respecto de las que la hacen posible, y organizar nuestra reflexión y análisis a partir de proponer los siguientes ejes:

Función-----Norma

Conflicto-----Regla

Significación--Sistema

En principio, hay que considerar que todo grupo social produce sistemas de interacciones de símbolos interpretables o simbólicamente compartidos. En tal sentido entendemos que, culturalmente, la sociedad es un conjunto semiótico, y la significación es punto de partida para la constitución de sistemas. Estos sistemas abiertos, en cuanto a la superación de la antinomia entre sincronía y diacronía, estática y dinámica, propician mediante la consideración de elementos contextuales, su descripción y su inserción en el conjunto del sistema actual.

Así, la "funcionalidad" de un conjunto coherente de prácticas nos refiere a normas codificadas. Sin embargo, no hay que olvidar el carácter intersubjetivo de "productente" normativo

de las relaciones sociales. Justamente aquí, es importante poder abrir un espacio a la comparación entre el discurso social común (vehículo del "habla" sobre la identidad) con respecto a un juego de diferencias entre el "nosotros", que surge al interior de la comunidad (Geertz; 1991).

De ahí que --aún más significativo en cuanto a que la mecánica de los conflictos de tenencia de la tierra, emigración forzosa y violencia religiosa son una constante que afecta y altera las identidades de las comunidades objeto de estudio-- sea imperiosa la puesta en escena de las categorías de conflicto y regla.

Así, en la referencia al conflicto es necesario mostrar cómo la necesidad, el desco o el interés mismo pueden resolverse en la representación de la disonancia social --con la conformación de una cultura de la resistencia. Y, por ende, en la reflexión sobre la regla, es imperativo develar cómo la violencia del conflicto y la emergencia de la necesidad están organizadas por un impensado que les prescribe, se regla y las hace posible a partir de ella, con la conformación de una cultura de la legitimación.

Mencionar la parte "oculta" de la transformación social, el conflicto y la regla embozados, es tener presente que uno y la otra son elementos necesarios entre sí, que parten para su constitución y puesta en juego de su contrario. Y esto porque las relaciones de poder tienen un carácter estrictamente relacional, sólo existen en función de una multiplicidad de puntos de resistencia (Foucault 1992).

El establecimiento de las unidades de registro plantea entonces la necesidad de seguir las líneas de la organización categorial, subrayando su cuantificación en la debida ponderación de lo

cualitativo previamente organizado en los ejes nocionales (dinamizando lo observado y reconstruyendo sobre esa base el "imaginario social").

Finalmente, es prudente someter los resultados al análisis de la continuidad/discontinuidad para así dar forma a los procesos que constituyen las bases manifiestas de la identidad.¹²⁰

i) continuidad: análisis apoyado en la permanencia de las funciones (identidad primaria que autoriza y enraiza las adaptaciones posteriores necesarias), como construcción de una teoría de las significaciones;

ii) discontinuidad: busca la coherencia interna de los sistemas significantes, la especificidad de los conjuntos de reglas y el carácter (alteridad) de las decisiones que se toman en relación a lo que se reglamenta, con la emergencia de la norma por debajo de las oscilaciones funcionales en el tiempo y el espacio.

En cuanto a las categorías de análisis, hemos tenido presente su organización en las acciones del grupo étnico, al interior de las dimensiones: espacio social (territorial y simbólico), valores vitales (estrategias de sobrevivencia que posibilitan la resistencia material y cultural) y empalme cultural (que organiza experiencias milenarias y experiencias recientes permitiendo el cambio y la continuidad). Estas dimensiones serán desarrolladas más adelante, sin embargo, en cada una de ellas se encuentra una relación explícita o implícita de las categorías de sistema, significación, conflicto, regla, función y norma, que se comprenden de la manera siguiente:

¹²⁰ Como señalara el marxista austriaco Otto Bauer (1924), al referirse a las nacionalidades: "Lejos de ser simples residuos del pasado, las particularidades nacionales se desarrollan, se acentúan con el acceso a la cultura de las clases inferiores [...] La tarea de la Internacional debe y puede consistir, no en nivelar las especificidades nacionales, sino en realizar la unidad internacional en la diversidad nacional", citado por Haupt G., Löwy M. y Weill C. (1982:64).

Sistema: (concepto complementario/alternativo), permite mostrar cómo la significación nunca es primaria y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con un sistema que la precede, que constituye su origen positivo y que se da por fragmentos y perfiles a través de ella. Es decir, comprender cómo el juego del inconsciente marca una tendencia hacia el origen, o modo de ser del hombre por la analítica de la finitud.

Significación: considera la posibilidad de la transitividad de la subjetividad individual a la colectiva y viceversa. En este sentido, se puede mostrar cómo el devenir de la producción del sujeto en interacción con los demás miembros sociales, configura un sentido con diferentes cargas de significación. Es posible diferenciar aquí los grupos étnicos como "grupo clientelar" y como "grupo de sujetos". Este último es quien produce su identidad étnica (en tanto "socialización primaria", Berger 1993) y dota de sentido y significación a sus acciones, nucleadas en torno al grupo étnico constituido como sujeto social colectivo.

Conflicto: espacio de intensidades sociales en que se concentran las circunstancias que dan lugar a las crisis y rupturas. Establece la temporalidad de existencia del sujeto y considera la posibilidad de resurrección o muerte de las identidades subjetivas. Es decir, se definen los límites de las transmutaciones del sujeto, donde es posible mostrar cómo la necesidad, el deseo o el interés mismo si no se dan en la conciencia que los experimenta, pueden tomar forma en la representación (cultura de la resistencia).

Regla: presenta las condiciones en las cuales puede mostrarse cómo la violencia del conflicto y la exigencia de la necesidad ("la ley del deseo") están organizados por un impensado que les prescribe su regla, y los hace posibles a partir de ella (cultura de legitimación). La regla

permite la representabilidad de la necesidad (donde el proceso objetivo y analítico de lo impensado bien pueden concluir en finitud).

Función: se puede mostrar cómo las estructuras de la vida dan lugar a la representación (aun cuando no sean conscientes).

Norma: se puede mostrar cómo la función se da a sí misma sus propias condiciones de posibilidad y los límites de su ejercicio.

Ahora bien, el enlace con la cultura de los grupos étnicos indígenas, puede describirse como configuración simbólica compleja, organizada en torno a un núcleo central constituido por la regla y la religión, que funcionan como clase o principio ordenador de todo el sistema.

Las categorías anteriormente descritas fueron incluidas en la pauta de entrevistas, a la vez que se ordenaron retomando los elementos operacionales que se dan a conocer a continuación. El esquema conceptual brinda una imagen de conjunto, mientras que la guía para el acopio de los datos organiza las proposiciones de interés en la investigación:

El esquema conceptual.



La guía para el acopio de datos.

En distintos niveles, y en situaciones sociales específicas, se van materializando las categorías de análisis en relación con los conceptos operacionales (objetivados) señalados en el esquema conceptual (por ejemplo, tratamos de establecer la relación entre sobrevivencia,

autopercepción, heteropercepción, espacio comunitario y diferenciación con cada una de las categorías de sistema, significación, conflicto, regla, función y norma).

A continuación, se presenta cada concepto objetivado con las correspondientes proposiciones directas a la realidad étnica, pues fueron la materia prima en la construcción de la pauta de entrevistas aplicadas durante el trabajo de campo.

A). Sobrevivencia:

-Memoria étnica, conciencia colectiva y experiencias milenarias que han servido como formas de resistencia: interesa saber cómo se formó la comunidad, quiénes participaron, cuáles fueron los problemas que enfrentaron y cómo los resolvieron, y qué considera el sujeto entrevistado lo más importante de esa historia.

-Percepción de la antigüedad y de la función de los rasgos étnicos en el pasado: se trata de incursionar sobre la imagen de sí mismo del sujeto, si se percibe de igual forma que antes o considera que ha cambiado (físicamente, en su lengua, en su vestimenta, alimentos, costumbres, etc.), desde cuándo y por qué motivos.

-Versatilidad de los rasgos étnicos, según la autopercepción y según la interlocución: se pretende conocer cómo el sujeto utiliza los rasgos étnicos de su propia identidad, cuál es la manipulación estratégica que hace de ella frente a los otros y en qué circunstancias recurre a esa plasticidad identitaria.

-Reivindicaciones étnicas y capacidad organizativa: consiste en definir si la identidad es defensiva u ofensiva, cuáles son las demandas o el eje de movilización identitaria, en qué

momentos y a quiénes se plantean; y cómo perciben (utilizan, enfrentan o tratan) a la autoridad exterior.

-Proyecto del grupo étnico para la sobrevivencia: se pretende indagar la imagen de grupo (diferenciado) en el proceso de construcción de la direccionalidad histórica nacional, llegar a saber cómo se ve el futuro, cuáles son las expectativas y las prospectivas.

B). Autopercepción:

-Atributos o rasgos distintivos que manifiestan la identidad y se suponen compartidos: físicos, raciales, sociales y culturales: cómo se autodefinen, cómo les gustaría ser, cuáles son las principales diferencias respecto a "los otros" y qué tipo de relaciones hay con éstos. Investigar acerca de las fricciones o conflictos de los grupos y personas con las que interactúan, qué piensan o dicen de "el nosotros", y cómo los tratan, cómo perciben ese trato y cómo responden a él.

-Jerarquización, valoración y racionalidad del grupo étnico, respecto a los rasgos distintivos: incursionar acerca de la conciencia sobre la diferenciación. Saber si están de acuerdo con ser diferentes, si se consideran mejores, iguales o peores a los demás y si les gustaría cambiar, en cuyo caso pretenderíamos saber en qué sentido.

-Reconocimiento-desconocimiento e inclusión-exclusión: Se pretende conocer las formas, mecanismos y condicionamientos que hacen del sujeto entrevistado un miembro del grupo. Es decir, saber quiénes son los considerados miembros y quiénes son "los otros".

C). Heteropercepción:

-Atributos o rasgos distintivos de los otros grupos sociales: Cuestionar a los entrevistados acerca de cómo son "los otros", por qué son como son y cómo se comportan entre ellos y con los de fuera. Es decir, la percepción que tienen de "los otros".

-Ubicación espacial: Se trata de definir los espacios propios y los ajenos, saber de dónde vienen "los otros", desde cuándo están ahí y cuáles son sus orígenes.

-Integración: Indagar si están unidos entre ellos o si tienen conflictos entre sí. Es decir, definir los lazos de integración del grupo a partir de la diferenciación establecida por la definición de "los otros".

-Organización y relaciones con el exterior: Interesa conocer cuáles son los vínculos del grupo con el exterior, si se trata de un grupo cerrado o abierto, si se produce la adaptación a nuevos ambientes y a la llegada de gente de fuera (como en el caso de los refugiados) y si se organizan para hacer valer sus reclamos frente a la autoridad.

-Proyectos: Inquirir sobre cuáles son sus aspiraciones, acerca de sus sentimientos nacionales, si se sienten mexicanos o quisieran serlo, y saber en qué circunstancias recurren a la nacionalidad mexicana, cuáles son sus comportamientos cuando se les diferencia del conjunto nacional y qué suponen que los demás nacionales esperamos que hagan.

D). Relaciones comunitarias:

-Territorio étnico: Averiguar si tienen parcelas en propiedad o posesión, si es condición ser propietario de parcela laboral para tener casa (en propiedad o posesión) o, en su caso, saber si les gustaría tenerlas, y qué hacen para lograrlo.

-Percepción del grado de integración, de cohesión social y de solidaridad intra-étnica: Investigar cómo se distribuyen la tierra y el trabajo en la comunidad, cuáles son los compromisos como miembros de la comunidad y cuáles los derechos, aspiraciones o prerrogativas.

-Estructuración interna: Averiguar si existen diferencias económicas, o estratificaciones sociales de otro tipo, al interior de la comunidad. En caso de ser así, preguntar de qué clase son, quiénes son los beneficiarios de ellas. Especialmente, saber cómo conciben las diferencias socio-económicas internas. Incursionar acerca de si es correcto que existan, o si hay la posibilidad (y el deseo) de modificarlas, en qué sentido.

E). Diferenciación:

-Función distintiva o disasociativa de los rasgos de la comunidad: Indagar respecto a qué grupo o grupos se establece la diferenciación, es decir, frente a quiénes y por qué. Asimismo, saber en qué es importante diferenciarse y en qué no lo es.

-Procesos de aprendizaje de la identidad étnica: Se pretende detectar el funcionamiento de los componentes principales del proceso educativo (el sujeto de la educación, el educador y los programas y contenidos de la educación formal), especialmente los referidos a impulsar u obstaculizar la reestructuración identitaria en la comunidad.

1) Conocer los mecanismos recurrentes a la educación informal: preguntando acerca de si aprenden la identidad en la familia, en las asambleas comunitarias, en las fiestas del pueblo o fuera de la comunidad, y acerca de cómo la aprenden en cada uno de esos lugares,

2) definir la función de los espacios utilizados por la educación formal: investigando si la escuela ayuda a definir las identidades. De ser así, averiguar de qué manera lo hace, si trata de respetar las costumbres o no; de si se piensa para qué les sirven los conocimientos escolares; o cómo usan esos aprendizajes en la vida comunitaria y qué piensan acerca de los beneficios de ellos en relación con la vida diaria.

-Los conflictos internos: Inquirir acerca de qué tipo de conflictos se presentan en la comunidad, con qué frecuencias; y la forma o el cómo se solucionan ahora y cómo se solucionaban antes.

-La concepción del exterior: Investigar respecto de "quiénes somos" en relación con la Nación, qué importancia tiene estar de este lado de la frontera con Guatemala, y qué conocemos de nuestro país, es decir, preguntar si todo ello es importante saberlo.

2. El plan de análisis de la información.

El interés por el conocimiento de las identidades ha ido creciendo en las últimas décadas. Los estudios se incrementan y se extienden, sobre todo por las últimas crisis étnico-nacionales europeas. Por su parte, América Latina y nuestro país en particular, se encuentra también en franca crisis identitaria. Conjuntamente, los procesos de modernización van generando a su paso las condiciones generales de reconfiguración de identidades.

Por otra parte, los distintos actores sociales -y políticos- incorporan con gran velocidad a sus discursos los conceptos de etnicidad, identidades étnicas y nacionales, grupos indígenas o minorías nacionales. Esa ostentosa reiteración muestra, más que el conocimiento de la problemática étnica, el desesperado interés por encontrar una salida a la gran crisis de legitimidad política actual.

Ahora bien, en el apartado anterior se procedió a un recorrido teórico-metodológico, que nos llevó desde retomar las propuestas pertinentes a nuestro objeto de estudio hasta operacionalizarlas y objetivar los conceptos a fin de enfrentarlos con la realidad concreta. Una vez hecho ese trayecto, ahora se trata de la reconstrucción en sentido inverso, es decir, organizar con la información recabada los datos que permitan conocer las relaciones más determinantes en la reestructuración de las identidades étnicas.

En consecuencia, para desarrollar un plan de análisis de las identidades étnicas, se hace necesario partir de consideraciones prácticas que, sin dejar de lado la claridad teórica, nos permitan operacionalizar el concepto de identidades étnicas indígenas.

Lo primero que tenemos que señalar es que la identidad es parte de una teoría de los sujetos sociales. Es decir, el retorno del sujeto a la sociología, o aparición de los actores sociales. Sin

embargo, ese retorno a la accionalidad no es suficiente, como tampoco es suficiente la dimensión sistemática y estructural. Se requiere, en consecuencia, situar al actor social entre el determinismo (Parsons; 1968, 1975, en Giménez, 1992) y la libertad (Goffman; 1986).

Es claro que siendo la identidad un concepto de la teoría del sujeto, engarce perfectamente en la teoría de la acción social. Asimismo, es imprescindible el concepto de la acción, pues de lo contrario se justificaría el determinismo al que estamos criticando. Y ello es así, precisamente, porque los movimientos sociales no están sistemáticamente predeterminados. En todo caso, al estudiar identidades étnicas indígenas, hace falta el actor social en su constante transformación y cambio, pero también en su continuidad.

En segundo lugar, hay que afirmar que el "locus" propio de las identidades étnicas es el sujeto indígena (en nuestro caso el sujeto chuj). Es decir, el lugar donde se inscribe la problemática de la identidad es la subjetividad, el punto de vista subjetivo de los actores sociales.

Además, la teoría de las identidades es también consustancial a la teoría de la cultura. La identidad surge de la internalización de los elementos simbólicos y culturales, por ello es prudente hablar de "cultura de identidad" (Giménez, sep-oct.1993), y en nuestro caso, culturas de identidades étnicas indígenas en situación de frontera.

Cuando nos preguntamos ¿cuáles son los referentes, o lo que denominamos contenidos de una identidad?, o bien, ¿qué es lo que determina tanto límites como espacios del fenómeno identitario?, la respuesta insustituible es: la cultura.

Es por ello, también, que se confunde o no se puede comprender bien la relación cultura-identidad, sin distinguir entre simbolismo objetivo-objetivado y simbolismo internalizado; entre cultura objetiva, cultura institucionalizada y cultura internalizada (Bourdieu 1982). Es con la matriz de la cultura internalizada con la cual se construye una identidad.

En este mismo sentido, es imposible conocer o percibir una identidad desde el punto de vista del observador externo, percibiendo desde fuera únicamente rasgos culturales distintivos, porque faltaría el elemento central, a saber: cómo el sujeto social internaliza (no todos ni constantemente) ciertos rasgos culturales. Por qué lo hace siempre selectivamente, siempre estableciendo jerarquías, e inventando otro conjunto de rasgos, valores, marcas o actitudes culturales. Por eso mismo, es imposible, desde afuera, desde la pura observación, definir identidades, porque hace falta el punto de vista de los propios actores sociales (Giménez, sep-oct.1993).

En tercer lugar, no debemos dejar pasar desapercibido el hecho de que no existen subjetividades solipsistas, sino solamente intersubjetividades, lo cual implica ya la idea de interacciones, y de relaciones sociales. En suma, se trata de explorar dentro de la sociología la construcción y existencia de las esferas de la subjetividad.

Una vez hechas estas advertencias prácticas, deberemos dejar claro que existen varios puntos de vista para el estudio de las identidades:

- a) el del observador externo o narrador, que 'lo sabe todo' acerca del protagonista;
- b) el del descripcionista, que solamente se propone narrar desde fuera sin 'saber nada' de la interioridad; y

c) el punto de vista interno, es decir, la cámara puesta en la cabeza del protagonista. Esta última postura es la que mejor ayuda a comprender lo que se teoriza respecto a la identidad en relación con lo que el actor social piensa de sí mismo. No es que sea la intuición total de los actores sociales, sino que es la esfera de la identidad que describe la esfera de la subjetividad de los actores sociales (Giménez, sep-oct.1993).

Además, y para evitar confusiones, se necesita hacer un claro deslinde de la corriente sociológica positivista que se ubica dentro del solipsismo, como la subjetividad que produce la 'personalidad de clase' o 'el carácter', porque no nos puede ser útil para el estudio de identidades étnicas indígenas. La concepción de la subjetividad que es útil en el estudio de identidades, consiste en comprender la intersubjetividad anclada en la cultura (Habermas 1987).

En consecuencia, para el objeto de nuestra investigación, no es posible estudiar grupos étnicos indígenas sin establecer los parámetros de diferenciación con otros grupos étnicos (sean éstos indígenas o mestizos). Asimismo, no sería prudente concebir la identidad étnica de un grupo indígena o de un individuo, sin contraponerla con otro grupo o sujeto étnico.

En este sentido, lo más interesante en el proceso actual es que la identidad étnica indígena presupone algunos cambios en las otras identidades, ya sean de grupos indígenas o mestizos en relación a las identidades nacionales, o en relación de esos mismos grupos entre sí frente a las identidades internacionales; lo cual implica una redefinición de los roles de la situación de crisis del estatus étnico indígena y étnico mestizo.

Advertimos, entonces, que hay ahí una relación de complementariedad fundamental entre etnias que no es posible (ni prudente) disociar. Puesto que, si es verdad que ha habido una

reformulación que está vigente en la identidad étnica indígena, ello significa también que algo ha cambiado en la identidad étnica mestiza, o en el conjunto de las identidades étnicas que constituyen el contexto cultural del grupo con el cual estamos trabajando. Es decir, hace falta un reconocimiento del otro lado para que pueda pasar algo con la reestructuración de identidades étnicas indígenas.

Ahora bien, cómo podemos analizar la intersubjetividad, cómo operacionalizar la identidad, si no es introduciendo el concepto de representaciones. Es decir, la subjetividad implica un campo de nociones, de representaciones y de imágenes. La intersubjetividad, que se relaciona con la identidad, es analizable dentro de una peculiar estructura de las representaciones colectivas. Se trata, por lo tanto, de la representación de la mismidad, de uno mismo, del grupo o grupos a los que uno pertenece, y de los demás.

Para que ello sea posible, hay que plantear aquí tres elementos fundamentales que llamaremos "invariantes antropológicas de la identidad":¹²¹

i) La lógica de la diferencia y de la unidad en los grupos étnicos. La función cardinal de todo grupo social es producir en sus miembros un sentimiento subjetivo de pertenencia. Es decir, se crea y recrea constantemente la autoidentificación y la identificación "del otro"; a la vez que se produce la identificación "por el otro" o heteroidentificación. Además, una vez establecida la diferenciación, se atribuyen marcas objetivas y subjetivas (vía cultural, genética o psicológica),

¹²¹ A partir de esta reflexión, junto con la conceptualización de "diferenciación", han sido de gran utilidad las propuestas del investigador Gilberto Giménez (sep-oct. 1993).

como la lengua, la raza, la cultura material y simbólica, el territorio y la religión (Stavenhagen 1992).

ii) La persistencia en el tiempo. Existe la temporalidad que es fundamental en distintos niveles:

a) Identidad individual, lo cual significa que las biografías son incanjeables (no importan las rupturas dolorosas). Cada individuo tiene su propia temporalidad, que se inserta en otras temporalidades más amplias (la comunidad, la región, el país). Los procesos de identificación, desidentificación, alternación y crisis afectiva se producen cuando se incrementan las discrepancias entre los procesos de socialización primaria y socialización secundaria (Berger P. y T. Luckmann 1993);

b) Identidad colectiva, que retoma el concepto de memoria colectiva de la escuela francesa (Halbwachs 1968). A diferencia de la concepción rígida de historia, la memoria colectiva desempeña una función análoga a los "centros mnemónicos" del cerebro. Además, la memoria colectiva está vinculada a los espacios (materiales y simbólicos) que contextúan la existencia colectiva del grupo, resguardando las "huellas del pasado" y asegurando su preservación (Bastide; 1970, en Giménez, 1992).

iii) Inserción en la estructura social. La identidad no es volátil, no juega en el aire, está inserta en una estructura social más amplia. La designación de papeles sociales, permiten concebir a las identidades objetivamente. En la sociedad, se hallan inscritas las identidades étnicas indígenas al igual que las mestizas y su papel correspondiente. Esta división básica, tanto de los espacios como

de las ocupaciones, da la idea de las asignaciones sociales en las tareas (división social del trabajo) de la vida cotidiana, tanto en la esfera pública como en la privada.

Para que se den cambios en las identidades, se hacen necesarias ciertas transformaciones culturales. Es decir, una mutación antropológica fundamental en la que se redefinan completamente las identidades, tanto de los grupos étnicos indígenas como la de los mestizos. Y eso depende no sólo de la acción voluntarista de ciertos procesos sociales o de la intención particularista del movimiento étnico, si no también que haya condiciones estructurales que hagan posible ese cambio.

La sociedad compleja actual, exige cada vez más la participación de las etnias indígenas en la escena pública nacional, lo cual indica que hay condiciones de posibilidad para que se realice esa mutación cultural. Al menos, eso quiere decir que teóricamente es posible, aunque en México y toda América Latina no lo hayan asimilado otros sectores de la vida nacional. Ello implicaría no sólo cambiar el nivel de las representaciones, sino también la división del trabajo y la participación igualitaria de las distintas nacionalidades indígenas en la vida democrática del país.

Por otra parte, la identidad se define en una manera determinada en una sociedad arcaica, donde el elemento mítico es fundamental, y donde hay mitos y ritos que pueden conjurar el cambio de identidad. En esas sociedades donde casi no existe lo que llamamos hoy identidad individual, porque predomina absolutamente el grupo, es posible que haya dioses que fundamenten la propia identidad. El individuo es, en todo caso, un individuo gregario (Marx; 1973).

En suma, un problema es la identidad en las sociedades tradicionales donde la memoria es fundamental y constitutiva de la unicidad étnica, donde la preferencia a una tradición religiosa es particularmente definitoria. Y, otra cosa muy distinta es el problema de la identidad en las

sociedades complejas, modernas, donde prevalece el individualismo. Allí, la variabilidad de los papeles como la concepción de la temporalidad y el espacio, van definiendo identidades proyectadas a corto plazo: llamémosles "identidades circunstanciales". En ellas, la socialización primaria y la internalización de valores sociales es tan violenta que no bien acaban de aparecer cuando ya están sufriendo mutaciones. Los valores del grupo de referencia, no son definitorios de la identificación individual como en las comunidades étnicas.

Ya entrando al terreno de la concreción, las identidades pueden ser: étnicas, nacionales, regionales, de género, religiosas y académicas. Hay también identidades precarias (en estado de construcción constante, como las señaladas en el individualismo ciudadano) e identidades muy férreas (probablemente la de algunas etnias indígenas, como los zapotecos del Istmo de Tehuantepec o los tzotziles de Los Altos de Chiapas).

Sin embargo, en cualquiera de ellas (sean en el mundo "arcaico" o "moderno") es necesario distinguir entre identidades individuales y colectivas, a fin de no confundirse en el análisis y caer en el error de personalizarlas o colectivizarlas. En este sentido, algunos autores prefieren hablar de procesos de identificación para evitar esa situación de "esencia".

Por lo tanto, hay que destacar que existen identidades en estado naciente, lo cual puede ser muy sugerente para teorizar los movimientos sociales. Al investigar cómo surge, cómo se construye, cuál es la génesis de los nuevos movimientos sociales y cómo se forma inicialmente una nueva lógica de la unicidad; podemos cumplir con una de las principales exigencias de la ciencia, a saber: el carácter de predecibilidad.

La idea central consiste en que las identidades colectivas pueden ser la condición esencial de la acción política organizada, y pueden lograr la formación de consensos y la legitimación de sociedades plurales. Así, las colectividades indiferenciadas permiten calcular costos y beneficios de la acción, puesto que los intereses colectivos motivan la participación siempre y cuando anteceda una concepción del "nosotros". Es decir, con este enfoque, la identidad colectiva es entendida como el núcleo crucial de la teoría de la acción (Pizzorno; 1978, en Giménez, 1992).

Al interior de los movimientos sociales, sabemos muy bien que han existido épocas en que se construyen identidades políticas, que involucran fuertes y concentradas energías subjetivas.¹²² En esas circunstancias, los sujetos políticos se caracterizan por la exclusividad de sus actividades cotidianas en la militancia y por el apasionamiento ilimitado hacia sus ideales, es decir, por el tiempo completo para construir la nueva identidad.¹²³

Así también, hay identidades ya cristalizadas, institucionalizadas. Sus características son la plasticidad y su carácter procesual. Pero también existe la cualidad de las identidades de poder cambiar, incluso morir y volver a resucitar. Al tratar de ver qué tipos de cambio hay, podemos advertir que pueden ser desde una mera transformación adaptativa hasta una mutación propiamente

¹²² Recordemos los intensos períodos de efervescencia de los movimientos político-populares: los años veinte, treinta y cuarenta, durante los mejores años del comunismo internacional, que se describen de forma exquisita en *Tinísima* (Poniatowska 1992), o las impresionantes coyunturas políticas de fines de los años sesenta, señaladas crudamente en las crónicas periodísticas de *La noche de Tlatelolco* (Poniatowska 1970).

¹²³ Cuando se construye una identidad, indica G.Giménez (sep-oct.1993), "los primeros indicadores son la enorme importancia que adquiere en ese momento el compromiso y la militancia, y es entonces cuando nos funciona absolutamente el "rational choice", porque la generosidad es impresionante, uno se olvida de la familia, los hijos, la esposa: ¡a construir una nueva identidad! y un nuevo mundo ...[¿ hasta dónde termina la realidad y comienza la utopía, cómo es posible (hoy) plantear un mundo nuevo como el pensado por el EZLN ?]..."

dicha, que significa cambio de sistema, es decir, del sistema de la relación de los elementos de tipo cultural, con orientación de valores (Weber; 1983).

Es aquí donde hay que pensar en una sustantiva teoría del cambio social, pues una cosa es la transformación adaptativa, que generalmente se da en el proceso de migración y otra muy distinta el cambio total de la identidad. Aun así, habiendo un proceso de aculturación, ello no implica que haya cambio total de identidad.

En función de esas circunstancias hemos de considerar que, aunque en los procesos migratorios puedan darse mecanismos muy fuertes de aculturación, las identidades suelen transformarse pero no es la razón fundamental de un cambio 'total' de identidad (Giménez, sep-oct.1993).

Observamos, más bien, que para el área de nuestro interés (no precisamente la comunidad de Tzisco, pero sí en la franja fronteriza) se produce un proceso inverso. Ante la velocidad de los cambios, provocados por las migraciones, hay un proceso de recurrencia a las lenguas nativas que habían permanecido casi olvidadas, de igual forma al vestido de tejido tradicional que había sido suplantado por el vestido industrial. Incluso, muy consistentemente, se observa el nucleamiento de los miembros del grupo étnico en torno a las autoridades tradicionales y la toma de decisiones colectivas (que habían permanecido desapercibidas por las formas de organización política formal de la Agencia Municipal).

Cuando se realiza un proceso migratorio (constante, de larga permanencia fuera de la tierra natal, o incluso definitivo) se produce una adaptación de la propia identidad sobre la base de la otra.

Es un proceso de adaptatividad, no es el cambio radical. Lo que podría producirse es la construcción de una identidad intermedia.¹²⁴

Por lo tanto, consideramos que no es posible que haya asimilación cultural total, sobre todo en las culturas altamente racistas (como se ve hoy día en el enfrentamiento indígena-ladino en Chiapas). Sin embargo, otra cosa sucede con los cambios cualitativos que sí los hay; las mutaciones propiamente dichas, lo que ocurre con los procesos individuales de conversiones religiosas y las adaptaciones que estamos suponiendo que ocurren con la identidad étnica indígena. Realmente, ahí hay una redefinición cualitativa de las identidades étnicas.

En el presente, por ejemplo, está ocurriendo un gran problema precisamente en el sureste de México, en relación al proceso masivo de conversión religiosa hacia nuevos movimientos religiosos y denominaciones protestantes. Son estos cambios de identidades y nuevas afiliaciones religiosas, los que consideramos importantes en los procesos de reorganización social.

Por ello, consideramos que la identidad no es únicamente un atributo inherente al sujeto, sino un sistema de relaciones que requiere para su existencia estar inserta en un proceso intersubjetivo, y tendiente a producir acciones sociales relacionales. Esa característica procesual hace, precisamente, que puede variar y que dote a la identidad de cierto grado de plasticidad.

Precisamente esas características identitarias son las que advertimos como elementos de configuración reticular, en la emergencia de un fenómeno interesante en la frontera sur de México:

¹²⁴ Gilberto Giménez piensa que ese fenómeno es muy frecuente entre los migrantes mexicanos a los Estados Unidos: "Sin embargo, aun ahí ni siquiera se produce una identidad norteamericana. Para un cambio cultural de la identidad se necesitaría una aculturación sistemática, casi total. Significaría, por un lado, que los ciudadanos originarios de una determinada nación, con similitud étnica e identidad nacional plenamente definida, acepten al extranjero, pero por otro lado significaría que el extranjero cancele todas sus diferencias de origen frente a la nación que lo acepta..."(Giménez, sep-oct.1993).

conforme se articulan los procesos de modernización, en tanto se concentran las relaciones interculturales y en la medida en que aparecen los conflictos sociales cada vez más descarnados (especialmente los del racismo hacia los grupos étnicos indígenas); se consolida la integridad comunitaria indígena y se fortalece la identidad étnica, a la vez que se reformulan estrategias de resistencia para la sobrevivencia (no sólo física sino cultural) de las comunidades indígenas.

3. Operacionalización: conceptos y dimensiones.¹²⁵

Al proceder en la sistematización y análisis de los datos, las tareas inmersas en el problema de las identidades étnicas nos llevan a enfocar el tratamiento de la reconstrucción del sujeto de la acción social, y comprender el ángulo de su subjetividad y diferenciación.

Para abordar el concepto de identidad, con sus elementos psicosubjetivos (no identificables, por ende, con clases sociales), obtenemos como eje de definición a la cultura y a una noción de identidad plasmada en el campo de los referentes actor social/identidad subjetiva; colectivo social/identidad étnica.

Estos referentes (tanto desde un punto de vista externo-observador; como desde un punto de vista interno-yo), nos proporcionan un conjunto de prácticas cotidianas que sustentan, y se vinculan, a un campo de los simbólico.

Inmediatamente, pasando del sujeto-actor a la colectividad (comunidad étnica) estaremos en condiciones de construir una identidad colectiva, con base a una estructura subjetiva de carácter

¹²⁵ A partir de este esquema retomaremos constantemente las reflexiones expuestas durante el ciclo de conferencias "Estructuras simbólicas e identidades sociales", dictadas en El Colegio de México por el sociólogo Gilberto Giménez (septiembre y octubre de 1993).

entrópico, cuyo arco se tensa en un sistema de identidades, reconstruido dinámica y heterogéneamente en procesos de identificación que tienden a revestirse en una vertiente 'dual' (fijamiento/alteridad) de cambio; a la vez que se recrea un espacio 'biplanar' de diferenciación (ladino/indio) en el conjunto social.

Esa percepción nos conduce a la conceptualización de la unidad de lo múltiple, que se opone a la idea de diversidad, distinción, diferenciación; y denota la recurrencia de la identidad en el tiempo y el espacio social, pues no es posible conceptualizar las identidades sin el juego de la intersubjetividad, sin la 'mismidad' en relación con la 'alteridad'.¹²⁶

Ahora bien, como nuestro trabajo consiste en estudiar las identidades individuales y colectivas (sujeto y comunidad) de los chujes de México, a continuación presento un esquema sobre **DIFERENCIACIÓN** (lógica de la distinción, reconocimiento de la diversidad). Al hacer esto, necesaria y simultáneamente estaré analizando el fenómeno **INDIFERENCIACIÓN** (o lógica de la unidad), puesto que toda identidad implica la presuposición de la alteridad. En este sentido, la lógica de la unidad resulta interesante en tanto me permite afirmar que toda percepción de la unicidad de una identidad resulta de la reducción de diferencias. Es decir, conforme se incrementa la indiferenciación mayor será la tendencia hacia la unidad y, en consecuencia, el fortalecimiento hacia la identidad étnica.

¹²⁶ Una idea de *alteridad* la encontramos con Víctor Segalen, en T. Todorov (1991). Este autor utiliza el concepto de *alternancia* para estudiar la alteridad desde la perspectiva de lo exótico. Con esa definición, Segalen arriba a una concepción de *el otro* en el espacio y en el tiempo, *el otro* en relación con los sexos, *el otro* como lo natural y lo humano, etc. Ve una tendencia casi inmediata de la percepción hacia una identidad con el objeto, y con el sujeto *otro*, siendo este proceso el que habría que parar, abstraer o bloquear para poder distanciarse de él y conservar la diferencia.

A ello se debe que las identidades colectivas (étnicas), en tanto que unidades indiferenciadas, han tenido que olvidar, que entender, que absorber o subsumir, las diferencias bajo el supuesto de una unidad mayor. Asimismo, esta reflexión nos permite comprender la coexistencia de racionalidades distintas, que conviven en constante tensión y permanente equilibrio ("equilibrio inestable", dice Gilberto Giménez), que incorporan o reelaboran valores, que inventan o recrean experiencias, pero que finalmente persisten diferenciándose en algunas circunstancias e indiferenciándose en otras.

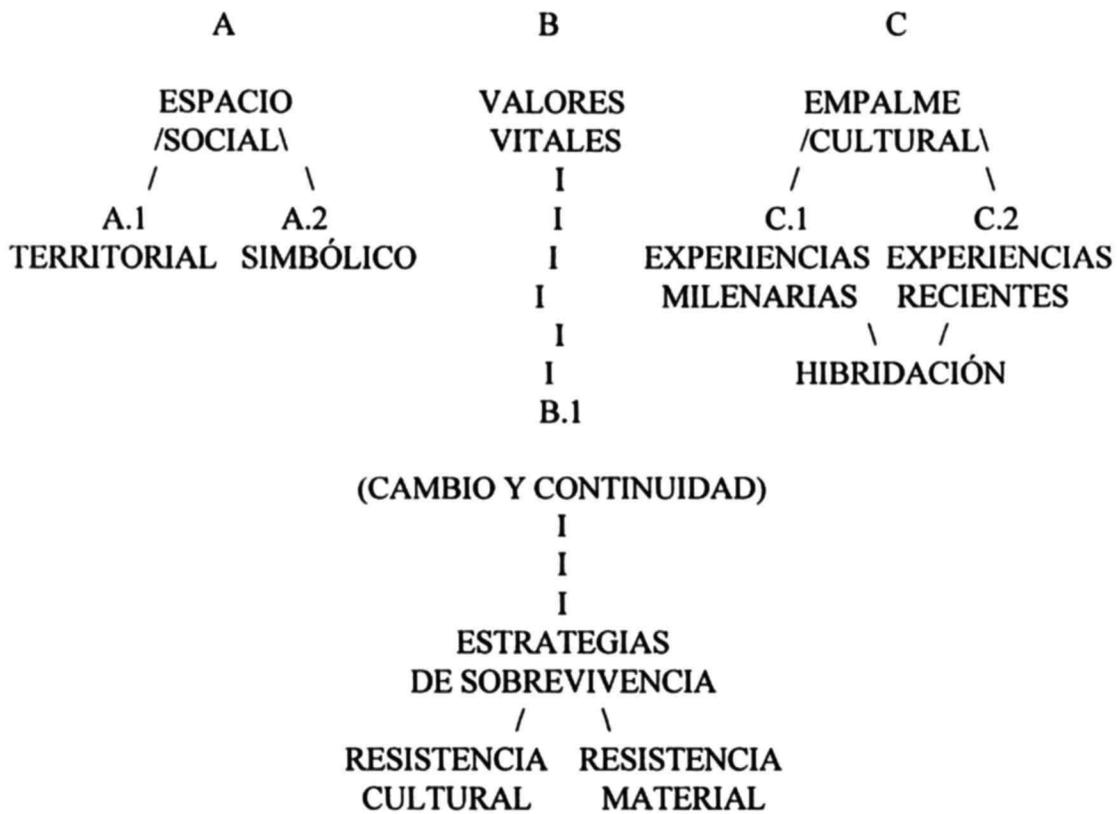
Para percibir una unidad es necesario cancelar ciertos aspectos, renunciar a ciertos rasgos de diferencias y buscar un denominador común.

Esto es muy sugerente en el análisis de la identidad individual, lo mismo que para la identidad colectiva, puesto que cualquier nivel de la identidad supone cierta capacidad de disimulación, cancelación, renunciación y reducción de diferencias. Así, para reconstruir la unidad identitaria, es necesario cancelar algunos atributos, renunciar a ciertos rasgos, bloquear algunas actitudes y neutralizar diferencias que nos permitan alcanzar un denominador común.

Como afirma Gilberto Giménez: "No sólo lógicamente, sino que hasta genética e históricamente, lo primero es la percepción de la diferencia, después se percibe la unidad y los atributos de la unidad. Esto es lo interesante, de que toda identidad implica la presuposición de la alteridad" (Gimenez sep-oct.93).

A continuación se operacionaliza el concepto **DIFERENCIACIÓN**, pasando por sus dimensiones y variables hasta arribar a sus indicadores. El objetivo es construir las herramientas para el análisis de los materiales recabados durante las entrevistas. El esquema es el siguiente:

DIFERENCIACIÓN



CONCEPTOS Y DEFINICIONES.

DIFERENCIACIÓN:

Surge como representación de la identidad del sujeto. Es la fase originaria en la que se establece la percepción de la subjetividad. Después, él mismo utiliza primordialmente elementos religiosos con los cuales afirmar las diferencias.

INDIFERENCIACION:

Representaciones (nociones o imágenes) que surgen posteriormente a la diferenciación. Tienden:

1.a separar diferencias y límites, fronteras o espacios, para buscar, atributos y pretextos justificadores;

2.definir lo sustancial, lo interior, para la integración de la unidad. La indiferenciación se inscribe en una percepción de la unicidad.

CATEGORIAS DE ANALISIS DEL SUJETO CHUJ

DEFINICIÓN

A.

ESPACIO SOCIAL.

Consideramos el punto de vista subjetivo del actor social, acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas respecto a su persistencia en el tiempo y su ubicación en el mundo. Corresponde a las áreas formales en que se mueven e interrelacionan los sujetos chuj, como miembros de un mismo origen: comunal, regional, nacional. Es el lugar donde recrean la identidad colectiva, como resultado de la

cancelación parcial, de la absorción y de la disimulación de diferencias. Aquí es donde adquiere vigencia la lógica de la unidad que concretiza la indiferenciación de los chujes de Tziscáo.

A.1. TERRITORIAL.

Definición de los límites nacionales, estatales y municipales. Es el aspecto formal de la división territorial que subsume -conforme se va extendiendo diferencias, localismos, regiones y macroregiones hasta integrar la nación. Esta última es como señala el Sociólogo Gilberto Giménez- " una especie de gran manto ideológico-retórico que se echa sobre un hervidero de diferencias, dando lugar a la nacionalidad..."

1. Orgullo comunitario:

En referencia a la satisfacción que manifiesta el sujeto por ser originario de la comunidad: nacido *Tziscaero*.

2. Orgullo étnico-regional:

En referencia a la aceptación o no de pertenecer a una región étnica.

3. Orgullo Nacional:

En referencia a la nacionalidad: expresión de gusto, indiferencia o rechazo a su origen nacional.

A.2. SIMBÓLICO

Es parte de la realidad social, el cómo se estructura la realidad, que tiene su eficacia ante la identidad colectiva del grupo. Comprenden los espacios sociales tanto ancestrales como actuales.

1. Entorno: Hace referencia a:

- i) límites simbólico microregionales: ríos, montes lagunas;
- ii) límites de la comunidad: Tziscáo ante la línea fronteriza de México-Guatemala, la parcela ejidal y los barrios en su interior;
- iii) al interior: las escuelas, las iglesias, sala de juntas, sala

de baile, albergue turístico ejidal, lavaderos colectivos
y canchas deportivas

2. Exterior: En referencia a

- i) los lugares de reunión simbólico de los migrantes chujes
a los lugares de trabajo: Cancún, Coatzacoalcos,
Villahermosa, Ciudad de México.

B.

VALORES VITALES:

La aculturación exacerbada, y aún la
“estrategia” de aculturación total, no implica
necesariamente el “cambio” de identidad. En tal
sentido, los valores llamados aquí "vitales", hacen
referencia a un conjunto de opciones posibles que
permiten la sobrevivencia étnica, pero no cualquier
sobrevivencia, sino una forma de subsistir elegida
por los actores sociales.

B.1

RESISTENCIA CULTURAL.

1. Uso de la lengua:

En relación al uso cotidiano de la lengua indígena.

La presencia étnica en función del uso del chuj entre

los ancianos y ancianas, o entre los adultos
hombres y mujeres, jóvenes , niños y niñas.

2. Comportamiento infantil:

En referencia a la forma de actuación de los niños
frente a las personas de fuera de la comunidad, en
relación con la educación informal: visitantes
locales (semejantes), visitantes extranjeros
(turistas).

3. Comportamiento de adultos con fuereños:

En relación a las formas de actuación de los
adultos con las personas de fuera de la
comunidad: asalariados , migrantes y/o extraños,
vecinos de Guatemala, refugiados, avecindados,
visitantes locales y migrantes laborales.

4. Prácticas religiosas tradicionales:

Quema de candela y copal en lugares sagrados.
tradicionales.

5. Prácticas religiosas modernas:

Conversión y cambios religiosos, motivos y prácticas de las formas de la religiosidad popular actual.

6. Prácticas médicas tradicionales:

En referencia a la medicina herbolaria y tradicional.

7. Prácticas de adivinación y brujería:

Creencias, leyendas, mitos, maleficios y prácticas en relación al imaginario indígena.

B.2

RESISTENCIA MATERIAL

1. Formas de vida preferenciales:

Comprende todo tipo de acción racionalizada o no- que muestra valores o preferencias: en el alimento, en la construcción de sus hogares, el uso de los espacios, la forma de portar la vestimenta y los estilos y gustos en la acción social comunitaria.

2. Formas de organización:

En relación a la normatividad, la reglamentación y los códigos (éticos y estéticos), jerarquización y/o discriminación de valores que aseguran la existencia de la comunidad como tal.

3. Trabajo asalariado interno:

Corresponde a las condiciones de trabajo al interior de la comunidad y de la región. El salario y el tiempo de trabajo durante la jornada laboral.

4. Trabajo asalariado externo:

En referencia a las condiciones de trabajo fuera de la comunidad. Los motivos (económicos y subjetivos) que hacen posible la migración laboral, así como el monto del ingreso, los usos del salario y las expectativas del trabajo exterior.

5. Ocupación del tiempo libre:

Comprende gustos y preferencias musicales, bailes y deportes, paseos ciudadanos y tiempo de compras. También es importante el tiempo dedicado a la religión, a la organización de las cooperativas y a la formación de pequeñas sociedades de producción y administración de las fiestas populares.

C.

EMPALME CULTURAL:

Se trata de la función integrativa de la identidad, que permite enlazar el pasado con el presente y proyectar el futuro. No hace falta que este proceso sea imaginario, puesto que la realidad social (especialmente en la esfera tradicional) funciona con lo imaginario, lo simbólico y, en consecuencia, con el fetichismo. Lo que aquí interesa es resaltar las formas en que existe la autopercepción del sujeto chuj, que le permite continuidad cultural de su existencia, a la vez que hace eficaz ese funcionamiento.

C.1

EXPERIENCIAS MILENARIAS

Al interior del imaginario social del mundo indígena, se generan presentaciones que han dado contenido único a las culturas mesoamericanas. Un gran conjunto de ellas pueden ubicar su origen en la época precolombina, y sin embargo siguen presentes en la cultura simbólica de los chujes. Se trata, entonces, de recrear esas experiencias milenarias que han generado condiciones de resistencia y continuidad al grupo.

1. Representaciones sociales y memoria colectiva:

Como la subjetividad implica un campo de nociones, de representaciones colectivas e imágenes; la intersubjetividad que se relaciona con la identidad se abordará dentro de la peculiar estructura de las representaciones colectivas: origen étnico, lengua chuj, costumbres y tradiciones.

C.2

EXPERIENCIAS RECIENTES

1. Imágenes, recuerdos y añoranzas por la tierra madre:

Como la identidad se inscribe en la subjetividad, necesitamos saber el punto de vista subjetivo del actor social respecto a su identidad, así como su adscripción al grupo de pertenencia. Se trata, por lo tanto, de las representaciones de la mismidad, así como del grupo al cual se siente pertenecer el sujeto y es reconocido por los demás miembros: actitudes y comportamientos de solidaridad grupal en momentos de dificultades económicas, de salud o políticas, situaciones “límites”, como el conflicto de la guerra centroamericana, o la urgencia de la migración

C.3

HIBRIDACIONES (CAMBIO Y CONTINUIDAD)

Con la modernización se intensificó la interacción tanto de los grupos sociales mestizos como de los pueblos indígenas. Las intersubjetividades proliferan ahí donde antes sólo podíamos ver "identidades segregadas" definidas principalmente por la "autoidentificación" y por la "autodiferenciación". En consecuencia, se trata de analizar qué cambios adaptativos han surgido en las últimas dos décadas.

1. Cultura de resistencia étnica:

Concerniente a la capacidad de identidad cultural de un grupo, para poder cancelar las diferencias e inscribir a sus miembros dentro de la lógica de la unidad (indeferenciación). A partir de este punto se extiende un continuum identitario con fases como "identidad adaptativa", "identidad intermedia" y "cambios cualitativos de identidad", hasta arribar al "cambio de identidad" ya inscrito dentro de la identidad de "los otros" (diferenciación).

CAPITULO V.

PRESENTACIÓN DE LOS DATOS.

Antes de iniciar la presentación de los datos, es necesario recordar que el recorte geográfico al cual nos hemos venido refiriendo es el espacio socio-étnico de la comunidad chuj de Tziscaco. Esta comunidad concentra características sociales, culturales, históricas y etnográficas interesantes, que la convierten en el tipo de organización social que más ha llamado nuestra atención para la investigación que nos propusimos en la región fronteriza del sureste mexicano pues, además de los atributos anteriores, el caserío de Tziscaco se asienta en el área de convergencias interculturales tradicionalmente poblada por chujes y k'anjobales descendientes de la matriz cultural maya.¹²⁷

A. Del Centro al Sureste mexicano.

Al concluir el tercer semestre del Programa de Doctorado, en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, en febrero de 1993, las expectativas de contrastación de ciertas teorías sociológicas (como la teoría de sistemas o la fenomenología social) con la poco

¹²⁷ La región es conocida como área cultural mayance, aunque los chujes no habían sido reconocidos oficialmente sino hasta hace muy poco. Es con el proyecto Religión y Sociedad en el Sureste de México, al cual me incorporé en 1988 (CIESAS-Sureste), cuando pudimos dar cuenta de la vitalidad intercultural de esa región.

Recientemente el antropólogo Andrés Fábregas Puig, quien dirigía el proyecto de entonces, ha publicado un interesante libro: Pueblos y Culturas de Chiapas, Porrúa, México, 1991 haciendo referencia de los chujes a partir de mi trabajo: "Tziscaco", en Religión y Sociedad en el Sureste de México, Ed. de la Casa Chata No. 162, México, 1989.

organizada realidad fronteriza del sureste mexicano, se acrecentaba conforme avanzábamos hacia la región maya.¹²⁸

Pensé entonces que me había quedado muy "corto" con aquello de llamar "efervescente realidad" a los problemas sociales en esa región.

En aquel momento, y desde esa perspectiva regional, iniciando 1993, ya abundaban noticias que indicaban la velocidad de los cambios y, sin embargo, era posible vislumbrar también que las condiciones seguirían igual.¹²⁹

En una zona donde lo común y cotidiano ha sido la violencia y los conflictos sobre la población india, no me era dable pensar que en este año se transformara radicalmente la dirección histórica de la vida de esos pueblos, aun cuando en enero la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú Tum, declarara que 1993 sería el año de defensa de los valores indígenas y comenzara visitando campamentos de refugiados guatemaltecos en Chiapas.

Coincidiendo en tiempo y espacio, ese mismo día (como uno de tantos en las últimas décadas) se anuncia que "marcharán indígenas tzotziles a San Cristóbal de las Casas", en demanda de liberación de cinco de sus compañeros.¹³⁰

¹²⁸ Inicialmente pensaba realizar el trabajo de campo en dos comunidades, pero ello no fue posible por razones de tiempo y dinero. Atendiendo a una recomendación de mi asesor, concentré mis actividades en una sóla. Así, el número de entrevistas fue de 36, y mi compañera y yo pudimos cubrirlas.

¹²⁹ La rigidez de las relaciones de fuerza en el campo chiapaneco, sostenidas por añejas estructuras socioeconómicas, seguían vigentes: el salario miserable e inseguro, la ausencia de crédito agrícola y la caída del precio del café eran, entre otros, elementos que delineaban la continuidad de la pobreza para los indígenas y campesinos (un tercio de la población en Chiapas).

¹³⁰ *La Jornada*; 03.01.93. p. 10.

Otro acontecimiento importante --nada desligado del anterior-- que prefigura ya al despuntar el año la situación social de la frontera sur, es el proceso de repatriación de refugiados guatemaltecos en México: los días 12 y 13 de enero se informa el retorno de 4,000 guatemaltecos, después de más de diez años en el exilio.¹³¹

La incredulidad internacional, así como el temor -bastante justificado- de los propios repatriados, se verían superadas ¡al fin! el 24 de enero:

Contra la voluntad del gobierno de Guatemala y ante la duda de la comunidad internacional de que pudieran lograrlo, la avanzada de los refugiados guatemaltecos en México llegó hoy a mediodía, triunfal y humilde, al parque central de su capital.¹³²

Después de 17 días de recorrido, llega al Polígono 14 el primer contingente de repatriados guatemaltecos, "que pretende abrir brecha para permitir que los cuarenta mil refugiados que aún permanecen en México puedan volver en condiciones menos desfavorables".¹³³

Ante este cúmulo de contradicciones sistemáticas, producidas en tan breve tiempo y en tan reducido espacio, uno no puede sino pensar que frente a la adversidad los pueblos indios adquieren vitalidad, pero es una vitalidad que necesariamente proviene de valores no occidentales, sino que es resultado de las reminiscencias del pasado. De otra forma ¿cómo entender la persistencia indígena frente a tal cantidad -y tenacidad- de agresiones y negaciones contra esos pueblos?

¹³¹ La Jornada; 24.01.93. pág. 6.

¹³² La Jornada; 25.01.93. pág. 1,

¹³³ La Jornada; 29.01.93 pág13; 31.01.93. p 1.

Por si ello fuera poco, a partir de su llegada, los repatriados no pasarían ni un mes tranquilos. Las agresiones y persecuciones del ejército continuaron, así como las demás condiciones estructurales que propiciaron la emigración. El 28 de febrero, después de un proceso de retorno tan cansado, complicado y prácticamente irrepetible,

alrededor de 500 campesinos guatemaltecos huyeron a México por la zona del Marqués de Comillas, en Chiapas, luego de que un grupo de Kaibiles (soldados de élite del ejército de Guatemala) realizaron operaciones contrainsurgentes contra las Comunidades de Población en Resistencia (CPRs), cerca del poblado de Cuarto Pueblo, en el Departamento de El Quiché...en México, voceros de las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos (CCPP) denunciaron ayer que unas 70 familias procedentes de Cuarto Pueblo y de Pueblo Nuevo llegaron a Chiapas después de que el ejército 'bombardeara sus poblaciones', el pasado día 20.¹³⁴

Es ésta la realidad social que delimita nuestra área de investigación. Sin embargo, no hay que olvidar que la descripción anterior es un pequeño recorte temporal dentro de un --también relativamente pequeño-- espacio social, y sólo en el límite geográfico guatemalteco. Faltaría caracterizar la "rebelde realidad" fronteriza del sureste en el lado mexicano que, aun cuando la diferenciación es puramente formal y simbólica, es otra nación.

Ya bordeando la frontera, en los municipios mexicanos de Ocosingo, La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas, podemos señalar algunas características sociales y económicas en la región:

¹³⁴ La Jornada, 01 03 93, pág. 42.

En cuanto a las relaciones sociales, éstas se expresan en la complejidad de las situaciones interétnicas e internacionales; así como en las tensiones sociales producto de intereses económicos y políticos que se antojan absurdos e intemporales.¹³⁵

Todo ello tiene estrecha relación con problemas económicos, como la caída vertiginosa del precio del café, la tala inmoderada de la Selva Lacandona para la producción ganadera y la avanzada de grupos colonizadores (entre otros, indígenas expulsados de Los Altos), que --juntos-- han incrementado tanto la población, como las prácticas de roza-tumba-quema en la producción de maíz.

Hay que agregar, a la relación social y económica, los conflictos político-militares guatemaltecos, que tienen fuerte resonancia y repercusión regional, y que trascienden las fronteras creando un ambiente de tensión constante entre la población.

Además, las comunidades nativas han desarrollado una gran versatilidad de valores; entre ellos, llegan a realizar varias conversiones religiosas en cortos periodos, pasando desde el catolicismo tradicional al protestantismo y sus diversas ramificaciones; o también, los indígenas llegan a producir curiosas simbiosis, provocadas tanto por los avances de la modernidad (en términos de un sentimiento más individualizante) como por las crisis de valores y la adversidad socio-cultural y socio-económica que cada día los golpea. Todo ello ha desembocado en uno de los principales focos de inconformidad regional (“expulsiones religiosas”), así como

¹³⁵ Especialmente en estos municipios, aunque muy bien podemos incluir a los 110 municipios chiapanecos, existen problemas añejos, enquistados en las raíces más profundas de una estructura caduca, pero terriblemente resistente, compuesta por redes sociales decimonónicas y con relaciones sociales cuasimonárquicas. Como indicara Marx (1983) en El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”.

enfrentamientos al interior de las comunidades indígenas y frecuentes rupturas en el seno familiar.

Por si eso fuera poco, aún debemos de agregar la violencia --cubierta o descubierta-- producto de ancestrales y presentes rencillas por la tierra. Luchas a muerte entre los grupos de poder caciquil, de rancheros y finqueros, contra ejidatarios y comuneros. Competencias y disputas violentas de empresarios, grandes comerciantes y políticos; lo cual ha provocado un ambiente de inseguridad casi perceptible en todo lugar --urbano o rural-- y en todo momento.¹³⁶

Y, finalmente, las migraciones centroamericanas, tanto laborales (tradicionales), como forzosas (de refugio político), que ya han adquirido el estatus de "tradicionales" en esta región de Chiapas.

Tenemos entonces que, desde una perspectiva socio-cultural, el diseño regional que prevalece en la frontera sur de México con Guatemala puede definirse como:

Un área de reciente población migrante que convive con pequeñas comunidades asentadas allí tradicionalmente, y que conservan una fuerte identidad étnica, sin menoscabo de su interrelación con el conjunto nacional y con los demás grupos étnicos migrantes provenientes de Guatemala. Esta última característica se fundamenta más en el hecho de que la población de origen chuj comparte un mismo tronco común maya con los demás grupos étnicos indígenas, que en compartir la misma área económica y política del estado nacional mexicano.¹³⁷

¹³⁶ Recuérdese, por ejemplo, los asesinatos del empresario Jorge Cruz Santiago: "La procuraduría expuso que el contralor fué asesinado anoche de tres balazos en la espalda, al parecer calibre nueve milímetros, en la puerta de su domicilio..." y del periodista Roberto Mancilla Herrera: "Con dos impactos de bala calibre 45 milímetros en la región malar del lado izquierdo de la cabeza fué victimado hoy el periodista..." (*La Jornada*; 02.02.93 pág. 18 y 03.02.93 pág. 31).

¹³⁷ En estos momentos en que vuelve a la escena política mexicana el discurso sobre "unidad nacional", habría que tomar muy en cuenta la definición restrictiva de Otto Bauer (1979:121) acerca de la nación, especialmente revisando los conceptos de

En ese espacio se aprecia claramente el rezago social de todo tipo: lo mismo educativo que agrario, de desarrollo tecnológico como de salud; de falta de asistencia técnica como la carencia de servicios. Es más, no hace falta ser un agudo observador para apreciar la opulencia e inmensidad de recursos naturales frente a la miseria, el analfabetismo y la desnutrición. La ignorancia de los derechos civiles, por un lado, frente al abuso y la violación de esos mismos derechos del hombre, por otro.¹³⁸

Todo ello permeado de injusticia social y frente a una estructura muy rígida de poderes locales, genera niveles de violencia difícilmente controlables, con alcances realmente impredecibles, pese a la rigidez --o tal vez por ellas-- de las recientes (¿o ya clásicas?) políticas gubernamentales.

B. El arribo y la instalación en la comunidad.

Conforme nos acercábamos a nuestra región de trabajo, vimos aparecer con mayor frecuencia un conjunto de hechos que mezclaban confusas y conflictivas realidades respecto a nuestras teorías. Sin embargo, junto a las acciones reflexivas era necesario “deslizarse” al interior del “Sur profundo”.

"comunidad de carácter" y "comunidad de destino". El primero, porque "[...] el hecho de que el mismo estímulo desencadena un movimiento diferente [se debe a que...] esta diversidad de orientación volitiva está causalmente determinada por la diversidad de las representaciones adquiridas por una nación [o nacionalidad étnica distinta del estado nacional]", y segundo, porque "[...] comunidad de destino no significa sometimiento a un mismo destino, sino vivencia común del mismo destino..." al cual se hayan vinculados hasta ahora los grupos étnicos, y no en la mejor posición social, cultural y económica, precisamente.

¹³⁸ En 1992 hubo 3,387 violaciones de los derechos humanos a los indios de México, de las cuales el 63% se produjeron en Chiapas: "De acuerdo con el informe del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (CDHPRO)...de diciembre de 1988 a diciembre de 1992 se presentaron 8 mil 36 violaciones, de las cuales las registradas en 1992 representan 42 por ciento del total. El incremento es considerable: mil 458 en 1989; 709 en 1990; 2 mil 332 en 1991". (*La Jornada*; 28.03.93. págs. 1 y 10).

Lo primero fue relacionarnos con las instituciones que hacen investigación social. Acudimos a solicitar apoyo con los profesores de la Universidad Pedagógica Nacional, a la Unidad 071 de Chiapas, quienes nos recibieron con entusiasmo pero sin presupuesto. Luego nos entrevistamos con los coordinadores de investigación y difusión del Instituto Chiapaneco de Cultura, quienes nos mostraron un cálido interés académico y una fría posibilidad financiera. Por último, nada mejor que el retorno al "alma mater": la Universidad Autónoma de Chiapas, quien tenía "asombrosa" coincidencia con los anteriores.

Así las cosas, tomamos nuestras mochilas y nos encaminamos a Tzisco. Allá tampoco había dinero, pero sí la disponibilidad para compartir el alimento, la amistad y los problemas. Lo supimos de inmediato, al notar el entusiasmo que expresaba la gente al saber que nos quedábamos con ellos. Y eso es suficiente para cualquier investigador que desee hacer sociología empírica. Obviamente, lo mejor de todo era que en Tzisco estaban los actores sociales con quienes deseábamos trabajar.¹³⁹

En dirección a Tzisco, tuvimos que recorrer todo el extremo sur del estado de Chiapas, hasta penetrar completamente el municipio de La Trinitaria (uno de los 16 que colindan con Guatemala). Atraviesa a este municipio la carretera Panamericana que conduce hacia el límite nacional, siendo el último tramo de 180 kilómetros Comitán-Ciudad Cuauhtémoc. En esa dirección, a la altura del kilómetro 20, se encuentra (en el lado oriente, 40 kms. más) el desvío hacia las lagunas de Montebello.

¹³⁹ Tzisco cuenta actualmente con 155 familias: 14 *sin religión* (cosmogónicas ocultas), 43 cosmogónicas (reconocidas), 77 católicas, siete evangélicas, cuatro testigos de Jehová, tres adventistas del séptimo día, seis pentecosteces y una familia mormón.

A escasos dos kilómetros, antes de llegar a éstas, las mencionadas lagunas, puede ubicarse el desvío hacia Flor de Café. Este último tramo de 95 kilómetros, es de terracería y comunica a varias colonias y parajes. La entrada a Tziscoa se ubica en el kilómetro nueve y medio, y de esa desviación sólo dista 900 metros el centro de la comunidad.¹⁴⁰

Pues bien, la decisión de vivir en estrecha relación cotidiana entre los descendientes de los chujes, era más difícil llevarla a la práctica que motivarnos por una coherente propuesta metodológica. Al arribar a Tziscoa, tendríamos que enfrentar una dificultad adicional: la vivienda. La razón era muy sencilla, en la comunidad no había casas en renta. Entonces, una grata bienvenida tampoco resuelve el problema de la habitación.¹⁴¹

Excepto un albergue turístico (realizado durante el sexenio echeverrista) frío y casi abandonado, que a duras penas sostiene los propios ejidatarios, en la comunidad no hay hospedaje.¹⁴²

¹⁴⁰ Véanse mapas proporcionados por la Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA) entre México y Guatemala, así como el croquis de la comunidad de Tziscoa, que se anexan al final del informe.

¹⁴¹ Aun así, convivimos entre las actividades de seis familias. Una de ellas, la que nos cobijó durante las primeras cinco semanas, abrió no sólo las puertas de la casa sino de su "corazón" ante nosotros. Un día típico puede ilustrarse así: i) Amanece, ocho cuerpos de distintos espesores se remueven en el piso de una sala de 18 metros cuadrados, pasando una división de madera (donde se encuentran los controles de la luz eléctrica) hay otras tres personas que funjen en el poder: los jefes de la casa y la "chunca" [niña más pequeña]. ii) Conforme se van dando las presiones intestinales, cada uno se encamina hacia "la huerta" (en la parte posterior de la casa), deambulan gigantes y enanos, trenzas y sombreros. Luego, pasan por donde están los cántaros (de vistosos colores) de agua, la saludan fríamente y arriban sonrientes a otra construcción: la cocina. iii) El humo inunda la estancia. Todos soportan haciendo guiños o moviendo manos o cabeza incesantemente, pero no se retiran. Los niños ya jalaron su banquito y reclinan sus codos entre las cenizas, los adultos perciben la inminente alusión de "pase usted, aquí está su agua-tibia, va'sté tomar cafesito". iv) Luego, todo mundo a su quehacer: los niños a la escuela (previo trabajo doméstico según el sexo y la edad), el padre al campo y la madre a la cocina... Nosotros quedamos solos, y empezamos a soñar con cada uno de los sujetos de Tziscoa...

¹⁴² Este albergue turístico ejidal fue construido en 1975, durante las políticas echeverristas de "caminos de mano de obra". Actualmente, sin asesoría, sin difusión y sin presupuesto, el albergue es administrado por el comisariado ejidal, quien designa anualmente -previo compromiso de arrendamiento- la familia que deberá atenderlo.

Los servicios que ofrece el albergue son: dormitorio colectivo para hombres y mujeres por separado, y lo indispensable en alimentos y bebidas.

El turismo nacional que acude a Los Lagos de Montebello ocasionalmente hace incursiones hasta Tziscoa (puesto que hay una distancia de diez kilómetros de terracería), donde permanece una o dos noches. El turismo extranjero (por parejas) es

Fue entonces que pensamos: "los hombres somos constructores por naturaleza, sobre todo por naturaleza social", y nos repetíamos constantemente esa idea mientras caminábamos por las calles de Tzisco, la víspera de la gran fiesta de la Candelaria, el día dos de febrero.

Con esa incipiente premisa, nos preguntamos ¿cómo decir que queremos vivir por seis meses aquí, sin instalarnos en una casa?. No podíamos ser turistas. Los turistas se instalan en el albergue ejidal, entre las camas de cemento, o bajo el endeble techo de una casa de campaña armada frente a la laguna, y jamás tardan más de una semana. Tampoco podíamos alquilar una casa, porque en Tzisco sólo hay una casa desocupada, el dueño vive en una ranchería de nombre "Acapulco", incrustada 50 kilómetros al interior de la selva, y llega a Tzisco dos veces al año. Si ahora había faltado a la fiesta mayor del pueblo, la del dos de febrero, ¿qué podíamos esperar mas tarde?.

Fue así que decidimos alquilar un terreno y construir nuestra "propia" casa. El proceso nos generó algunos trastornos, pero nos permitió varias cosas:

i) Ante todo, logró mostrar la firmeza de nuestra decisión por vivir en la comunidad. Esa seguridad fue el pilar fundamental de la confianza, que nos permitió un acercamiento más estrecho con la gente.

ii) Conocimos la forma de organización de los trabajadores en la construcción de una casa, el trabajo de equipo y la división de actividades, así como el trabajo pagado y el trabajo gratuito que nos brindaron por amistad.

más frecuente, y suele quedarse hasta por una o dos semanas durante el verano. Sin embargo, es común encontrar el albergue sólo con el encargado.

iii) Tuvimos acceso a las fuentes de materias primas para la construcción. La madera resistente al agua (ciprés, zapotillo), la suave para la conformación de la estructura (reglas de ocote o pino), los muros armados con tablas (de pino), o formando un entramado semicircular, armonioso y regular (de corcho, o campanita).

Asimismo, supimos que las láminas galvanizadas, que protegen de las fuertes lluvias, son más baratas en Gracias a Dios (aldea guatemalteca) que en Comitán, Chiapas, y que las tareas (jornada laboral) son pagadas a 5 pesos (nuevos) cada una; y que en casos de cooperación comunitaria por amistad (como el nuestro) no consideran digno cobrar esa escasa paga.

iv) Generó una red relacional interesantísima: el encargado de la obra nos fue presentando a sus ayudantes y amigos, los cuales acudían en sus tiempos libres a colaborar en la construcción. Como el proceso tardó 45 días, tuvimos oportunidad de cocinar nuestros alimentos en cuatro casas distintas, de platicar y establecer citas para las futuras entrevistas, y de empezar a recibir obsequios de las esposas de nuestros ayudantes (consistentes en frutas, tortillas y yerbas comestibles).

v) El hecho de concluir la construcción de nuestra casa, ya instalados, permitió que se nos considerara como una familia más de la comunidad, que se nos visitara al igual que a otras y que convidáramos nuestros alimentos mutuamente. Por nuestra parte, recibíamos a las visitas reproduciendo las mismas formas comunitarias y tratando de cumplir con las costumbres del lugar.¹⁴³

¹⁴³ Es decir, a cada visita un café, un plato de frijoles y tortillas. Agua tibia para lavarse las manos y enjuagarse la boca.

En suma, tanto el proceso de construcción como la estancia posterior de cuatro meses y medio en la casa de Tzisco, fue tan enriquecedor que la información se iba captando en nuestro hogar, ya fuera previa cita o porque las visitas de nuestros vecinos se hacían cada vez más frecuentes e íntimas. Sólo aquellas entrevistas que eran lejos de la comunidad, como en la aldea guatemalteca El Quetzal o en la Colonia Ejidal Benito Juárez, o porque se tratara de una persona anciana o enferma, ameritaban su realización fuera de nuestro lugar. Otro tanto ocurría con las pláticas informales y con la observación.

Esas actividades las realizamos fundamentalmente en casa, lo cual nos permitió ir captando, en notas breves, la riqueza de la espontaneidad. Es decir, estábamos cumpliendo con uno de los principales requisitos metodológicos: "tener la cámara puesta en la cabeza del protagonista".

De esa forma, fuimos detectando la viabilidad de acceso a cada uno de nuestros potenciales entrevistados, a los que íbamos invitando a platicar a casa. Para ello, considerábamos la ubicación del hogar según el croquis de la comunidad y el censo de población, las edades, el sexo, la religión y su deseo de conversación con nosotros.¹⁴⁴ El resultado, en forma esquemática, es el siguiente:

¹⁴⁴ Previo inicio de las entrevistas recorrimos la comunidad con el Ing. Héctor Méndez Ruíz, enumeramos las manzanas e indicamos el número de casas en el interior de cada una de ellas, así como su ubicación respecto de los puntos cardinales. (Véase croquis anexo).

CUADRO RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS I
Originarios de Tziscoa¹⁴⁵

	COSMOGONICOS		CATOLICOS		PROTESTANTES	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
10-16	Augusto Tz. 15	Beatriz Tz. 13	Carlos Tz. 14	Dina Tz. 15	Esteban Tz. 13	Flor Tz. 14
17-30	Gustavo Tz. 24	Hilda Tz. 20	Ignacio Tz. 30	Julia Tz. 29	Kino Tz. 26	Lucrecia Tz. 26
31...	Mario Tz. 43	Natalia Tz. 31	Ñaño Tz. 36	Oralia Tz. 33	Pablo Tz. 49	Quena Tz. 39
GRUPO DE APOYO	Rodrigo Tz. 80	Silvia Tz. 60	Teodoro Tz. 52	Ursula Tz. 51	Vicente Tz. 56	Walda Tz. 60

¹⁴⁵ En el análisis subsecuente se utilizará: **Primero**, el nombre de la persona entrevistada; **Segundo**, el origen (si es de la comunidad de Tziscoa "Tz", o si es de otro lugar las dos primeras letras de la comunidad: Qt=Quetzal, BJ=Benito Juárez, Tg=Tuxtla Gutiérrez, Cu=Cauhtémoc, Gd=Gracias a Dios, Ct=Comitán, Co=Comalapa, Es=Esperanza, Jc=Jacaltenango, lx=Ixacán). **Tercero**, la filiación religiosa (CO=cosmogónica; CA=católica o PR=protestante) y **Cuarto**, el número que indica la edad. Tenemos por ejemplo que (Walda.Tz.PR.60) significa: Walda es originaria de Tziscoa, de religión protestante y con 60 años de edad.

CUADRO RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS II
Origen externo a Tzisco

	COSMOGONICOS		CATOLICOS		PROTESTANTES	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
10-16	Arturo GD. 16	Bertha BJ. 16	Calixto IX. 15	Dinora BJ. 16	Eduardo QT. 13	Fabiola BJ. 15
17-30	Gildardo QT. 30	Hilaria JC. 21	Ildefonso CT. 25	Juana QT. 28	Keno GD. 18	Lilia QT. 17
31...	Manuel QT. 85	Nieves QT. 75	Ñato ES. 52	Olivia TG. 38	Pedro BJ. 38	Quina QT. 31
GRUPO DE APOYO	R	S	T	U	Venustiano CO. 51	Wilda ES. 51

Del cuadro anterior, las comunidades mexicanas son: BJ= Benito Juárez, CT. Comitán, ES= La Esperanza y TG=Tuxtla Gutiérrez. En cambio, las comunidades pertenecientes a Guatemala, son: GD=Gracias a Dios, IX=El Ixcán, QT=El Quetzal y JC=Jacaltenango.

Ahora pasaremos a exponer los tres ejes que, consideramos, son los que articulan la reestructuración de las identidades étnicas indígenas de la frontera sur de México con Guatemala.

Como acotamos anteriormente en el capítulo IV, la operacionalización del concepto identidad pasa por el establecimiento de parámetros de diferenciación. Dentro de una lógica de la unidad, se van construyendo redes de líneas centralizadas que afirman la subjetividad del actor

social, regulan las acciones sociales en el diario ejercicio de la intersubjetividad y conforman las identidades individuales y colectivas.

Los ejes articuladores de la identidad cultural colectiva, con los cuales se estructura el parámetro de diferenciación, son:

i) El espacio social, territorial y simbólico: constituye los atributos mediados subjetiva y simbólicamente, es decir, los espacios creados y recreados por el sujeto de la acción étnica indígena, con atención a la memoria colectiva y a la temporalidad en tanto que uso simbólico del tiempo.

ii) Los valores vitales, cual estrategias de sobrevivencia histórica y cultural: constituyen los sistemas de necesidades colectivas, determinados y condicionados socialmente, pero escenificados subjetivamente. Es decir, el conjunto de opciones posibles que permiten asegurar la existencia histórica y cultural de la etnia indígena.

iii) El empalme cultural, conformado mediante la función integrativa de experiencias milenarias y experiencias recientes, que desembocan en procesos de cambio y continuidad del grupo étnico indígena. Es decir, la configuración de la naturaleza concéntrica, como proyecto colectivo de la unidad cultural, en la cual se toma autoconciencia de apropiación del tiempo histórico.

1. El espacio social de las relaciones interétnicas.

MADRE TIERRA

La tierra es nuestra madre
ella nos amamanta.
Cuando quemamos
su ropaje
el atavío de su cuerpo,
los árboles, plantas y flores,
sus senos se enjutan
poco a poco,
ya sin poder nutrarnos
¡Así, nos iremos muriendo!
(Chep te la kruz 1991)

En principio, fue posible detectar la confluencia y traslapamiento de varios espacios que permiten la reconstrucción identitaria: El territorio (como espacio físico y simbólico) que comprende el área en que se mueve tradicionalmente la etnia; es decir, la tierra en que se desarrollaron los primeros pobladores de Tziscaco, el lugar de su procedencia y las montañas, ríos y cuevas por donde solían pasar, rezar y sembrar; y que reproducen o "guardan" celosamente entre cada uno de los relatos cotidianos.

Además, todo espacio étnico es -simultáneamente- pensamiento y acción. Es decir, no puede concebirse el espacio indígena separado de las prácticas agrícolas, la religiosidad popular, la reproducción familiar, la educación, la habitación, el vestido y el alimento.

No existe, por ejemplo, la concepción separatista entre cosmogonía y existencia material, entre chuj (como sujeto) y "la madre tierra" (como objeto). Decir que "la madre tierra" está "cansada", "enferma" o que no dió buena cosecha porque no fue oportuno el rezo y la quema de "su candelita", es atribuirle a la tierra un papel más rico que el de simple "medio de producción". Cuando se presenta un exceso de lluvia, o una sequía, el sujeto chuj concibe 'cierto desequilibrio' entre él y su entorno, y actúa en consecuencia, tratando de reestablecer el equilibrio. El sujeto es el centro del universo, el entorno lo determina, la armonía con él es salud y bienestar.

Si concebimos la existencia de los pueblos chuj en relación con otros pueblos mam, tzotzil, cakchiquel, kanjobal o cualquier otra comunidad mestiza, como realidades relacionales que actúan en un espacio físico determinado, nuestra delimitación regional puede medirse, primero, en términos de la propiedad de la tierra, pero también en términos de las relaciones sociales intercomunitarias.¹⁴⁶

Ese espacio se ampliará en tanto las relaciones indígenas trascienden sus hábitats geográficos, definidos formalmente y en primera instancia como "la comunidad" o "la colonia" (es decir, la Agencia Municipal, en referencia al espacio donde se asienta la población), los ejidos

¹⁴⁶ En un primer acercamiento, reflexionamos en términos de la relación entre sociedad y espacio, como lo indica Castells "...no se trata de un objeto teórico sino de un objeto real, ya que el espacio es un elemento material y no un cuerpo conceptual" (Castells 1972:56). Sin embargo, aun cuando el concepto espacio tiene un referente empírico inmediato (en la realidad concreta), también refiere (implícitamente) una concepción cultural de acuerdo al grupo humano que lo habita.

(en donde se encuentran los terrenos de labor), los municipios (o la circunscripción política: donde se resuelven los problemas legales, el lugar en que se acude a votar o donde se comercia). En ese orden, se van construyendo los lazos que vinculan políticamente a las comunidades étnicas con el Estado nacional, y se van definiendo o ampliando las coberturas de interacción.¹⁴⁷

Esta idea, nos permite reflexionar no únicamente en la relación hombre-medio, sino también en las alteraciones sociales que surgen de las distintas relaciones del espacio con los individuos.¹⁴⁸

1.1. Igualdad étnica y tronco común maya.

A las características que hemos venido señalando en la región de nuestro interés, es necesario interpretarlas como un conjunto que produce interacciones dialécticas fuertemente relacionadas con la dinámica que brinda la población indígena de la frontera sur. Desde esta perspectiva, la complejidad regional se integra con la presencia de las poblaciones indígenas, que organizan un sistema social, económico, político y cultural, donde el entorno naturaleza-sociedad se va conformando por la permanencia de un conjunto de pequeños poblados --relativamente homogéneos--, hablantes de diversas lenguas pero con un mismo tronco común maya, dividido internacional y políticamente, pero interrelacionado social y culturalmente.

¹⁴⁷ El análisis de las formas sociales de ocupación del espacio exige más "una reconstrucción de la estructura significativa de las relaciones entre los elementos concretos que componen una sociedad...El espacio debe, pues, ser integrado en esa estructura, con efectos específicos, y manifestar -al mismo tiempo- en sus características, la articulación concreta de las distintas estructuras y niveles del conglomerado social en el que se haya circunscrito" (Castells 1972:57).

¹⁴⁸ Braudel (1989), expone con excelente precisión la interacción hombre -medio, en la que el medio condiciona las acciones humanas pero no las determina, y en donde el hombre logra profundas transformaciones a pesar o gracias a los obstáculos geográficos. Por su parte, Le Goff entiende el espacio como el lugar de encuentro entre el hombre biológico y social: "el espacio es objeto eminentemente cultural [...] impregnado por ideologías y valores" (Le Goff, 1986:42).

Algunas entrevistas nos permitirán rastrear ese sentimiento identitario, que surge de la profundidad de valores de una cultura común, incluso ahí donde la distinción se da en cuanto a "nacionalidades".¹⁴⁹

Arturo (Gd.CO.16) nos dice: "pues para mi igual es: ser mexicano o ser guatemalteco", como corolario de una plática en la que se acepta --y se reafirma-- la similitud de rasgos físicos, costumbres productivas, alimenticias, de habitación y vestido entre las gentes de Tzisco y El Quetzal. Lo mismo afirma Bertha (Bj.CO.16) al preguntársele sobre si la gente de Tzisco es igual o diferente a la de Benito Juárez:

... sí, igual, son iguales con los de Cuauhtémoc. Es igual... venimos aquí por gusto, por voluntad, para agarrar más cerca el trabajo, ni modos, ya nos hallamos ya aquí, ya no queremos ir en Tzisco ya, ya no hallamos ya allá, aquí está más cerca el trabajo allá ta' lejos ...la huerta pue'...[¿pero... reconoce su origen?] Ha, sí pue', cómo no, llegamos pue' ahí, en las juntas vamos pue', cada mes en la asamblea ejidal tenemos que ir pue' [...] como somos de ahí pue', llegamos ahí pasear.

Y eso sólo en referencia a las formalidades que exige la asamblea mensual, pero la comunicación responde a intereses más profundos, que se expresan cotidianamente: i) primero, porque Benito Juárez es la comunidad "hija" más pequeña de Tzisco (Cuauhtémoc es la mayor); ii) segundo, porque Benito Juárez queda justo en el trayecto que realizan los de Tzisco hacia sus tierras de cultivo, o hacia los bosques que proveen de leña a la comunidad; iii) tercero, porque las familias de ambas comunidades están fuertemente relacionadas por el parentesco, y iv) cuarto, porque el intercambio de productos es diario, unos van a Benito Juárez y otros vienen a Tzisco.

¹⁴⁹ En el análisis de las entrevistas, especialmente al citar los testimonios de los entrevistados, usamos siglas del lugar de origen y filiación religiosa, anexando la edad al final.

Por otra parte, pensamos que podíamos encontrar algún indicio de transformación radical respecto a las relaciones intercomunitarias entre refugiados y nacionales, o que por la experiencia del refugio los chujes de El Quetzal pudieran haber sufrido algún cambio en las formas de organización comunitaria o familiar, debido a su estancia de 1982 a 1988 en Tzisco. Sin embargo, al inquirírsele a Manuel (Qt.CO.85), sobre si a su regreso de Tzisco su vida cambió, responde:

Igual, doncito, igual...sí...igual igual, es como allá y como aquí [...] Pues donde quiera, si aquí va descomponer [por la guerra] tenemos que hallar también allá, pero orita ta' pavorable [favorable] Yo fui illendo [huyendo] nueve años por México, nueve años fui allá [...] Bueno, quedramos quedar, pero allá está alquilado el trabajo del monte [por el ejido], para trabajar ta alquilado y también no muy da el maiz, no que aquí pura montaña dejamo, el monte nuevo húmido todavía dejamo aquí, por eso es que estamos cortando otra vuelta [...] Ora ya está contento la gente, antes sí con miedo está, pasa uno aquí con miedo...

En cuanto a la observación de personas externas, éstas corroboran tanto el origen como la similitud cultural de las comunidades chujes, de El Quetzal y Tzisco. Al inquirírsele a Olivia (Tg.CA.38) si existen sentimientos de igualdad o superioridad entre las comunidades, contesta: "yo creo de igualdad sí, pero de inferioridad no". En cambio Hilaria (JA.CO.21) señala:

...bueno, me imagino que la diferencia para eos es que [en son de mofa, refiriéndose a la gente de Tzisco] "como ya somos mexicanos y de mexicanos no pasamos, estamos en el territorio mexicano", eso puede ser una idea de eos, porque eos, media vez, saben que son mexicanos y como así están nacionalizados, "de aquí no pasamos", puede ser una idea de eos de ser tan de una vez: dicen que son y no lo es, es como si yo dijera: SOY LADINA, cómo voy a ser ladina, mi traje, mi idioma, soy bilingüe, no voy a identificarme como ladina si soy indígena, así pueden ser eos también. Eos pueden decir SOY MEXICANO y no lo son, pero tal vez ya por hacerse superiores a otros, no se qué, qué ideas serán la de eos, porque habemos muchos de nosotros decimos: "soy de aquí, soy de aquí" y no lo

somos, como la idea mia, yo puedo decir que soy ladina, no soy ladina, soy indígena, porque soy bilingüe y mas mi traje me identifica, pero imagínese que yo vayga...algo así, me pongo pantalón y ya puedo ser ladina, pero mi sangre no es ladina, sino que es indígena. Así podría ser los de allá, eos ya se sienten mexicanos porque están nacionalizados...

Por su parte, Fabiola (Bj.PR.15), afirma que esa conjunción se da en los matrimonios, donde predomina la preferencia por "los" y "las" mexicanas, pues las muchachas sí se casan con los de Tzisco, El Porvenir o Cuauhtémoc:

onde quiera... pero con mexicanos, entre mexicanos... asegún onde le llega la suerte, ay se casan, de aquí se van para Tzisco y los de Tzisco vienen también para acá... y [a veces] se quedan viviendo allá.

Incluso, Fabiola dice "con uno de Guatemala no [me casaría]" y menciona la lengua como uno de los impedimentos que, además, no le gustaría aprender. Sin embargo, existe una franca contradicción entre lo que se piensa y lo que se hace (el "ser" y el "deber ser" del matrimonio), pues resulta bastante frecuente que los tziscoeros vayan a "robar sus mujeres" al Quetzal, lo cual incomoda a las muchachas de Tzisco.

Aunque existe preferencia por realizar "jutamientos" (matrimonios) entre mexicanos --y preferentemente entre los miembros de una misma comunidad--, también se producen relaciones maritales entre guatemaltecos y mexicanas, pero ello es menos frecuente, debido a los conflictos que puede traer la persecución militar de los supuestos guerrilleros que arriban a territorio mexicano provenientes de Guatemala, más que a una discriminación racial o cultural.

Esa situación de intranquilidad, de temor permanente, ha incrementado el deseo de los guatemaltecos por nacionalizarse mexicanos. Keno (Gd.PR.18), nos recuerda que normalmente

el guatemalteco "quiere" volverse mexicano y no viceversa. El matrimonio es una forma de adquirir esa condición:

pues pa' mi si una muchacha... me enamorara de ella, si me dijera que...voy a vivir, voy a pasar así como mexicano [le diría que sí]..., pues mi tierra no la puedo olvidar, donde he nacido; ahora, que si quiere, pues la voy a llevar para allá.

Sin embargo, también existen posturas que defienden un nacionalismo fundamentado en el origen étnico. Hilaria (Jc.CO.21), maestra que busca preservar lo guatemalteco en su comunidad, se contrapone a lo referido por Keno y declara su enojo para aquellos de sus expaisanos (los guatemaltecos de Tzisco) que --supone-- intentan negar su pasado indígena y guatemalteco. Al enterarse del orgullo de la nacionalidad mexicana de los tziscaeros, responde:

Pues está mal, porque debemos de decir de dónde somos, para poner al menos...yo diría soy guatemalteca y...no puedo decir que soy de otro lugar, si lo soy...de Guatemala. [...] no me gustaría ser mexicana siendo yo guatemalteca, quisiera seguir donde yo nací -- dicen unos ser lo mismo que antes. Es que no me gustaría ser mexicana, es lo único...que yo me siento guatemalteca y lo tengo que seguir siendo. Es que si yo me voy allá pierdo mi cultura, porque allá nos obligan a poner lo que es pantalón y lo que es vestido, no lucimos lo que verdadera es nuestra nacionalidad, y por ejemplo, mi idioma no lo podría hablar en México, todo nos lo van a quitar, nos lo van a cerrar, porque allá lo que van a decir: ¡ponte vestido! [...] como usted dice, no puedo tratarlo de tu a usted, y para mi el usted es un respeto que así lo sabemos nosotros. Entonces: yo, ¿perder lo que soy?, no me gustaría perderlo; mi idioma, por ejemplo, no me gustaría perderlo, al contrario, me gustaría [señala la boca]... seguir hablándolo.

Lo que sí está claro es la referencia a un origen común, una memoria colectiva y un territorio étnico que se sitúan en una encrucijada de identidades nacionales, ante la presencia de conflictos tan agudos que tienden hacia los límites de la desesperación, precisamente por la

necesidad vital de seguridad familiar, pero también por la urgencia de preservar la vida comunitaria basada en la experiencia de la cultura milenaria.

No se discute el génesis ni la historia de las comunidades, tampoco las referencias nacionales, sino las percepciones vagas que intentan renegar la adscripción: si alguien intentara aislada e individualmente sustraerse a la pertenencia grupal, ahí estará la censura comunitaria para hacerlo comprender y reafirmar su pertenencia (heteroadscripta).

La imagen que sugiere la expresión de "equilibrio inestable" de las identidades étnicas se vuelve muy sugerente para comprender esta situación. En primer lugar porque ante la amenaza de la guerra cualquier situación que garantice la vida es bienvenida; en segundo lugar, si cambiar de identidad nacional es garantía de seguridad ¿por qué no hacerlo?.

Aún así, queda por resolver el problema más íntimo: el referido a los valores culturales, pero aquí el conflicto "aparente" entre nacionalidades distintas se diluye, porque la presencia de la cultura chuj se encuentra en ambas naciones, y con el cambio se gana más de lo que se pierde. Por ello también, es común encontrar a chujes guatemaltecos (nacionalizados mexicanos por casamiento, por nacimiento durante el refugio, o sin naturalización legal) con documentación que acredita ambas nacionalidades.

Pero, además, muchas prácticas encubiertas --o recubiertas de prejuicios-- disimulan que una cierta cantidad de guatemaltecos preferirían ser mexicanos o, más bien dicho, identifican el atraso, la suciedad y la ignorancia con Guatemala. Wilda (Es.PR.51) argumenta:

Pues en partes hay personas que todavía tienen...[algo de indígenas] pero casi más, más tienen de mexicano [insinuando que no lo son], porque la mayoría de las personas que se les habla sí son mexicanos [ríe]. Sí, bueno, tienen características, pues, de mexicanos, lo

que ellos les falta tantito es... ¿cómo le digo?... [señala la cabeza] es un poquito de... [vuelve a señalar la testa].

Y más adelante, aludiendo a las mujeres, Wilda (quien tiene 30 años de vivir en Tuxtla Gutiérrez) se considera autorizada para atribuir las prácticas polígamas en Tziscaco a la tozudez indígena:

[...] muy dial tiro, sí, como que están...[gesticula] y eso sí que...bueno, uno de mujer, pues no quisiera uno que sus compañeras sigan así; y con una que saliera adelante de ellas, le apuesto que salen las demás, pero como todas se...[dejan]. Yo vi una ocasión que fui a la Iglesia, cuando se casó la hija del compadre Tavo [...vi] que se secretiaban [...] yo me acerqué con ellas y le dije ¡No! [...] mi esposo se llama Don José [...] ¿Ah sí?, y empezaron a platicar conmigo. [...] En eso -cuando llegaba mi esposo- "sabes qué [le dije], quiero ir a visitar a fulana" y... ¿ónde vive? [preguntó disimulando], le digo: "por allá". Haá -dice- ¿sabés qué? ellos -dice- van a pensar de que no vamos ir a visitarlos. Muchos piensan que llega uno a ver cómo viven. ¡Esa es la idea! [agregó Wilda]...ver cómo viven para darles un pormenor, para que así, más o menos, para otra ocasión [...] se pongan más abusadas.

A Kino (Tz.PR.26), al inquirírsele sobre si es mejor ser mexicano que guatemalteco, responde abiertamente:

Bueno... pues todo es igual...¿verdá? siendo mexicano o...sólo lo que varía es la frontera... y luego algo de expresión...[en referencia a la lengua indígena, que todavía se habla en Guatemala] ...por decirlo así somos iguales, porque todos somos seres iguales.

Pero es importante advertir la influencia de la religión protestante en las afirmaciones "todos somos seres iguales". Sin embargo, las percepciones de mayor peso en la argumentación son muy concretas y específicas y, en cambio, las alusiones con matices religiosos tienden a ser más generales y abstractas.

También Natalia (Tz.CO.31) nos dice, al preguntársele qué diferencia encuentra entre la gente de El Quetzal, que es de Guatemala, y la gente de aquí de Tzisco que es de México, "pues yo igual lo miro", estableciendo que sí hay una diferencia objetiva: los de El Quetzal "hablan pue' en dialecto y nosotros no".

Diverge parcialmente la opinión, entre algunos naturales de Tzisco, en cuanto a lo anterior. La diferencia se establece a partir de ciertos parámetros como "progreso" (en la organización y la limpieza comunitaria y familiar) o los valores de la "modernidad" (en cuanto a la vestimenta, el gusto por la música y el baile) y en relación con el hablar lengua indígena o no. Así, Flor (Tz.PR.14), al preguntársele sobre las diferencias que percibe entre comunidades de Guatemala y México, así como entre los jóvenes de Tzisco y los de fuera, afirma:

En Gracias a Dios me gusta más [porque] hacen ropa, donde hay zapatos y...irme a pasear ahí, lo que más mal me cae es que no lo arreglan donde venden, y no está bien arreglado todo ahí, pongamos que no lo asean, no se bañan, y hay unos que son tan cochinos que no se bañan y sus casas no lo arreglan también...

Y más adelante, al preguntar sobre la diferenciación entre los jóvenes, es contundente: "Sí. En la forma de vestirse, porque los de aquí se visten muy bonita su ropa...los demás no se donde lo compran pero...se conoce que no son de aquí. Y otra en la forma de andar, en la forma de hablar..."

Quizás la ponderación debiera centrarse en ese tronco común maya del que se habla más arriba. Para gente como Ildefonso (Ct.CA.25), natural de Comitán y enfermero en servicio social, las diferencias son mínimas en cuanto que:

Pues...diferencias no hay, porque ya la gente guatemalteca con mexicanos ya se están casando, entonces...por ejemplo... intercambian cosas también...tanto comerciales como entre personas también. Incluso, también me platicaron que había alumnos que son de El Quetzal, de allá de Guatemala que estaban tomando clases aquí en Tziscaco... [y luego de pensarlo detenidamente] ...Tal vez en cuanto al tamaño, en cuanto a rasgos físicos, no se pueden diferenciar mucho porque se van dando más o menos de un mismo origen porque aquí en Tziscaco también son gentes venidas de Guatemala y se conservan esos mismos rasgos físicos. Pero en cuanto a salud, a nutrición, entonces sí, hay un gran... un gran desfuerzo pues en ellos... de que...México por estar en la frontera tienen un centro de salud, ellos...los mexicanos están controlados, tanto en lo que es salud, que se les da más dirigida la atención a ellos, y ...y la Aldea [Quetzal] que se atiende más o menos así pues...

Además, la costumbre de ayuda mutua de los pueblos asentados en esta área fronteriza se conserva, ofreciendo alimento y habitación (en el marco de sus carencias) a los viajeros conocidos. Ignacio (Tz.CA.30), quien ha viajado mucho por motivos de trabajo (tanto a las ciudades de Cancún y Villahermosa como a la Ciudad de México), contrastando el trato que ha recibido fuera de su comunidad y región, considera que "su tierra" se caracteriza por sus valores igualitarios, el esfuerzo colectivo y la reciedumbre de sus prácticas culturales homogéneas, aun cuando no se expresen en la misma lengua. Por ello, describe con orgullo y satisfacción las muestras de solidaridad de distintas comunidades, cuando se construyó la carretera a Flor de Café entre 1976 y 1980, siendo una actitud que persiste hasta ahora:

[...] como allá en Maravillas Tenejapa [vecina a Tziscaco], cuando nosotros llegamos allá... el topógrafo le fue a decir a la señora que si pudiera ayudar pasando un anuncio que si alguien nos quiera vender tortillas... pasando el anuncio en su lengua de ellos, pues si le miento, como en unos cinco minutos teníamos a toda la gente encima, haciendo cola para entregarnos cosas, y nos fueron a dejar una canasta así grande... ¡quedó razando la canasta!...

Independientemente de la posterior consideración de la pérdida de la lengua chuj, como factor que podría provocar la desintegración de un tronco común, Hilaria (Jc.CO.21) es clara al señalar que políticas y problemas nacionalistas "centrales" sí afectan y provocan divisionismos culturales y comunitarios:

lo que se está haciendo es... cada quien por su rumbo, estamos haciendo divisionismo, cada quien en su lugar. Como es Guatemala es Guatemala y México es México, y no debiera ser así... tal vez mucho por la violencia... porque ya tienen miedo, y porque la guerrilla... y personas que andan sin identificación, podría ser uno que anda por el monte, como decimos vulgarmente, los guerrilleros....

1.1.1. La inseguridad en Guatemala.

¿Hasta dónde lo que señala Hilaria (Jc.CO.21), viene a representar en sí un factor de peso para la creciente diferenciación entre los chujes, sean éstos mexicanos o guatemaltecos? Habrá que recordar las continuas y abiertas agresiones que los chujes de Guatemala han tenido que sufrir. Estas van desde el despojo masivo de sus tierras por los finqueros, la violencia brutal e indiscriminada de las "guardias blancas", hasta la expulsión de sus lugares de origen, vía el homicidio, por el ejército guatemalteco (Aguayo:1985, Rodríguez:1989, Hernández:1993).

Lo anterior trajo, de tiempo atrás, una situación de creciente desigualdad social en detrimento de los indígenas guatemaltecos. Entre otras causas hay que considerar las políticas porfiristas de inicios de siglo que pretendieron poblar la frontera, pero a la vez impedir que se provocara una migración masiva del vecino país hacia México. Posteriormente (entre las décadas de los veinte a los setenta), las migraciones laborales se autoregularon por las leyes de la oferta y la demanda de mano de obra barata en los cultivos del café, principalmente.

Ya en la década de los años ochenta, el recibimiento que se les dió en Tzisco a las continuas olas de refugiados fue, sobre todo al inicio, auténticamente fraternal. Pero el hacinamiento y las precarias condiciones en las que se sustentó el éxodo guatemalteco, conllevó una posterior actitud de recelo entre algunos pobladores de las lagunas. Con las necesidades de alimento, vivienda y servicios básicos, fueron apareciendo de nueva cuenta los espectros de la discriminación asociada a los refugiados y la guerrilla centroamericana.

Los prejuicios hacia los chujes guatemaltecos se incrementaban conforme se les relacionaba con el conflicto político-militar y, automáticamente, con el riesgo de una invasión del ejército guatemalteco a territorio mexicano, lo cual ponía en serio peligro la vida de los nacionales. Esta situación hizo que los tziscaeros tomaran medidas "profilácticas", para impedir alguna vinculación con sus hermanos culturales, quedando así subsumidas las expresiones referidas a las identidades étnicas entre ambos grupos.

Naturalmente, los entrevistados no hicieron referencia al problema estructural. Tampoco intentaron relacionar las manifestaciones actuales del conflicto (en su fase discriminatoria y/o diferenciadora) con la formación histórica de los estados nacionales y la especificidad que da

vida propia a la frontera sur mexicana. Sin embargo, lo que si se evidencia es la materialización de las políticas de reforma agraria en México y su comparación en los problemas de la tenencia de la tierra en el vecino país. Esto lo observa claramente Oralia (Tz.CA.33), al afirmar que las diferencias entre los de El Quetzal y los mexicanos son porque los primeros

tienen más problemas sus vidas, la vida pue' en que viven, o sea que los gobierno no están de acuerdo, toda la vida tienen pleito, problemas, no se forman como aquí que son ejidatarios del lugar [se refiere a la colonia], ahí siempre hay aldeas, hay de los que manejan, los antiguos patrones, no son ellos propios de sus, de ellos...que no sean esclavos de otro, ellos son trabajadores a veces pues de otros patrones

En esa apreciación, sobre tenencia de la tierra en Guatemala, Arturo (Gd.CO.16) es rotundo para señalar las diferencias nacionales:

Haá..yá, en muchos aspectos puede haber diferencias: en primer lugar hablando en el país de Guatemala y hablando en el país de México es muy diferente, fíjese: porque Guatemala es un país que siempre ha vivido en conflictos ¿verdad?, siempre en luchas y guerras, porque la verdad es que agarramos esta plática... y es que en Guatemala, la verdad, según se cuenta que hay como siete ricos, siete ricos de 100 pintas cada rico verda, entonces, los siete ricos esos son los que mantienen el país...entonces, el pobre gobierno si quiere estar a favor de los campesinos, entonces el gobierno le dan [ríe, indicando el cuello], y si no está a favor de los ricos, entonces lo que hacen es volarlo o matarlo, o secuestrarlo, por eso siempre los gobiernos que entran no hacen mayor cosa, sólo medio ayudar a alguien a escondidas así más o menos, porque los ricos están allí, ellos gobiernan casi la nación, los siete haá, porque ellos sólo quieren que...dicen cuánto le van a pagar a un campesino, no es porque el campesino va a...como en México, por ejemplo, si yo quiero ganar siete mil, gano, si quiero ganar 20 mil, gano, mientras que allá es un sueldo que tiene (pone) el rico verdá, por eso hay siempre, un partido que le dicen en la guerrilla, siempre está luchando ahí ...para que...esas tierras se repartan, pero sin duda nunca lo van a lograr porque están los ricos, como son ricos, todo lo pueden por medio del dinero, mientras que en México sí...

Esa presencia es como una niebla que domina la vida de los guatemaltecos. Quina (Qt.PR.31), aseverando que en El Quetzal la gente no es dueña de sus tierras, que ahí es finca, describe esa sujeción "invisible" en la que se encuentra enmarcada su existencia:

no, aquí es finca [...] finca, los dueños de la tierra son de Guatemala [interrumpe otra persona que está de visita, luego Quina retoma la palabra...] Durante [el tiempo] que estamos aquí, yo no lo he conocido. No lo he visto al señor. Esos tiempos mi papá lo cuenta que sí, aquí estaba el señor; pero desde cuando hubo la guerra, desde ese tiempo, no ha volvido, sí, no ha venido.

Al preguntársele sobre la cantidad de tierra que posee el señor, Quina afirma: "Bueno, lo que abarca aquí son tres fincas, tres fincas: El Quetzal, La Trinidad y otra finca Guachacanal, eso es lo que él está abarcando".

Advertimos ya en estas declaraciones algunas primicias de cómo, precisamente por la ligazón con el territorio que se manifiesta en la posesión de las tierras ejidales, funciona el factor que motiva el orgullo para los pobladores del lado mexicano: un espacio social que se constituye para ellos en eje de definición identitaria actual. Es a partir de esa concepción etnocéntrica, basada legalmente en la propiedad ejidal, como se van construyendo redes de relaciones de la identidad étnica. El ejido --y sus exigencias organizativas, administrativas, distributivas y productivas-- permite desarrollar los elementos culturales que los grupos étnicos articulan en torno a los intereses comunitarios, mismos que, finalmente, desembocan en el fortalecimiento de sus identidades.

1.1.2. Los refugiados.

Los pueblos indígenas mexicanos de la frontera, reconocen su espacio físico a partir de la autoadscripción a un conjunto sociocultural homogéneo¹⁵⁰. Así, no sólo interesa la propiedad de la tierra como fin sino como medio en el que se integran los ciclos de su existencia. Ello hace posible que la comunidad indígena combine acciones endógenas con acciones exógenas que permiten su producción y reproducción social. Ante el problema político en Guatemala, las relaciones que conforman la identidad, la cosmovisión y los comportamientos de estos pueblos se ven trastocadas, aunque persisten reelaborándose.

Las acciones sociales de los grupos étnicos aún antes de constituirse se ven en la continuidad, mostrando la recurrencia a los valores pasados que conviven con los presentes, dando lugar a prácticas ancestrales permeadas por actitudes producidas por la experiencia inmediata. Pero, además, no se trata de un artificio creado exprofeso para que el investigador social se regodee comprobando sus ya trilladas teorías culturalistas, sino de un tejido social armado a partir de las necesidades vigentes.¹⁵¹

Con el arribo de los refugiados a esta región, lo que fue inicialmente una muestra de solidaridad étnica posteriormente se convirtió en una carga económica para las comunidades indígenas mexicanas.¹⁵² Los chujes mexicanos llevaron el asunto a la asamblea y, después de

¹⁵⁰ Aquí, se trata de concebir la homogeneidad regional de acuerdo al área geográfica, con características de especialización económica en la agricultura. (Bogue 1957).

¹⁵¹ Como la búsqueda de alternativa ante el desplome del precio del café (principal producto comercial), en donde se produce una salida vertiginosa del 50% de la PEA comunitaria, con destino a la Ciudad de México, para emplearse.

¹⁵² Las ayudas de ACNUR y COMAR se volvieron insuficientes ante las crecientes demandas de los refugiados. Por su parte, la Iglesia Católica de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (inspirada en la corriente de la Teología de la Liberación),

reiteradas y cansadas reuniones semanales, decidieron despedirlos luego de haberlos cobijado por seis años. Sin embargo, los argumentos que iban encaminados a desembarazarse de la presencia de refugiados en la comunidad, no se basaron en el desconocimiento étnico, ni en el menosprecio social, racial o cultural.

El problema del refugio --y el de su asistencia de 1982 a 1988-- estuvo referido a la carencia de recursos naturales (leña, agua), materiales de construcción (láminas de cartón o galvanizadas, clavos, cemento), enseres domésticos (cobijas, muebles, trastes de cocina) y servicios educativos (profesores, libros, cuadernos y lápices). Y ello era bastante comprensible, porque en las comunidades indígenas --y ejidales-- no es fácil el mantenimiento de los propios miembros de la familia, mucho menos cuando la población se duplica de la noche a la mañana (como sucedió el 8 de junio de 1982) y el incremento permanece por seis años dependiendo directamente de la hospitalidad brindada por los ejidatarios.

Aun así, al generarse los cambios cualitativos en esa secuencia, la región se reconfigura y se encadena a otras realidades relacionales, abriendo otro ciclo de su existencia. Las familias --mexicanas y guatemaltecas-- se fueron compenetrando en espacios concéntricos e intersectados, donde el paisaje ecológico y cultural coexiste como homogéneo frente a la heterogeneidad política de la región.¹⁵³

compró ranchos y formó cooperativas para ayudar a los indígenas refugiados dándoles trabajo, pero no a todos. Las necesidades de tierras de cultivo, o simplemente de ingreso, impulsaba cada vez con mayor fuerza tanto a las familias mexicanas (emparentadas con guatemaltecos) como a los refugiados a la emigración, y juntos salían en busca de empleo a Villahermosa, Campeche y Cancún. Actualmente siguen viajando juntos, pero el objetivo es la Ciudad de México.

¹⁵³ Como señala Bourdieu "...de manera más profunda, la búsqueda de criterios <objetivos> de la identidad <regional> o <étnica> no debe hacer olvidar que, en la práctica social, dichos criterios (por ejemplo, la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de representaciones mentales, o sea de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento..." (Bourdieu 1982:474).

En cuanto a las relaciones económicas (innovaciones de productos comerciales, como el café y la ganadería), éstas abrieron nuevos ciclos de control productivo, organización laboral y comercialización hacia el exterior, reorganizándose en situaciones similares a la diferenciación y estratificación social de la economía nacional.¹⁵⁴

De esta manera, los pueblos indígenas reconforman rápidamente su capacidad productiva y de consumo, modificando --mediante re-valoraciones constantes-- tanto las prácticas agrícolas como el trabajo asalariado fuera de la comunidad.

De igual forma, en la toma de decisiones comunitarias, reconstruyen las estructuras de poder local organizándose a partir de las experiencias recientes, en Agencia Municipal (con autoridades formales: Agente Municipal, Consejo de Vigilancia, Secretario y Tesorero) a la vez que las relacionan con experiencias milenarias (consultando al Consejo de Ancianos antes de nombrar a sus representantes formales).¹⁵⁵

En cuanto a la reorganización comunitaria con la presencia de los refugiados --y dadas las propias características del proceso de arribo a Tziscaco-- ésta adoleció de conflictos menores que,

¹⁵⁴ Es conveniente tener cuidado al confrontar los proyectos de *los mestizos* y de *los indios*, a fin de no brindar una imagen de homogeneidad al interior de cada uno de ellos. De otra forma podemos confundirnos: cuando Bonfil (1990:233) afirma que "...las clases dominantes actúan frente al indio, apoyándose en la diferencia étnica...", uno puede inferir que al interior de los grupos étnicos no existe estratificación social. Asimismo, cuando se refiere a población "india" versus "mestiza" uno puede imaginarse grupos homogéneos. Sin embargo, es claro que cuando ese autor proponía la recuperación del hilo histórico "suspendido hace 500 años" se refería a la diversidad, entendida no sólo como punto de partida sino como "[...] meta central del proyecto: se trata de desarrollar una nación pluricultural, sin pretender que deje de ser eso: una nación pluricultural" (Bonfil 1989:232).

¹⁵⁵ Y hoy vemos el nacimiento de una organización paralela que viene estructurándose de manera más formal a la simple consulta de los ancianos. Se trata de un consejo de representantes que apoya abiertamente al Comisariado Ejidal (a la vez que lo vigila para que su poder y autonomía no transgredan los principios comunitarios del derecho a la tierra, de la legalidad y de la honestidad en los trámites oficiales y las negociaciones políticas).

si bien produjeron reticencias y desajustes en las relaciones cotidianas, no desembocaron en rupturas comunitarias o en situaciones de conflictos graves.

Los refugiados, después de pasadas la angustia y el temor de la huída, comenzaron a ser vistos como los "arrimados" que provocan el desorden con sus prácticas poco comunales, además de ser una carga que ahondaba la grieta en cuanto a las necesidades ya anteriormente marcadas en materia de salud y educación.

Sin caer en determinismos economicistas o culturalistas, algo de cierto anida en la apreciación de Mario (Tz.CO.43) respecto a su definición identitaria, cuando se le pregunta si le gusta Tzisco:

¡Ha sí!, es que estamos hallado pue' ya aquí, somos de aquí, sí...[¿y vivir en otro lugar?] Saber si vamos hallar será, sí hombre...[¿y su preferencia por ser guatemalteco o mexicano?]

Mexicano será pue'...es que estamos hallado aquí pue', aquí nacimos pues...sí... más mejor ser mexicano. Sí, es que estamos hallados, otro lugar no lo hallamos, será...sí [...] Si pue'...aquí nacimos pue'... aquí siempre...

Un vecino que escucha la entrevista, interrumpe diciendo:

Porque en Guatemala es más triste poder vivir allá, o sea, que por nuestras gentes no hay nada distinción, lo que se distingue es de que allá, pa' vivir allá, las señoras o los hombres ganan muy poquito de dinero, [...] aquí este lado mexicano ganamos un poquito más de dinerito y con eso sí se puede vivir [...] porque están en el lado de México...

Y Mario concluye:

Hay unos que dan nuestro comida también...sí, aquí pue', hay unos pagan 5 mil hay unos 6 mil, así, por ay [más o menos]... pero dan nuestro comida, siempre...si pue'...

Las diferencias sociales se traducen en considerar, en general, a las familias mexicanas en situación más "alta" que las familias migrantes (por diferenciación social). Hilaria (Jc.CO.21), originaria de Guatemala, defiende el sentir de los refugiados:

ellos fueron refugiados, pero me imagino que quieren ser guatemaltecos, por eso retornaron, no querían nacionalizarse a ser mexicanos, por eso eos decidieron venirse, porque no es lo mismo estar en país ajeno y no estar en el suyo... en otro país estamos limitados: hasta aquí nomás le dicen a uno, ahí nomás para uno, hasta para comprar o para hacer...

Pero sí refiere la preferencia del dinero mexicano por sobre el guatemalteco:

el problema de si... sí creo que hay un problema para mi porque aquí circula más el [dinero] mexicano que el guatemalteco, para mi sí es un problema porque yo traje... puro guatemalteco y para comprar... ¿qué hacía?, tenía que cambiar mi dinero guatemalteco para poder comprar.

Aquí podríamos agregar que el tipo de cambio "oficial" de los quetzales es casi siempre "reducido" en la transacción. Pero sí remarca:

eos [los mexicanos] se siente superiores a nosotros, eso es lo que estamos viendo... mi gente siente que es más inferior a la gente mexicana... a uno lo miran con cara de desprecio, con mala cara, o cuando uno se viene escucha uno que empiezan a murmurar, y sentimos que ya hablando en secreto es por que ya cambia, decimos ajá que estarán hablando esas personas....

Sin embargo, hay que tener cuidado en el análisis de la anterior apreciación, ya que ella significa una muestra de la perspectiva "prejuiciada" del refugio, un punto de vista "ladinizado".

Y no es extraño que así suceda, puesto que Hilaria provenía del Centro de Guatemala para prestar sus servicios como profesora en una comunidad chuj de la frontera con México, luego es enterada de los problemas durante las migraciones forzadas y, finalmente, adopta una postura del "intelectual tradicional" en un intento de "defensa" de los valores indígenas. Esa visión del problema étnico oculta las otras (múltiples, complejas y profundas) relaciones de valores culturales vitales, las cosmovisiones propias de la memoria colectiva y los territorios étnicos, entre otras.

Los propios migrantes reconocen tanto el apoyo brindado por los tziscaeros como la necesidad que tuvieron de buscar otro refugio poco antes de repatriarse. En primer lugar, las limitaciones de la habitación y el alimento (que fueron temporalmente resueltas por COMAR y ACNUR) se encadenaron a las limitaciones de la tierra, y en segundo lugar la inseguridad que provocaba a los nativos de Tzisco la presencia de los refugiados, llevó a la Asamblea Comunitaria a tomar acuerdos para pedir a los representantes de los campamentos de refugiados y a la COMAR, el traslado de las familias allí resguardadas por más de seis años. Al preguntar el motivo por el cual salieron de su refugio, Gildardo (Qt.CO.30) nos dice que:

Bueno...o sea mis hermanos...es que salió una problemita por los de ahí de Tzisco, bueno...fueron dos los que sacaron casi el problemita...es que como eos no quieren trabajar...y como yo era representante pue' de los grupo...[de refugiados]. Sí...yo era representante...pero yo me empiezan pue' a llamar allá en el salon de actos...que yo me presente...cada tarde me empiezan a llamar, y me voy, y ya cuando llego ahí y mi explican que por qué no trabajan tus gentes, u sea... hay unos que no trabajan...antonces hay yo... hay lo dije no sé por qué, porque yo me miran que yo mi presento y...[cumpló].

Pero el problema central del desalojo estuvo relacionado con la tierra. Gildardo lo reseña

así:

[...] Es que había unos... [tziscaeros que querían aprovechar la mano de obra refugiada para] hacer rozar unos montaña, pero hasta allá en Rancho Alegre; [... reflexionando por su propia gente] ...¡tal vez tienen razón también!, es que por el miedo pue', porque por el miedo [es] que fuimos allí [a Tziscaco]. Y como los ejército vienen aquí [El Quetzal] pues en...en la línea, y como los ejército entran allí a buscar a los que encuentran allí pues, los del monte, los guerrilleros. Entran a buscar en la montaña, que si de repente...que si encuentran un gente también allí...si es mexicano, bueno ¿y si no?, algunas patrullas civiles que llevan ellos aquí los soldados...y esos nos conocen. Por ejemplo, los de Guachacaná, Trinidad, Las Palmas, de Gracias a Dios, ¡esos nos conocen! Antonces, y si nosotros vamos decí que somos mexicanos, pero no, ¡yo te conozco Gildardo! [me dirían]....muchos aquí de Gracias a Dios llegando ahí lejos me hablan lejos...me conocen, y cómo vo echa mentira que yo soy mexicano...eso es lo que siempre da miedo pue', da pena [...]

Gildardo rememora su salida en calidad de refugiado:

como ya somos grande cuando salimos pue' aquí, nos conocen mil veces los de aquí de nuestro Guatemala. Bueno, y como hay van eos...hay van los patrullas civiles con los soldados...antonce esos nos acusan con los soldados. En veces, cuando nos agarran, hummm...nos matan también, porque estamos echando mentira pue', de que somos mexicanos. En cambio, si no nos conocen, eso sí también, como no nos conocen, entonces [dirían] ¡sí es mexicano!; ¿lo conocés? --no--, antonces es mexicano...pero si dicen que sí [...]

Finalmente, Gildardo relata la situación familiar que lo obligó a la repatriación:

[...] salió el problema porque es que un mi hermano se llama Pedro, el que le dije ayer. Es que él --como son Testigo de Jehová, y como hay unos dos de Tziscaco-- antonce entró con eos, son religioso pues. Bueno, antonce ya como yo soy representante... antonce lo castigaron, bueno, entraron al bote pue', juntamente con mi hermano ese. Antonce yo [...] ¿qué hago orita? Antonce mi dijo mi hermano: "¿qué, no hagasté un lucha Gildardo? [...] hagasté pavor hermanito, ¿cómo no vasté hablar los de Comar, cómo vo salí? porque...yo

este...me impuse y toy sufriendo aquí y no debo pue', nada más por no ir trabajar hasta allá, pero da miedo" --dice--.

Y la diferenciación se da, también, en el uso de la lengua. Del "tú" mexicano -que los refugiados aprendieron en México- al "voseo" natural de Guatemala, como una forma de discriminación de "los otros" --que son menos-- de "nosotros" que aprendimos a hablar "como mexicanos".

Por ello también es muy común que ante la pregunta: ¿de dónde sos?, que haga cualquier chiapaneco a indígenas provenientes de la frontera sur, o ante el... " ¡identifíquese! " propio de los agentes de migración, cualquier lugareño de esa zona responda en primer término: ¡soy mexicano!, si ya se encuentra fuera de Chiapas, o ¡soy de Comitán! si se encuentra en la capital del estado, o bien ¡soy de Tziscão! si está en las inmediaciones de la región de los Lagos de Montebello. Esas respuestas se dan independientemente que sean mexicanos o guatemaltecos, chujes o kackchikeles, mames o k'anjobales.

Sin embargo los lugareños pueden identificar a los "falsos" mexicanos por el habla, aunque para los fuereños diferencias tan sutiles como las tonalidades lingüales no sean perceptibles. Al preguntar en qué características pueden reconocerse a los "otros", Oralia (Tz.CA.33) señala:

Haa, pues en el hablado [...] Si, bueno, y ora casi los que se refugiaron aquí en lado de México ora ya se pasan por mexicanos. Es que... cuando salen de El Quetzal, cuando pasan aquí en la caseta, y cuando vienen: ¿de dónde sos?, soy de Tziscão. Y sí, pasan, pasan ...como...como mexicanos, sí, pero nomas que no son mexicanos.

Y al inquirírsele si esa suplantación le molesta, Oralia responde:

Ah, no, no nos da coraje pue', porque esos tan luchando por sus vida los pobre [...] Sí, porque bien podemos decir todavía nosotros que [...los] conocemos. Y ahí pue', los de la migración que...este...bueno, si son de Tzisco [les preguntarían] ¿cómo se llama el comisariado? y, es que como está cerca, lo saben.

Si bien la dispensa por el uso "indebido" de la nacionalidad mexicana es manifiesta, en cambio, los refugiados producen cierta incomodidad por las reiteradas incursiones en el territorio nacional. No molesta que se llamen mexicanos (de iure), pero sí que falten el "respeto" metiéndose sin permiso a los terrenos ejidales de los mexicanos (de facto). Oralía especifica esa situación:

[...] los mexicanos no tienen problemas de que pasen [la frontera], o sea que si en el lado de Guatemala si, o que nosotros queremos pasar en el lado de Guatemala no podamos; y por eso es que nosotros respetamos, respetamos porque nosotros no vamos que a meter aquí en éste [simula la invasión],...[a] los pueblos de Guatemala no, no vamos, y los de Guatemala sí se pasan mucho en este lado.

Sin duda que la influencia de Tzisco es regional. Por ello, no sólo los tziscaeros disfrutan de ese "prestigio" nacional y regional, sino también los habitantes de colonias mexicanas y aldeas guatemaltecas. Al respecto, Teodoro (Tz.CA.52) es explícito:

es que... vaste ver que...como esta comunidad es una comunidad muy antigua pues, entonces casi toda la gente, todo mundo, todos nuestros alrededores lo conocen esta comunidad como Colonia [con orgullo]. Es una palabra de Colonia que fue la original en toda la zona. Entonces: toda gente, sea de Guatemala, sea de Cuauhtémoc, sea de San Antonio, sea de donde quiera que sea, ¿de dónde eres? --si lo pregunta por de migración o de cualquier autoridad-- soy de Tzisco. Y aunque no es aquí, como aquí fué la primera comunidad que se formó, pues todos tienen esa palabra de ser de Tzisco, de ser de la Colonia, todos tienen esa...[idea, señala la cabeza]...

Pero el prestigio puede darse también en sentido negativo, como ocurrió cuando un oscuro personaje trató de cubrir sus fechorías, diciendo ser originario de Tziscaco (este tema se volvió candente durante la entrevista a Teodoro, quien contaba con la compañía de varios ancianos). La memoria colectiva lo registra así:

-los empleados, pues, hasta en Comitán nos regañaban, porque hay unos que cometieron errores, aquí de La Cañada,.. pue'... ¿de ónde son ustedes?, somos tziscaeros, ¡haa!. Allí en Yalshibool fuimos con el Diego Santis, ahí nos dijeron que, mirá ve, [nos dijeron] los sinvergüenzos, los matones, nos regañaron, nos putearon, por causa de ganado...nos putearon, nos regañaron, no somos nosotros [los] de Tziscaco, son esa gente, son los meros sinvergüenzas, los matones...

-¿y por qué?, ¿que había pasado en esa época?.

-hay un hombre que'sque de Tziscaco, pero no es de Tziscaco, es de otro lugar.

-haaá, los confundieron...

-o sea que él decía así, él decía así, que mató y la chingada y que todos los que son ladrones y matones, ¿de dónde eres tú?, de Tziscaco; después quedó sonando Tziscaco, por cualquier cosa.. estos son de Tziscaco: matones, ladrones. Nos putean, nos regañan [risas], si pues... y es lo que dicen pues, que todos los habitantes los de la comunidad, los de Cuauhtémoc, La Gloria, este... Francisco I. Madero, este... San Vicente, todos los lugares...Por el momento que esten estrecho [en problemas], ya por alguna autoridad, ¿de dónde eres tú?, de Tziscaco; pero que livianitos son para decir...[Tziscaco] y no son.

Teodoro (Tz.CA.52) no para ahí, sino que considera que el uso que hacen los "no tziscaeros" de Tziscaco es un oportunismo que afecta a su propia comunidad, puesto que la mayor de las veces se utiliza esa identificación para salir de algún apuro, sea por conflictos migratorios o por algún otro problema legal (cuando alguien huye a la frontera mexicana internándose en este país para evadir la acción de la justicia en Guatemala, por ejemplo). De ahí que afirme la primacía de su comunidad, diciendo: "los de Tziscaco ya tienen muchos años de

estar más o menos civilizados... entonces, como Santa Martha, como Madero... se consideran inválidos de conocimiento."

Opiniones que definen una estratificación social en la cual los guatemaltecos quedan en los estratos más bajos, como la de Julia (Tz.CA.29), esposa del Comisariado Ejidal durante el período de refugio en Tzisco, confirman a Flor (Tz.PR.14) (citada más arriba):

Cuando tenía pue' el compromiso de comisariado entonces [...] empezó a salir la gente de Guatemala, se vinieron pue' para acá --muchos se vinieron pue' a refugiarse acá-- como estamos pue' cerca, ansina... entonces ya así que vimos que no íbamos a poder vivir con ellos porque según ellos es otra su manera de vivir y nosotros también somos otra, otra pues nuestra manera de vivir como que ahí no, no podíamos pue'... este... estar con ellos... sí pues.

Si bien, en un principio, el refugio permitió el reencuentro de viejas familias y la revitalización de valores culturales olvidados, también mostró las particularidades comunitarias que han construido nuevos procesos de diferenciación. Al preguntar si hubo algún beneficio de ese reencuentro, Julia contesta:

Haa pues claro que no, no porque con ellos no podíamos vivir, porque ellos... es otra pues su manera de así como viven y también nosotros, porque en ellos no hay mucha limpieza y en cambio ellos --se puede decir vesté-- comen como, como quieren comer y nosotros no estamos acostumbrado pue' así. Así como nos han aconsejado pue' los doctores, nos han orientado que es muy necesario pue' la limpieza.

Pese a esas dificultades, existe un sentimiento de agradecimiento entre los refugiados, por el trato inicial que recibieron de sus hermanos de etnia. Los problemas que suscitaron en su

estancia en Tzisco no fueron de la magnitud que impidiera el reconocimiento de los favores recibidos, mucho menos podrían generar resentimientos como los que despiertan a otras etnias la relación con los mestizos. Por ello, los quetzaleños, verdaderos hermanos de los tziscaeros, recuerdan su experiencia del refugio sin rencores. Quina (Qt.PR.31) nos dice:

nos tamos adaptando, ya como somos fronterizos nos adaptamos ya a lo como es el mexicano y más el cambio que tuvimos cuando nos salimos a refugiar.

[..] estuve en la colonia Tzisco sí, tonces, el más cambio que tuvieron la gente es cuando nos refugiamos, por que estando en México nos visitaron muchas personas mexicanas, sí, y, pues les contabamos mucho a ellos porque no nos podemos pronunciar bien el espa... el español, debido que no tuvimos maestros, así que hablamos muy al contrario, no hablamos bien...

Y al preguntarle si le gustaría volver a México, responde señalando los beneficios (y las dificultades) del refugio:

bueno, yo de mi parte me gustaría vivir en todos lados: en Tzisco, aquí en Guatemala. Nomás que, cuando refugiamos, vimos muchas diferencias de lo que es de Guatemala y México, principalmente para nosotras como mujer, cocinamos, lavamos [...] ahí en México evitábamos [...] entendíamos que cuando vamos a lavar en un arroyo no deberíamos de dejar bolsas de jabón ni tampoco frascos de cloro, pero, así como le digo, entró el mal entendido, porque cuando nos dicen ellos entendemos que a nosotros nos evitan que vayamos a lavar, es como le digo, no razonamos, no entendemos bien el español, por eso entró el mal entendido allí, que entendemos nosotros que es no ir a lavar ¡no!, sino que era de no dejar basura en el arroyo. Ese lo vimos porque aquí en Guatemala no lo hacemos ese. Si usted va en el arroyo, donde empieza, va a encontrar nylon, va encontrar frascos de aguardiente o de cloro, bolsas de jabón botado en el arroyo, ¿por qué?, porque no lo hacemos esa limpieza. Si ya terminó el jabón tiramos en el arroyo, terminó el cloro ¡al arroyo!, no entendíamos que esos frascos, que esas bolsas, ahí producen las moscas, producen más esos animalitos que vienen a pararse en la comida, eso es lo que nos decían en México, pero como ya le dije ahí entró el mal entendido que nosotros lo entendíamos al revés.

De igual forma Juana (Qt.CA.28), después de describir la persecución de que fueron objeto por los soldados guatemaltecos, afirma:

quesque nos van a matar, es verdad de por sí lo que dicen ellos, luego pensaron los otros y nos fueron a pedir permiso en Tziscaco, entonces dijeron los de Tziscaco que ellos nos iban a dar una... una posadita...

Por otra parte también existen opiniones contrarias, ya sea porque habían ciertas rencillas familiares previas al refugio o porque la misma situación de la migración forzada es ya un problema que genera incomodidades de todo tipo, tanto para el que emigra como para quien lo recibe. Por eso mismo, el ser refugiado es, por ciertas personas, denostado en Tziscaco. Por ejemplo, Julia (Tz.CA.29) rememora la época en que daba alojamiento a algunas familias:

[...] Pues aquí vinieron, aquí con nosotros, yo ya ni podía yo entrar ahí en la cocina, voy entrando como a las 10, 11 de la mañana... esas horas voy ir hacer todavía el desayuno de esos mis... niños, no podía ni entrar por la gente, que ahí están todos amontonados y no tienen hora ¿qui'ora van a comer?; como nosotros tenemos pues nuestra hora ¿qui'ora vamos a comer ya? Ya nuestro estómago ya está acostumbrado, en cambio --vesté-- todo el día, todo el resto de la mañana están pue' ahí trajinando en la cocina --como son muchos pue'-- caso son como, como la gente mexicana pue' que mayormente orita como está pue' la planificación familiar.

Los refugiados pasan hasta por desagradados. Y esa situación puede captarse con cierta facilidad haciendo preguntas sobre preferencias, respecto a las comunidades aledañas. Por ello, cuando se trata de saber las percepciones de los sujetos en condiciones de conflicto migratorio, sólo basta con preguntar qué piensan acerca de lo que los otros dicen. Para Ñaño (Tz.CA.36), con respecto al lugar que más mal habla de Tziscaco, nos dice:

Casi empezamos con los de Guatemala, como los refugiados, porque aquí estaban los refugiados y se fueron... no fueron casi a la mala, pero... fue acuerdo de comunidad y... se fueron haciendo a un ladito los pobrecito, y sí, criticaron un poquito, (decían los refugiados) están queriendo echá porque no hay guerra en sus país'. Pues legalmente tienen razón, pero también ellos estaban destruyendo el bosque de nosotros, mucho, mucho, y nosotros estábamos vigilados un poco también... andaban vigilando que no haiga mucho desmonte también... se fueron pero hablaron un poco de nosotros, no muy les pareció.

Conforme se construye y generaliza la idea de la diferenciación, van engarzándose rasgos que fortalecen tanto las marcas como los símbolos que permiten ir determinando con mayor claridad la serie de elementos diferenciadores de los grupos étnicos.

Así, los refugiados pasaron de ser los "hermanos en desgracia" a su condición de "arrimados", con costumbres desordenadas y sucias (que provocaban una carga adicional en salud y educación), y prácticas individualistas y oportunistas (desinteresados por la comunidad). Aún en prácticas como el baile, los de Tziscáo afirman que ellos bailan mejor que los refugiados. Así Flor (Tz.PR.14), al interrogársele sobre quiénes bailan mejor (con respecto a los de Cuauhtémoc y los de El Quetzal no duda en remarcar: "Yo creo que [los] de Tziscáo, porque son mexicanos, en cambio, los demás son refugiados, yo creo que bailan mal"

Sin embargo, también existen opiniones más comprensivas en cuanto a las necesidades de servicio más inmediatas. Ildefonso (Ct.CA.25), por ejemplo, deja claro que la atención (en salud) a los guatemaltecos es la misma en caso de necesidad:

No, no tenemos prohibición (de atenderlos médicamente)... hay casos que ya ni se pregunta de dónde vienes, si eres guatemalteco o no, pues... porque se tiene que hacer, y es una necesidad de rapidez...

Después de más de diez años del éxodo guatemalteco provocado por la guerra, los indígenas refugiados en esta zona continúan con la incertidumbre de poder retornar a su patria, y de volver a ocupar los sitios donde se encontraban. Hasta octubre de 1993 (al cierre de nuestro trabajo de campo), existían varios campamentos de refugiados que convivían con la población mexicana.

No es exagerado afirmar que sobre la carretera fronteriza del sur (de 95 kilómetros), se extiende hoy día la convivencia del mayor número de diferentes lenguas indígenas en relación con la superficie (gracias a las migraciones guatemaltecas).

En esta parte de la región fronteriza, que comprende sólo una parte de los municipios de La Trinitaria, Las Margaritas y La Independencia (el 9.3% de la franja limítrofe México-Guatemala), coincide el asentamiento de grupos lingüísticos mayances con similar origen y en estrecho contacto. Además de los mestizos, conviven: chujes, mames, tojolabales, jacaltecos, tzeltales, tzotziles, cakckchiqueles y k'anjobales.¹⁵⁶

1.2. El orgullo comunitario y la intensidad de las relaciones.

Al abordar el tema de los espacios sociales en los cuales se mueven los chujes de Tzisco, se observan dos grandes características importantes:¹⁵⁷

¹⁵⁶ En los anexos, véanse mapas fronterizos sobre el Primer Paralelo "Chiapas" y el cuadro sobre Colonias, Parajes y Campamentos de refugiados en el tramo fronterizo Monte Bello-Flor de Café.

¹⁵⁷ Es muy sugerente la conceptualización de Sergio Bagú para pensar la frontera Sur mexicana, en especial la referencia que hace a las dimensiones del tiempo social: transcurso, espacio e intensidad (Bagú 1977).

i) La primera es que ante la continuidad de la ecología y las semejanzas culturales, de pronto aparece ante nuestra vista una marcada diferenciación territorial. Un "nosotros", los mexicanos, frente a "los otros", guatemaltecos. Esta primera --y mas próxima-- diferenciación se ve subsumida en cuanto uno trata con la gente de la región --no sólo con los de Tzisco-- , pues surgen múltiples puntos de confluencia intercultural.

Esas características forman parte de las costumbres de los pueblos nativos, y se expresan conscientemente por los chujes. Al referirse a las acciones de las personas de las comunidades chujes (Tzisco y El Quetzal), en cuanto al tema de las enfermedades y la muerte, Vicente (Tz.PR.56) y uno de sus sobrinos (católico) coinciden en señalar la superior calidad de Tzisco respecto a otros pueblos y ciudades. Orgullosamente argumentan:

acabo de venir de México, pero en México no hay conciencia ...ahí mucha gente se ve [...] cuando se encuentra uno atrasado pues viene otro a ayudar, a ver cómo está...toman acuerdo de la gente en cada asamblea, si hay uno que tiene un enfermo, nomás que avise, que tiene alguna necesidad, lo vamos ayudar, pero es acuerdo dentro del ejido...si de veras está grave, hay lo traen el dinero las autoridades mientras cooperamos y ya...

Retomando la conversación el sobrino de Vicente, quien participa activamente en la entrevista, agrega:

Y si la persona llega a fallecer, y si no hay gente en la comunidad --porque hay muchas veces que hay quienes mueren en estas horas del día, o hay unos que a... las nueve de la mañana, o en la noche. En el día no hay mucha gente--, viene el paciente, rápido se va con la autoridad que lo auxilie con algo, también la sepultura...rápido ta dando auxilio. Y, aparte la gente de su voluntad, hay quienes su volunta dan una cosita para que aquella familia, pues no sabe de la pérdida [...] Como aquí somos pobre, no hay dinero, entonces: huevito, la gente ayuda con un dinerito; en momentos de apuro la gente defiende aquí, en velorio, en dinero...

[...] este costumbre del ejido ta' bonito: las mujeres orita se procuran, hay van llevar un poquito de café, o azúcar; que a la vez no es una gran cosa, que pa' nosotros de pobre, nos defiende bastante.

Inmediatamente surgen los parámetros con que se compara la vida comunitaria y la de las grandes ciudades, como México, Vicente reflexiona:

Pues en el caso mio, siento más feliz estar aquí, está uno libre para conseguir lo que uno busca, y en la ciudad no hay, allá está uno ahí andando, que hay asaltantes, que hay pandilleros, bueno, tantas cosas, yo oía yo mucho, no lo vi pero...según así se oye, hay peligro, peor nosotros de que no tenemos experiencia de vivir en el pueblo [ciudad], al contrario aquí, estamos felíz.

[...] No, en la ciudad está duro, está duro. Allá si está duro, no, nos arrastran y nos dejan descalzo, hasta en schort...no, aquí puede usted dormir donde le da la gana, nosotros... donde podemos quedar, no hay problemas...

Otro tanto argumenta el sobrino de Vicente, al abordar el tema de la mutua ayuda en relación con el origen de la comunidad y la pertenencia a ella:

Es como dice acá don Vicente, aquí se ve que somos amables entre todos, porque vivimos en esta comunidad mucha gente desde un principio: nuestra gente de primero. No vinieron gentes de otras partes a posesionarse aquí, como cuentan de Amparo Agua Tinta, ahí son varios pobladores: hay de la Independencia, hay de [Las] Margaritas, hay de La Trinitaria...mjú, hay de otros ejidos de aquí de Comalapa, van a poblar ese lugar allí. Entonce cadí quien con su costumbre, de su lugar, de su ejido, que llevó, eso lo siguen manejando...

ii) Inmediatamente después, va emergiendo la indiferenciación cultural, en cada uno de los espacios sociales (físicos o simbólicos), comunes al conjunto de sus habitantes. Vicente

(Tz.PR.56) está convencido que en la comunidad existe "una conciencia pue' de que hay que querernos, hay que cuidarnos..."

Las diferencias se perciben con mayor peso y claridad al compararse con el resto del país, y en esa contraposición surgen las preferencias y el orgullo comunitario, como lo indica Ñaño (Tz.CA.36):

Pero sí, yo mi deseo, que tuviera otra parte, como este mi lugar, aquí que tenemos pue' El Ocotál [reserva ecológica ejidal], ta maravilloso para mi, este sí, legalmente lo veo, lo veo porque he visto otros lugares aquí, estos ejidos, que aquí es más concentrado la montaña, hay ta' más horrible, allí ni leña se consigue [Cuauhtémoc, Santa Elena, menciona en voz baja un viejecito que se encuentra al lado]...allá se roban leña, se roban madera, entre las huertas tan matando palo pa' que se quiten sus leña, así gajitos...no tienen árbol ahí, no tienen ni un grande ya, ni uno, ni uno, puros árbol así [arbustos]...

Aunque los pueblos indígenas asentados en esa región conforman un ambiente social intenso, en la medida en que la vida cotidiana transcurre con una multiplicidad de combinaciones que delínean el cambio de la estructura regional, siguen aferrándose a la región y recurren a la migración sólo en condiciones muy excepcionales: cuando la necesidad ha empujado hasta llegar a los límites en los que los jefes de familia tienen que salir a buscar empleo a las ciudades o cuando --como ahora-- el peligro de la guerra está provocando la salida de muchas familias en varias comunidades. Así, la región se ve envuelta y resuelta en el seno de los conflictos propios de la situación de frontera.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Sergio Bagú nos dice que, al concebirse la realidad social como fenómeno relacional que se reproduce como gestación incesante, notaremos una secuencia, un transcurso. Este no es sino un desplazamiento de la acción en un radio determinado, en el cual se organiza el tiempo social. Sin embargo, el transcurso y radio de operaciones no sería suficiente para medir la historia, pues haría falta lo más humano: la densidad de la existencia. (Bagú 1977).

Sin embargo, la comunidad de Tziscoa aún conserva la totalidad de sus familias (155) en sus respectivos hogares. Es más, durante el año de 1993 emigraron --y permanecieron en la Ciudad de México-- hasta el 51.6% de la fuerza laboral de la comunidad.¹⁵⁹ Unos salían y otros llegaban, haciendo que en ese lapso todas las familias enviaran a uno o más de sus miembros a trabajar temporalmente a México. Hoy día (octubre de 1994) -- pese a la inminencia de la guerra, dada la ruptura del diálogo entre el gobierno mexicano y el EZLN-- sólo hay 18 jóvenes fuera de la comunidad de Tziscoa, y ello se debe a la recuperación e incremento del precio del café y a la oferta de empleo que provocó la construcción de 90 kilómetros de carretera, en el ramal Monte Bello-Flor de Café.

Lo más interesante se visualiza en la capacidad de decisión de los pueblos indígenas en ese radio de acción. Nos referimos a la posibilidad de optar que, para esas comunidades, ha sido la de construir y reconfigurar su diferenciación frente al conjunto social más amplio, permitiéndole tanto la sobrevivencia como el cambio y la continuidad de su cultura. En la plática con Vicente (Tz.PR.56), su sobrino percibe esa situación de la siguiente manera:

Aquí en Tziscoa llega la gente...no sabemos la gente qué traiga, que nos traten bien, bien recibido. Ahora, que vemos que...que nos están haciendo una pregunta para nuestro contra, también, tampoco vamos a dar un informe, que vemos que conocemos...[gesto afirmativo]. Aquí mucha gente viene que tarda, gente de otros lugares,... como es lugar turístico. Aquí se aprecia bien la gente, como nosotros. Fíjese, como nosotros, no hay gente de afuera que nos vaya hacer un daño todavía, y por eso nos confiamos, porque aquí nadie...toda la gente aquí viene con buena intención, nadie con mala intención, y por eso nos confiamos de la gente de afuera. En el caso de usted, sosté conocido de mucha

¹⁵⁹ Cuando el precio del café era de hasta \$ 600,000.00 el Quintal, los *tziscoaeros* migrantes no llegaban a contar una decena. En cambio, cuando ese precio cayó hasta en una quinta parte, nos encontramos hasta con 80 trabajadores de distintas unidades familiares trabajando por temporadas de dos meses en México. Los cafetales se enmontaron y la producción se redujo a su mínima expresión, pues si no era rentable el mantenimiento menos lo fué levantar la cosecha.

gente de aquí, mucha gente le conoce, la gente confía también. En otros ejidos ...sí, al contrario que le salgan hablar, mete entre el monte.

Esa prevención con vistas al futuro, pasa por el entramado de la cultura chuj, revisando y analizando las condiciones de posibilidad del cambio. No se trata de cerrar la posibilidad a las innovaciones propias del mundo moderno, ni de levantar barreras para enclaustrarse en la cultura propia, sino de evaluar, de discernir y de proyectar las acciones en cuanto a ciertos fines. Natalia (Tz.CO.31), quien fue madre desde los 15 años, ahora tiene la preocupación por su hija que radica en la Ciudad de México:

Si pues... salen pues a trabajar de por sí... pero... somos los mismos... [¿y cambian?] Sí pues, sus manera de vestir sí, si pero... o sea que sus maneras de hablar también cambian un poquito.

...

Pues así por ejemplo yo con mi hija, pos yo voy a hablar de... de mi familia yo, como ella pues... este... pues así como este que se fue pues seis meses y volvió... pues para mí ya cambió mucho porque... siempre cuando... a veces estábamos aquí... es como estamos ya... que ya... yendo así como es que se van del pueblo ya cambian mucho... en el modo de vestir, de hablar, de todo... y pues hay personas así como por ejemplo, como ella, en lugar que... que se vuelva más... este... que no hable la gente, es cuando más plática, es cuando más saluda, es cuando más todo...

Al inquirírsele sobre si le gustaría que su hija se quedara

más tiempo trabajando en México, Natalia responde:

¿Si yo me gustaría? [...] pues para mí no, porque... porque... así como ella que está lejos...y... de repente una enfermedad, o ella o yo pos... por eso yo... no... no me gustaría que estuviera allá.

¿Y si se casara allá?

[ríe...] pos ni modo, qué le vamos a hacer [...] Pero sí le digo... le digo yo que no se va a quedar allá.

...

ahora este... cuando vino tenía su novio pero... me estaba diciendo... le estaba diciendo al papá... "qué dice usted papi", no... no hijita, no [responde el papá].

...

No... no... no queremos dice... no queremos que te quedes allá, lo que queremos nosotros es que estemos juntos --dice--[el papá].

Y al preguntarle ¿le gustaría que se casara su hija con alguien de aquí?, responde contundente: "Mil veces".

Por todo ello, consideramos que la permanencia de los chujes en espacios sociales bien delimitados ha promovido, sobre el transfondo del cambio, una resistencia que no es ya sólo derivación del pasado, ni menos aún disolución del presente, sino producto genuino de una fructífera relación entre ambas realidades, que hoy por hoy se inscriben en la construcción de una temporalidad muy específica: la estructuración del espacio regional fronterizo en que se recrean las identidades étnicas.

1.2.1. El espacio social actual.

Ahora bien, para conocer las formas de reconfiguración de las identidades étnicas en la frontera sur de México, se ha considerado analizar las transformaciones sociales surgidas en los últimos veinte años, y arribar a las actuales condiciones de las "culturas de frontera". Es decir, conocer el crisol donde se forjan las identidades étnicas de la frontera sur.¹⁶⁰ Esto implica la realización de las siguientes tareas:

¹⁶⁰ Y tener mucho cuidado en no confundir cambio cultural con cambio de identidad. Como señala G. Giménez: "Es falso identificar cambio cultural, a nivel de cultura subjetivada, e identidad. Podría uno cambiar completamente de esqueleto cultural, y mantener a pesar de todo una identidad, como la percepción de una continuidad en el tiempo...". (conferencia 07.10.93). Asimismo, Alejandro Figueroa Valenzuela en su tesis doctoral *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la*

1) en primer lugar, nos propusimos caracterizar los espacios sociales en que se implementan los mecanismos para la reestructuración de las actitudes y comportamientos que fortalecen las identidades étnicas, tratando de comprender cómo éstos logran la preservación de ciertos valores culturales.

La referencia constante al pasado establece el hilo conductor de la identidad de los chujes de Tzisco. Mario (Tz.Co.43) lo expresa así: "Si pue' aquí nacimos pue' aquí siempre...Sí allí vienen, de ahí lo fué mi papá por aquí en Guatemala... Guatemala vino..." . Irrumpe en la conversación el vecino de Mario, diciendo:

Son Franciscos [por el apellido]. Están en las 10 familias [originarias], Los Jorges también vinieron de Guatemala, la mamá [de don Mario] también vinieron de Guatemala, ya ellos son nativos aquí en México, son legítimos, pero la mamá de ellos, el papá, vinieron de allá. Así es que ellos también costumbraban echar su copalito ¿verdá? [refiriéndose a don Mario], quemaban copal, quemaban su candelita, rezaban en la Cruz ¿verdá?. Sí, es que para que antes no hayga una enfermedá en las casas, echaban sus candelitas, rezaban ¿verdá don Mario? "si pue...[responde el aludido] ...hablan pue' así en la idioma pue'...es que...queremo nuestro gracia en la idioma pue'...pa que no enferme la familia, si pue".

2) En segundo lugar, al pretender detectar el uso de esos espacios, tanto territoriales como simbólicos, en la construcción de empalmes culturales, analizamos la manera en que las reminiscencias de la cultura milenaria se ensamblan con la cultura reciente.¹⁶¹ Es decir, las

sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos, 1993, plantea: "Cultura e identidad, aun cuando son fenómenos íntimamente vinculados, no se ubican en el mismo campo de problemas...El fenómeno identitario se caracteriza así por la presencia de un juego de autodefiniciones y heterodefiniciones en los que frecuentemente subyacen juicios de valor. Y en todo ello, la cultura es la base de la que surgen tanto las marcas con las que se perciben y juzga valorativamente lo propio y se distingue de lo ajeno, como los elementos que, de acuerdo con el ethos, el sistema de valores y la visión del mundo, intervienen en tales percepciones y juicios. Así, la cultura se encuentra en los cimientos de todo sistema de identidad, pero no constituye en sí mismo el fenómeno identitario" (pp. 297,298).

¹⁶¹ Cuando hablamos de cultura estamos pensando en la acepción propuesta por Geertz, quien dice: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa

formas de conservación y reformulación de experiencias seculares en el presente, que hacen posible la reestructuración de las identidades étnicas en el proceso de cambio social.

Una muestra de esa mezcla, es la presencia de los barrios en Tzisco. Ignacio (Tz.CA.30)

los menciona:

[...] Bueno, Allá,... la primera esquina se llama Yal-chouj, y luego empieza El Barrio de Candelaria. Entonces, [sigue] donde yo vivo es El Barrio de Yal-lión [...] porque dice que allí, antes, llegaba a tomar agua un León, allí en esa poza. Entonces, por eso le llaman Yal-lión, allí donde yo vivo...Luego sigue Yal-chouj [...] ese nombre lo pusieron los...los de antes, los antepasados, porque ellos tienen un...dialecto...una idioma pues [...]

...

por allá donde está el Cila se llama La Ondurona, Y aquí se llama Campo Santío, aquí donde está el campo (de futbol), por el cerrito éste. Campo Santío se llama.

Sin embargo, el cambio social en la región ha dejado un ambiente de vacío cultural que, aunque sea llenado y enriquecido constantemente por otros valores, aun se lamenta esa transformación. Ignacio, citado anteriormente, manifiesta

--primero-- con orgullo su conocimiento de los lugares aledaños a Tzisco:

[allá, donde están los huesos de la gente antigua, por el Ocotál] le llama Yashuwin. Luego...más acá la orilla del lago le llaman Cerro Pelón, ¿ónde vas?, pues voy al Cerro Pelón y de allí Yashuwin

Pero después, el propio Ignacio tristemente tiene que reconocer su desconocimiento de los significados lingüísticos de los barrios. Al preguntársele ¿qué quiere decir Yashuwin?, titubea:

urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones..." (Geertz 1991:20).

Pues es...este...como nosotros ya no aprendimos ya...digamos ni un dialecto. Yo como mis papás...todavía ellos...no lo hablan así, digamos [bien], pero lo entienden. Una persona que esté hablando así [en chuj] lo entienden, ya nos lo dicen él en palabras, pero nunca nos dijo esto y esto y así...¡NO!, si no, fuera más chingón, más bonito, pue'.

Entre los chujes de Tzisco, sin embargo, podemos apreciar dos formas básicas de delimitación de los espacios en los cuales se desarrollan procesos identitarios: la nación y la tierra ejidal. Pero además se interrelacionan territorio y símbolo, definiendo la división del uso de la tierra y una diferenciación en la representación de cada espacio (público o privado, cultural o social).¹⁶²

De entre los testimonios, es representativo por su certeza y sencillez el de Teodoro (Tz.CA.52):

[...] en Guatemala, al estar en Guatemala ¿qué cosa es usted allí?... ¿gringo?, si llevamos dinero somos gringos y si no limosneros, porque allá no somos dueños de nada. Allá esta la tierra como Quetzal, la tierra tiene dueño. Allá por la zona...por El Platanar es comprado por cuerda [25 brazadas por lado]. Es comprado y es Quetzal...este...15 Quetzal cada cuerda. Un pobre persona, siendo pobre, un campesino cómo va comprar. En cambio, aquí en México, el gobierno lo esta dando, la esta dando de gratis. Nosotros no es que tengamos las leyes, [...pero si] estoy aburrido de vivir aquí en mi casa, en mi parte que tengo [...] le voy a hablar de buena manera a la comunidad, viendo que yo tengo ganas de ir vivir allá del otro lado de la carretera, ¿si?. Si la comunidad me autoriza, dentro de poco estoy allá del otro lado sin que me cueste ni un quinto...

También Naño (Tz.CA.36) es diáfano al contestar que prefiere Tzisco: "Ay! Dios, aquí lo veo como que está descubierta, como que aquí es maravilloso el mundo, aquí se ve bonito".

¹⁶² Esta división es únicamente para efectos de exposición y análisis, pues bien sabemos que los espacios sociales se encuentran imbricados y difícilmente pueden apreciarse en su "estado natural", o "libres" de mezcla alguna.

Ese sentimiento se enlaza e influye en los mismos habitantes. Para Manuel (Qt.CO.85): "los tziscaeros son humildes, son honrados, la gente de ahí...".

Tanto las autopercepciones como las heteropercepciones coinciden en un punto: el espacio social actual de la región conserva la riqueza de su cultura material y simbólica, lo que permite que aún se le considere agradable para la convivencia intercultural. Más agradable sería sin las diferencias nacionales, sin las violentas e incesantes migraciones forzosas, ya sean éstas por motivos políticos o laborales, y sin el peligro constante de la guerra.

1.2.1.1. La laguna.

Los espacios simbólicos se delimitan a partir de la Laguna de Tzisco. Es ella la que confiere el lugar, "mi lugar", por excelencia en toda plática, referida tanto en lo interno como en lo externo. Como espacio definitorio de la identidad étnica, la laguna despliega fuerzas centrípetas y centrífugas en la que viven los chujes, en tanto que reproduce relaciones dialécticas en los procesos de objetivación del sujeto chuj (llenándose de su vital líquido) tanto como la subjetivación del objeto laguna (rindiéndole culto en sus oraciones); en fin, irradia el espacio en el cual se mueven sus "hijos", los tziscaeros. Se les conoce por la laguna, y se autorreconocen por y en ella.

Es admirable la recurrencia a identificar la comunidad de Tzisco con la laguna. Atravesándola, hacia el sur de la población, se encuentra un gigantesco bosque que provee de leña a los lugareños. El escenario es admirable cuando adultos y niños trasladan en balsas

pequeñas cargas de leña, que sobresale entre el intenso azul de la laguna. Ñaño (Tz.CA.36) describe con tristeza (por las quemadas del lado sur, hacia Guatemala) y con satisfacción (por la zona arbolada del norte) el entorno ecológico:

nosotros, los de Tzisco, nosotros no nos afecta tanto, sólo que aquí ya lo descubrimos un poco aquí [quemado]. Por eso, es lo único que da sentimiento pue' pero a la vez toda la parte aquí a la orilla de la laguna que tiene la parte de El Ocote, allí hay roble, liquidambar, y otros árboles más...hum...

...

Yo, mi idea pues, que Tzisco un orgullo, que Tzisco ya...Ñaño también, Ñaño tiene un su hijo que fue al estudio y que ahora ya va recibir de maestro, [emocionado] ¡puto! cuánto me alegraría yo, me gusta, pero nomás como mi deseo queda, no es que se pueda cumplir. A lo mejor sí, a lo mejor no.

Durante las entrevistas, tanto a personas nativas como a extrañas, al preguntarles ¿qué es lo que más te gusta de Tzisco?, responden: la laguna. Esta reiterada conjunción de opiniones y sentimientos se entrelazan con:

i) El origen simbólico.- La memoria colectiva que recuerda la fundación de Tzisco en el siglo pasado. Además de las satisfacciones que brinda la abundancia del agua, las representaciones respecto de la comunidad, tanto de los tziscoeros como de los visitantes, tienen como parámetro la laguna. Keno (Gd.PR.18) argumenta:

pues la verdad en Tzisco...tiene un bonito ambiente, en primer lugar su laguna, reconozco que es una creación de Dios, yo conozco su potencia de El que todo lo puede, es hermoso...la verdad que aquí la gente no se escasea de agua, tiene todo lo suficiente, mientras que allá en Gracias [Guatemala] lamentablemente no hay, porque es un clima templado, ni mucho calor ni mucho frío, y...la verdad, como es mucha gente, mucha gente, y como el agua viene de aquí un lugar que le llaman Las Palmas verdad, y viene a repartir tantos lugares, por eso no llega tanta agua. Entonces, uno ve que hay mucha diferencia entre Gracias y Tzisco.

ii) Su majestuosidad y el orgullo de pertenencia.- Puesto que la laguna es más grande que el centro de población, es más visible tanto para propios como para extraños, además de brindar un excelente contraste entre el azul intenso del agua, el azul celeste del cielo (o el gris oscuro en los días de lluvia), y coronada por el verde oscuro del bosque que la circunda. Tal es el paisaje que inspiró al legendario profesor de primaria, Oscar Herrera Figueroa (1933), a crear un canto:

**La colonia de Tzisco,
la de montañas tan altas
donde eternamente está ocultado el sol
Tu laguna tan profunda
y tus lagos de colores
hacen el paisaje azul de mi ilusión
¡Oh! lago hermoso, horizonte blanco
imitación del mar azul
Esas tus olas hacen dobleces
y hacen latir mi corazón.
El espejo tan divino
de tu hermoso resplandor
es el que me hace llorar
en tu lindo atardecer...**

iii) Su importancia económica.- Desde su fundación, Tzisco se caracterizó por la fertilidad de sus tierras, que conservan hasta el presente la humedad de las montañas. Después, durante el sexenio echeverrista se promueven los Albergues Turísticos Ejidales, donde --

nuevamente-- la laguna funciona como el principal atractivo turístico y, aunque sólo recibe visitas esporádicas que poco contribuyen al erario ejidal, no deja de ser un ingreso significativo en comparación con otras comunidades de la región. Pero, para los lugareños, lo más valioso es la riqueza natural y la tranquilidad que brinda la comunidad. Gustavo (Tz.CO.24), aunque en frases entrecortadas por su enfermedad, nos dice:

[...] porque aquí da la siembra...todo lo que se siembra, todo... lo que se trabaje...hacer milpa, todo, limpia...

[...¿y qué gente es más amable?] Pues...la gente de acá yo creo...aquí se ve...o sea que es mas...bueno, no hay problema, no hay nada...vive uno tranquilo, contento...en cambio allá [Guatemala], no se, tiene diferencia. Yo creo... por el problema que hay... hay guerra, todo, están peleando, no vive uno contento...

[...prefiero] estar uno contento acá, porque hay carretera y entran autobuses...los lagos me gustan...

iv) Su importancia geográfica y política.- Durante el éxodo guatemalteco hacia México, en 1982, fué una de las principales entradas a la zona de la selva y la frontera, identificando a los campamentos de refugio a partir de la laguna de Tzisco. Ese sentimiento de inseguridad, propio de las fronteras, se ha visto incrementado en los últimos años en la región. Teodoro (Tz.CA.52) menciona sus preocupaciones en torno a la frontera:

se siente pues, se siente porque estamos en una frontera, ¿iday?, pero eso es falta de cultura, falta de conocimiento, es un error pues... pero deje usted ya no va a tardar mucho, porque ya estamos más vigilados ahorita, ya no tarda mucho en que el gobierno intervenga y que vaya poner una caseta de migración para que entonces nosotros, si vamos en el Quetzal, tenemos que pedir un pase y también ellos para que penetren aquí, tienen que tener un pase, porque ahorita estamos así, iguales. Nosotros estamos allá y ellos están aquí, y así, y si... bueno, nosotros nos damos cuenta que estamos en una frontera, ¿porqué no?.

Además, la experiencia del refugio ha dejado profundas huellas en la comunidad. Abrió una grieta que separó más que unió a tziiscoeros y quetzaleños. Mostró la importancia de la región, pero también se dió a conocer que esa importancia se ha venido construyendo en el torbellino de la violencia y en el excesivo proceso de división cultural. La nimiedad de los disgustos entre habitantes de sendas comunidades, son indicativos de las ruturas que se han generado.

Precisamente uno de los problemas que dejaron tanto la presencia de los refugiados como el incremento en el uso del cloro y los detergentes, fue la basura no biodegradable que contaminaba la laguna, el tesoro máspreciado de los tziiscoeros. Ignacio (Tz.CA.30) dice:

Sí, realmente hay un poco de contaminación, por problemas del cloro, el jabón, [que se tira en la laguna]. Yo estuve en el comité [de salud] aquí en la clínica, lo llevamos a cabo [la campaña de limpieza]... pues también ora, [el agente municipal] ta' tratando ya de este... reunir a las señoras para hacer limpieza [...] donde están los arroyos, porque allí [...] agarran agua hasta para tomar...

Múltiples, reiteradas y siempre admirativas, son las referencias, de propios y extraños, a la Laguna de Tziisco. Su sola enumeración, prolija y hasta excesiva, da cuenta de la estrecha e indisoluble ligazón que une a los pobladores con esa presencia acuática.

Al inquirírsele a Julia (Tz.CA.29), sobre por qué escogieron este lugar para vivir, señala: "Pues, cuando menos, pues yo pienso que es por los lagos. Porque a veces pue', si no se va a vivir donde está muy escasa el agua, pue', como que uno no está ahí muy contento, por motivo, pue', del agua."

Quizá en otras comunidades la timidez de sus habitantes impediría señalar las bondades de la vida comunitaria, pero en Tziscoa ello no es obstáculo. Entre monosílabos, Dina (Tz.CA.15) expone su punto de vista:

[de Tziscoa] casi todo me gusta...sí [¿y qué gente habla mejor de Tziscoa?] casi todos lados...casi vienen pue'...los del Quetzal vienen pue' aquí...[y qué te gusta más]...La laguna me gusta, no sé...me gustan tantas cosas [...] aquí toda la gente trabaja... igual trabajan todos...

La apertura visual que proporciona la presencia del agua, está inmersa como una constante en las entrevistas. Pero el sentido que los tziscoaeros dan a las expresiones "Tziscoa es alegre", "Tziscoa es bonito" o, simplemente, "me gusta", tiene qué ver con la fertilidad de los terrenos, con la actividad agropecuaria y con la economía local, más que la connotación mestiza usual de "alegría", "belleza" o "gusto", como ha sido citada más arriba, con Ñaño (Tz.CA.36). Igual Augusto (Tz.CO.15), al preguntársele si cree que Cárdenas (colonia cercana) sea más bonito que Tziscoa, afirma: "no porque el agua pue está más bonito aquí, la laguna, los árboles y los pájaros pue'."

Esa referencia va, además de lo "estético", acompañada de la referencia a su feraz presencia: Beatriz (Tz.CO.13): (lo que más le gusta de Tziscoa), "El lago... el bosque... el... las huertas que están sembradas." Y, Vicente (Tz.PR.56): "como está ahorita Tziscoa... los que vienen de otro lugar... que es muy alegre Tziscoa por los lagos..."

Asimismo, la laguna es tema de comentarios de todo tipo: lo mismo se le elogia por su belleza que se le nombra con respeto por el número de ahogados con que cuenta. Igualmente

sirve para atraer turistas y pescar "carpas" durante el verano que para lavar el café despues de despulparlo y antes de tenderlo a secar. También la laguna puede ser el punto de reunión más romántico para establecer compromisos de pareja y a la vez servir para ejercitar la natación y refrescar a los lugareños despues de una ruda jornada laboral. Por ello, la laguna es tema de plática y motivo de preocupación, sobre todo cuando se sabe que --como en los últimos cuatro años-- sufre dos graves problemas: decrece su nivel hasta dos metros y aumenta su contaminación. Vicente (Tz.PR.56) reconoce que:

Ahh...sí, está bien contaminada... si todos se pusieran de acuerdo... pasa por las lavadas pue' que se hacen, que a veces tiran pue' botellas de clarasol... bolsas de jabón... y las basuras se quedan ahí; que no tiren en el agua porque al bañarse ahí salen pue' unos granitos.

También para varias personas, esa contaminación la producen los de afuera: "pue ellos no se fijan dónde van depositar la basura": Julia (Tz.CA.29).

Es claro que ese reconocimiento se difunde e irradia a aquellos que no han nacido ahí, estableciendo la comparación con sus lugares de origen en cuanto a la fecundidad de las tierras y a la variedad de los frutos que se producen y cosechan en Tzisco. Para Augusto (Tz.CO.15):

pues la verdad en Tzisco... tiene un bonito ambiente, en primer lugar su laguna, la verdad que aquí la gente no se escasea el agua, tiene todo lo suficiente, mientras que allá en Gracias a Dios [pueblo guatemalteco en donde nació] lamentablemente, no llega tanto el agua, porque Tzisco está rica en agua... y la verdad la tierra es muy fructífera ...

Por su parte, Keno (Bj.PR.38): "pues... el que más me gusta más es el lago.. que mi lugar es diferente, muy diferente, allá no se consigue guineo, ni se cosecha... así café, ni nada de ese..."

Igual opina Bertha (Bj.CO.16): (de tres cosas que le gusten de Tziscoa), "La colonia... el lago que está ahí... y la escuela." Esta última mención resulta interesante en la medida en que, aparte de la mejor producción agrícola de Tziscoa, la laguna se asocia con la posibilidad de mayor acceso a los servicios básicos.

Incluso, para personas que, como Dinora (Bj.CA.16), no llegan frecuentemente a "visitar la laguna", hay siempre esa referencia cuando se les inquiriere por las cosas que más les gustan: "de Tziscoa...lo que más me gusta ahí son los lagos... nomás eso". O, por mencionar a Dina (Tz.CA.15), quien remarca que nada ni nadie le gusta de Tziscoa, sí, en cambio: "me gusta la laguna, acá... el lugar".

La laguna de Tziscoa es la más grande de la región, pero no la única. El conjunto acuático denominado Lagos de Montebello ha sido desde los años cuarenta el más conocido por el turismo nacional y extranjero que visita Chiapas, pero la laguna de Tziscoa --al igual que el pueblo-- había quedado un tanto en el anonimato.

A partir de la construcción de la carretera, durante el período echeverrista (1970-76), Tziscoa es visitado con mayor frecuencia por nacionales y extranjeros, europeos y norteamericanos. Sin embargo, sólomente seis lagunas son las "visibles" para el turismo, aunque existen otras no menos bellas que llegan hasta el número de 36.¹⁶³

¹⁶³ En los anexos, véase la relación de lagos y lagunas con sus nombres en chuj, y algunos de sus significados en español.

1.2.1.2. El ejido.

Otro espacio simbólico que reposa en un espacio físico, es el ejido. El ejido es un espacio de producción-reproducción de los *tziscaeros*, tanto de las relaciones sociales y económicas de la comunidad como de las relaciones culturales y simbólicas. Forma una franja que se extiende conforme se avanza en la carretera de Oriente a Poniente, de Los Lagos de Montebello a Flor de Café.

Y ello es así por varias razones: la población indígena de la región está ligada a la tierra y, de esa manera, la identidad étnica implica la identidad del hombre con su entorno; además, la propiedad ejidal es la forma de tenencia más cercana al uso colectivo del principal medio de producción: la tierra, pero a la vez el uso que de ella se hace es elevado a una concepción más cercana al territorio étnico, que implica trascender la pura y simple condición económica, de tierra=objeto a tierra=símbolo y viceversa.

Por ello, aunque Tzisco no tenga a la mano sus terrenos ejidales, ya que estos se encuentran alejados de su centro de población, siempre el ejido representa el espacio irrenunciable de toda forma de vida comunitaria, y de toda forma de identidad ejidal dentro de la cultura chuj.

Mario (Tz.Co.43), nos da a conocer durante la entrevista la relación existente entre la pertenencia al ejido y sus preferencias tradicionales en los cultivos:

Sí pue' tengo derecho, ampliacionista pue', de ampliacionista. Toy trabjando de...sembrando milpa... tengo...hice poco, ora hice sólo veinte, veinte cuerdas nomás, sí, sólo...maiz, cafetal no tengo...no, no...sólo poquito nomás, saqué unas mis 50 matas nomás...sólo, sí pue'. ..sí, sólo hacer milpa...sembrar un poco café pue', sólo eso...

Al preguntarle sobre la costumbre familiar de "quemar candela", responde:

Sí ...ese tiempo sí ...dicen...que rezan pue' ansina nosotros criamos pue', facil...encienden su candela por eso criamos --dicen pue'-- tienen costumbre pue' tienen pue'...(¿qué rezaban?, preguntamos), pues hablan pue' así en la idioma pue'...es que...queremo nuestro gracia en la idioma pue'...pa que hayga maiz, que no enferme la familia, si pue'.

Así, no sólo interesa la propiedad de la tierra como fin sino como medio, en el que se integran los ciclos de su existencia. Esto hace posible que la comunidad combine acciones endógenas con acciones exógenas que permiten su producción y reproducción social. Por ello también fué posible que se introdujeran sin mayor problema cultivos como el café, o el ganado.

Pedro (Bj.PR.38), orgullosamente platica de su progreso familiar:

Y ahora ya hice mi casita durante toda esa temporada, ahí está mi trabajito, sí, seguro, sí...y mi milpita. Yo hago dos hectáreas cada año, y aparte potrero tengo yo...mis cabezas de animalito. Hago dos hectáreas de milpa y en lugar de café, mi potrero lo estoy atendiendo, estoy sembrando zacate, yo zacate siembro en lugar de café...tengo 10 hectáreas de puro potrero, entran 20 reses..correctamente, orita todavía estoy empezando, mire usted, orita tengo seis cabecitas, sí...

Esa visión del progreso está relacionada con tres procesos recientes: i) la expansión ganadera, que paulatinamente modifica desde los años setenta las fronteras agrícolas, conquistando mayores espacios hacia la selva, genera mayores expectativas de mejoramiento económico, menores riesgos y disminuye el esfuerzo laboral. ii) la fluctuación constante de los precios del café, junto al complicado proceso productivo y iii) la visión pragmática y utilitarista que trae consigo la producción ganadera, lo cual tiene buena acogida entre los grupos

protestantes (más que entre cosmogónicos y católicos tradicionales), pues exige disciplina y racionalidad económica, austeridad y capacidad emprendedora, entre otras.

Sin embargo el proceso es lento y, hasta 1994, en Tzisco existían cuatro organizaciones de cafecultores y sólo tres familias aisladas con propiedad de ganado.

De esa manera, los pueblos indígenas reconfiguran unitariamente su modo de vida familiar, así como su capacidad productiva y consuntiva, modificando --mediante revalorizaciones constantes-- las estructuras de organización y de poder local, a la vez que relacionan experiencias milenarias con experiencias recientes en la toma de decisiones comunitarias. Oralia (Tz.CA.33) nos refiere esos múltiples aspectos de la vida en comunidad.

Señala primero que su padre:

él guarda todo en la memoria, cuando era niño, lo que pasó cuando era joven, cómo eran la gente, quiénes son sus compañía, cómo era el tiempo en que vivían, cómo comen, los traste que ocupan...

...

pues...nosotros mismos semos nuestro vestidos, y no bien hecho, así nomás, porque a veces como nuestro papá es pobre y nosotros fuimos pues bastantes, fuimos entre 14 [hermanos y hermanas en total], casi son dos, dos hermanos [hombres] que tuvimos...

Reafirman también el derecho a un mejor nivel de vida, recuerdan cómo sufrieron y las condiciones económicas que tuvieron que padecer para el mantenimiento familiar. Oralia continúa argumentando:

luchamos nosotros también de mujer para que nuestros hijos ya pongan zapatos, ya se vistan..., que coman otro poquito más bien, en cambio nosotros ese tiempo ni frijoles no hay, porque...bueno que también no había carretera todavía, no había, no pasabas estos [carros] así como aquí... aquí entran los autobuses...

...

No conocemos y por eso era muy...este...era muy pesado pues [...] no hay ni maíz, el maíz a veces se revuelve con...con guineo [plátano...] el guineo verde se cuece, así que ya se coció, lo pelamos y lo moles en la piedra, no hay a veces que ni molino de ese [de mano], no había, mis hermanas mero sufrieron porque ellas que molían en esa piedra...y ahora ya no, por eso el dedito de ellas pue' quedó así torcido, de tanto estar moliendo, tanto estar moliendo, yo ya no, yo ya...ya usé de ese molino [manual] pero la masa es sacado en la piedra.

También refieren la importancia que tuvo la lengua materna y la desgracia cultural de su pérdida.

Por más claro no lo oí, porque mi papá no habla de ese, ni mi papá, y ni mi mamá. Mi mamá dice que sus abuelitos vinieron de Guatemala, pero ellos no, nunca hablaron ese, mi papá a veces que entiende unas palabras, a veces que habla unas palabras si, pero él, nosotros ya no.

...

[¿No le gustaría aprenderlo?] yo...me gusta porque a veces que me voy en los...en los campamentos, empiezan deci, estan hablando pero no lo entiendo qué es lo que me dicen, es muy malo así, aunque me estén mentando la madre no le entiendo pues.

Pero señalan la fortaleza de otros valores aún presentes, como la recurrencia al pasado para explicarse su origen, o como la importancia de la participación y organización femenina dentro de la comunidad. Oralía agrega:

Es como en las mujeres también, cuando alguna junta de mujeres, habrá como uno, dos, tres los que se meten en hablar así de las demás, y las demás como que no saben nada, es así también en la...una reunión ahí que tenemos cuando vamos en el templo, cuando piden un comentario pue', ¿quién entendió?, nadie, ninguno quien habla, pero no vaya decir que es un chisme, ¡haá!...[maliciosamente] saben mucho las hermanas...

[y la candela y el copal...] A veces candela, pero así...a veces

[...] o sea, con las...cuando es día de las madres llegamos mirar...este la tumba donde está nuestra mamá, llevamos flores, llevamos una candela y...en todo santo...es todo, nosotros ya no agarramos, mi papá si agarraba copal...

Comunidad de vida y organización ejidal son indisolubles en la existencia de los chujes de Tzisco. La indudable presencia del ejido y la identidad nacional, tratada como fuerte factor de intersección en la actividad laboral al interior de la comunidad, es señalada por Teodoro (Tz.CA.52) al resaltar la primacía de la tenencia de la tierra en México respecto de Guatemala:

es mejor ser mexicano, le digo yo. ¿sabe usted por que? es que es muy amplio pues... platicar así ¿sabe usted por que?, porque sabemos muy bien... y hasta ese viejito [Don Pedro, su papá] ya sabe también las ideas y los problemas que hay en Guatemala, andan muy reducidos, muy crítico, pobre, sin ayuda de gobierno, no tienen.... Un campesino allá no tiene tierra, un campesino de allá no tiene escuela para él ni pa' sus hijos y así, ta' jodido. En cambio, aquí en México, decimos que estamos jodidos, aquí en México pero estamos diferente, estamos diferente según la historia de México, es diferente. Aquí nosotros somos dueños de la tierra, aunque no tengamos gran cantidad, pero nos sentimos ser dueños porque el gobierno y la ley lo está dando...

Es claro que la organización ejidal, aunada a la tradición comunitaria, forja estrechos lazos de actividad y responsabilidad democrática. Ignacio (Tz.CA.30) lo refiere así:

Tenemos que cooperar, cualquier necesidad, nosotros si somos ejidatarios debemos de ser muy responsable. En la familia y lo que es del ejido también, para poder vivir pue' aquí [...] somos ejidatario y si nos portamos mal con las demás comunidadá... entonces la misma gente no nos puede querer, siendo que somos compañero de aquí del mismo pueblo, de este mismo lugar.

Y, además, como lo detalla el propio Ignacio: "...aquí hay un acuerdo de que no se puede... como ejidatarios no podemos vender... porque es ejido... tenemos un acuerdo aquí...".

El trabajo por consenso, único valedero, también lo subraya Ñaño (Tz.CA.36): "Bueno, también, que todos nosotros aquí en el ejido nos pusieramos de acuerdo, que todos trabajáramos así unidos...".

Esa seguridad de unión responde a las propias costumbres de Tzisco, en el sentido de no vender a gente de fuera. En la entrevista a Ursula (Tz.CA.51), ésta afirma que "no, no lo venden (el ejido)... sólo la misma gente."

Ignacio (Tz.CA.30), es explícito: " [cooperar]... en lo que es el ejido... para poder vivir pue aquí, porque aquí quemamos leña. [Si]... ¿queremos comer caracoles?, pues vamos porque tenemos derecho, estamos pagando... pero si no'sosté responsable, pues, con vergüenza vamos está..."

Y esa responsabilidad con el ejido trasciende el simple y llano derecho a la tierra. Vivir en comunidad implica serios compromisos con la matriz cultural que rige la vida de los indígenas chuj. Teodoro (Tz.CA.52) es rotundo:

de repente en la comunidad dijeron que se iba a cooperar veinte pesos, en ese tiempo, para fiesta del día de Candelaria, y se van parando los hermanos católicos, que no van a pagar, que porque ellos ya son religiosos, van a pagar los que no tienen religión, los que son filisteros, los que son del mundo --dicen--, ellos ya no. Bueno, y vengo yo y les dije: miren hermanos, no tratemos de dividirnos con la comunidad, la comunidad somos nosotros, la iglesia somos nosotros, la formamos nosotros, pero una iglesia de gente inteligente, no una iglesia de gente...Cooperar es obligado, ahora, bailar y tomar trago, eso si no es obligado. .

Además, la identidad de los chujes con la tierra implica no sólo la relación formal ejido-ejidatario, sino la relación simbólica hombre-cosmos. Por ello es comprensible la comunicación del agricultor chuj con la "madre tierra", por ello también se quema candela y copal en los cuatro

puntos cardinales de las tierras de labor antes de sembrarlas, pidiéndole permiso para roturarlas y para tomar de su vientre el fruto que los mantendrá con vida. Al referirme a su padre muerto y pedir que me inviten a su oración, Manuel (Qt.CO.85) responde "haa... pero caso vasté entender don jorgito... ese es... puro...es otro... oración ese". Y la mujer de Manuel recuerda:

Si, lo quemaba él [suegro], quemaba por aquí y por acá, y casi como dice los cuatro esquinero de la casa y los cuatro esquinero del terreno...
[...agrega Manuel] como cuando dijo él: para que no hayga un machetazo, para que no hayga una estaca...y... no hayga... culebra, culebra hay en todo lugar...

Pero la comunicación con la tierra y con los muertos continúa. Por eso mismo, cuando decidimos acudir con los rezadores [Manuel y su mujer] ante la tumba del difunto don Sebastián Tadeo Pérez, su nuera se sintió agradecida y nos recomendó:

Si quiere nos vamo junto ahora sobre el viejito, como de por sí falta que vamo rezá...pues sí, y ora como lo estamos haciendo pue, nuestro rezo, pues llegamo sobre mi suegro, sí, en el panteón. Bueno, antonce lo que vamo hacé, llega usted...y antonce lo que vamo decí con él que vino su amigo, el que lo llegó ve en Tzsciao... antonce eso va ir un presente [la velita], como un regalo lo va usted dar con él.

La quema de candela y copal es un ritual que comunica a vivos y muertos, a montañas, lagunas y ríos con los chujes. Al referirse a las velas que se quemaría durante las oraciones, agrega el hijo del difunto Sebastián, Manuel (Qt.Co.85):

Sí, es como un cigarro... es como un su taco lo vasté regalar con él, así sale, sí...
[añade la mujer] sí, sí vasté ahí...[...] si quiere usted le doy un par [de velas] yo aquí... y antonce usted... si por un cariño ay lo vasté comprar, la ferea... [lo compra] y yo le doy un par que tengo aquí...sí...
[y luego las repongo, dije. La señora continua] ta' bueno, ta' bien... y antonces vamos sobre el viejito [en su tumba], antonce vamo decí que vino su amigo el que le llegó visitar en Tzisciao, orita lo vino regalar un su...un su luz, se puede decir con el viejito, hay está la santa tierra...lo va oír, sí.

1.2,1,3. La asamblea.

De lo anterior desprendemos la indicación más sustancial del sujeto hacia la pertenencia comunitaria de la tierra, y nos abre paso a los importantes acuerdos de asamblea.

El espacio físico social seglar más respetable es la asamblea. En tanto organización comunitaria, la asamblea significa la fundamentación y reglamentación de la acción social en general. Constituye una práctica democrática que delinea toda instancia organizativa (o mediadora) entre la comunidad y el individuo. Al inquirírsele a Teodoro (Tz.CA.52) sobre la primacía de ciertos grupos o personas dentro de la asamblea, contesta:

porque no se dan cuenta de nada, sólo llegan de por sí
[...] ahí se resuelve [asienten los cuatro acompañantes], aunque no todos hablan pero van a escuchar la opinión...
[un viejo, desde un rincón, agrega que] hay esos acuerdos, también los acuerdos se hacen convencionalmente, tomando el consentimiento...

Como eje rector en la conformación del "orden comunitario", la asamblea tiene dos formas de expresión:

i) la reunión ordinaria, formal (objetiva) y obligatoria que se efectúa invariablemente el primer domingo de cada mes, y

ii) la reunión extraordinaria, que se realiza en cualquier momento que las autoridades consideren necesario. Esta instancia, se encuentra presente en la vida cotidiana, aun cuando no aparezca realmente en los edificios en los cuales se ejerce el poder. La asamblea, en tanto forma

de regular la vida colectiva, permea los demás espacios públicos y privados de la comunidad. Es como un ser omnipresente, que vigila (no sólo para sancionar, sino para proteger) las relaciones de los seres que ama, que cuida, que va educando. Ignacio (Tz.CA.30), comenta cómo llegó a ser administrador del Albergue Turístico Ejidal con autorización de la asamblea:

En el 90 tuve de administrador en el albergue...entregué el 12 de noviembre de 1991. Ya ve que gracias a mi comunidad que me ha tenido la confianza, yo le dije: compañeros ejidatarios yo quiero, tengo el gusto de servir aquí pues, como administrador allí del albergue, para ver qué rendimiento hay --le dije-- porque yo he tenido una decisión porque yo me gusta tener muchos amigos --le digo-- y sólo allí lo puedo encontrar...y quiero pues...si ustedes me dan la preferencia pues les agradecería yo...sí --dice-- ¿cómo de que no?, y queremos una gente así como tú, porque queremos gente dispuesta...

En esos testimonios, es posible advertir al menos tres relaciones: i) la que muestra la subordinación de los miembros del grupo a la autoridad expresada en la asamblea comunitaria, ii) la relación existente entre los valores del sujeto que recurre a su adscripción para hacerlos extensivos al grupo de pertenencia, y que se legitima ante la autoridad colectiva y iii) las relaciones intersubjetivas que funcionan como nexos que cohesionan y ejemplifican los valores de la adscripción en el ejercicio de acciones abiertamente democráticas.

Aun siendo dos formas de expresión de la asamblea, no son contradictorias. La más visible es la Asamblea Ordinaria (que se realiza cada mes, convocada por el Comisariado Ejidal), pero en ella esta presente el objetivo profundo de la otra asamblea (o el otro sentido de organización comunitaria), porque aun cuando no se presenten problemas ejidales que resolver, la asamblea se efectúa para tratar asuntos de la comunidad, sean éstos generales o particulares.

Así, es posible percibir la expresión de la asamblea "extraordinaria", cuando se presenta un obstáculo que atente contra alguno de sus miembros o contra alguna de las instancias que regula.¹⁶⁴

En ese sentido, consideramos que ella es la máxima autoridad de la comunidad, la más respetada y la única a la cual no han podido manipular o modificar -y mucho menos disolver- personas de fuera de la comunidad (sean autoridades mexicanas [SRA] y [COMAR], o autoridades internacionales [ACNUR]).¹⁶⁵

La junta de cada mes es la voluntad popular de Tzisco, la que obliga el ejercicio de la racionalidad chuj, y la única en la cual no solo tienen derecho de presencia y voz los tziscoeros sino obligación inmutable de asistencia y voto. Una muestra de la convivencia en la diversidad, regida por la asamblea, la presenta Pablo (Tz.PR.49):

unicamente los que salen un poco, son los que se dicen que son los Testigos...esos sí salen, a veces que no les conviene hablar, y ellos se paran y hablan y lo que no es beneficio la comunidad, y eso sí...onde quiera...

...

pero nosotros sabemos que sí debemos de respetar las autoridades superiores, porque ellos tienen la ley y nosotros debemos estar este...sujeto a sus mandos, porque así dice la palabra de Dios...

¹⁶⁴ No se trata de inducir hacia una interpretación "paranoica" de los chujes de Tzisco, sino de comprender cómo se estructura y fortifica la organización comunitaria a partir de la asamblea. Es pertinente aclarar esto, en la medida en que cuando arriban personas del exterior (más cuando son del gobierno) lo hacen con prepotencia, presentándose (aunque no se lo propongan) como líderes. Precisamente, ante esas circunstancias, los 'tziscoeros'(sencillos pero inquebrantables) se reúnen en asamblea para tomar acuerdos.

Si el interés de la comunidad va en sentido contrario a las propuestas del exterior, los tziscoeros escuchan callados, toman su tiempo, y finalmente deciden pensarlo más calmadamente en la próxima asamblea (30 días después). No enfrentan el acoso, no responden con violencia, no deciden precipitadamente.

¹⁶⁵ Durante 1982-1988, Tzisco recibió población refugiada proveniente de varias aldeas guatemaltecas. Con este motivo, se veía constantemente acosada por la presencias y actividad de muchos "fuereños": de ACNUR y COMAR, de la SRA y de los Teólogos de la Liberación; así como por visitas de "pastores" de diversas profesiones religiosas o constantes interrogatorios de judiciales, periodistas y antropólogos.

...

si nosotros de padre nos vamos hacer más mejor de ser trabajadores habría una esperanza para nuestros hijos, y si no pos...es más peor...

Esa junta mensual es la garantía de existencia comunitaria, es el catalizador de los problemas ejidales y es la columna vertebral de la identidad étnica. Sin junta no habría tziscaeros y mucho menos Tzisco. Es, metaforizando, la tierra firme de la resistencia material bajo formas de organización que sustentan normatividades, reglamentaciones y códigos, conforme a una jerarquización discriminativa de valores. Oralia (Tz.CA.33), refiere el interés colectivo de los viajes de su esposo:

Sí, ...y... es como ahorita, mi esposo fue en... en Oaxaca, pero no fue por... sólo para él ¡No!, fue para los demás...sí, el fue a tomar un curso pero para dar a saber a los demás. Es que también los hermanos de aquí ayer fueron sembrar, y como no venía...--iba venir como el sábado, domingo, lunes, martes, hasta el miércoles me dijo que iba venir-- hay taba yo esperando, no viene y no viene. Yo tengo pena aquí en mi casa, llegó los 12 días ya y no viene, entonces fue mi compadre [la autoridad] a hablar... por teléfono, en Trinitaria.

Y eso no es extraño, pues las autoridades de la comunidad (el Presidente del Comisariado Ejidal, el Presidente del Consejo de Vigilancia y el Agente Municipal) siempre están al tanto de sus miembros: saben de los viajes que éstos efectúan, quiénes tienen permiso y por cuántos días salen, el motivo de su viaje (por enfermedad, comercio o trabajo) y los resultados obtenidos. De esa manera, la organización comunitaria es funcional, pero también en la relación comunidad--individuo se expresan ciertos beneficios particulares, puesto que el conjunto vela por los problemas de los elementos que lo constituyen.

También Ignacio (Tz.CA.30), define con claridad la confianza y organización que la comunidad mantiene con la gente que ha salido a trabajar a la Ciudad de México, al preguntar cómo envían dinero a su familia, responde:

O sea por... correo o sea con los mismos paisanos que vienen aquí. Pongamos, mis vecinos, dicen un día: "¿sabes qué?, yo ya me voy a regresar, necesito mi baja, si quieres mandar una cartita y dinero yo te lo llevo", yo hago la carta y meto el dinero en un sobre y lo traen, ya ...la siguiente semana me mandan avisar... ya el dinero ya está recibido.

Y ello se vuelve más fácil cuando uno se entera que los tziscaeros tienen horarios y lugares definidos para comunicarse con la comunidad y, naturalmente, informar a la asamblea de sus correrías por la selva de asfalto: durante los años de 1992 a 1994, los sábados al mediodía eran los momentos de abordaje, tanto de Comitán a la Ciudad de México como a la inversa.

Así, los que salían de Tziscaco a Comitán y de ahí a la capital del país, llegaban el domingo temprano a la Terminal de Autobuses de Pasajeros de Oriente (TAPO), donde intercambiaban información con los paisanos. Igualmente, los que habiendo terminado la semana laboral los sábados desearan viajar de la Ciudad de México al sureste, podrían hacerlo con el último salario completo de la semana anterior, o bien, buscar algún propio que llevara dinero, saludos e información a la tierra chuj. En esas condiciones, se fue formando una red que a la fecha ha permitido a Tziscaco recuperar a sus trabajadores migrantes casi en su totalidad.

1.2.1.4. Traslado laboral.

Como he venido indicando con anterioridad, las dinámicas poblacionales, el influjo creciente de los medios de comunicación y la reestructuración de las prácticas productivas, vehicula tendencias de migración laboral. Las relaciones económicas abren nuevos ciclos de control productivo, organización laboral y comercialización hacia el exterior, estableciendo reorganizaciones con situaciones similares a la diferenciación y estratificación social.

Por ello mismo, además de la laguna y del ejido existe -hoy por hoy- un nuevo y eficiente espacio social, recién "construido" por el grupo de tziscaeros radicados temporalmente en tránsito de y hacia la capital del país. Ese espacio de reciente factura se ubica en los pasillos de la TAPO.

Teniéndose como base explicativa primaria el deterioro de los cultivos tradicionales --en este caso mayoritariamente el café--, desde principios de 1992 se incrementaron las migraciones de los descendientes de chujes a la Ciudad de México. Anteriormente viajaban a Can Cún (desde 1985, y hasta 1989), ahora lo hacen a México.

No existe prácticamente una familia de Tzisco, de las 155 que allí radican, que no tenga o haya tenido para los primeros seis meses de 1993, a uno de sus miembros trabajando en la industria de la construcción en la ciudad de México.

Los tziscaeros más responsables salen a trabajar por dos meses, puesto que pueden faltar una única vez sin multa a las asambleas mensuales del ejido. Esto lo especifica Kino (Tz.PR.26) claramente:

Si ellos van por una necesidad [los que salen a la Ciudad de México], por ganar un dinero, o quizá por tener alguna cuenta de algún crédito, pues el que es responsable se va dos meses y regresa, y el que no... pues se hace irresponsable en el ejido [...] Mire, cada mes, a veces cooperamos de dos mil, o hasta cinco mil, o a veces meses viene de 10 mil,

de 20 mil. Ahora, si resumimos esa cuenta de 12 meses ¿cuánto será?... ¿verdad? Entonces, ya cuando venga, ya no es capaz de cubrir esa deuda, y la tiene que pagar porque es a nivel ejidal.

Aun así, hay otros que se quedan por tres meses, y excepcionalmente por más tiempo.

Pero durante ese tiempo, acuden puntualmente los domingos a la TAPO, donde realizan las siguientes actividades:

i) recibir a los que vienen de Tzisco, para recoger correspondencia, recados, envíos de café, alguna herramienta o fruta regional.¹⁶⁶

ii) para informarse de cómo se encuentra la familia, los parientes, compadres y demás.

iii) para enviar dinero a la esposa, a los padres o familiares.

iv) para ayudar a quienes vienen por primera ocasión

v) para organizar pequeños grupos de paseo en la misma Ciudad de México. Los lugares pueden ser: Estadio Azteca, Villa de Guadalupe, Chapultepec, Xochimilco, Tepito, La Lagunilla y las diferentes paradas del Metro.

La terminal de autobuses es ahora una extensión más del Tzisco dominical:

...si, es decir que la mayoría allá nos vemos onde está la terminal. Todos los domingos allá nos entrevistamos todos. Desde las diez de la mañana hasta las tres o cuatro de la tarde ahí estamos viendo ahí a los amigos, como ¡pa' tantos amigos! no se siente pasar el día, las horas... [refiere un alborozado Ignacio] (Tz.CA.30).

¹⁶⁶ Así como es común observar en todo equipaje procedente de Chiapas una bolsa de café y un queso de mantequilla, igualmente común es observar entre las mochilas de los chujes el "bultito" que trae algún antojito regional desde Tzisco: tortillas de mano y chajlip (guajes), caracoles de la laguna o guineos (plátanos) asados.

Las expectativas de los chujes, -en tanto pueblo indígena- siguen siendo construidas tenazmente, pero sin violencia, aprovechando los espacios usuales y abriendo otros, como los de fortalecer su economía familiar emigrando en busca de empleo, pero organizadamente, y retornando en los momentos oportunos para cubrir las exigencias de los cultivos tradicionales, aunque poco productivos, de maíz y café.

Los *tziscaeros* saben perfectamente su origen, no lo niegan, pero tampoco lo difunden (¿es necesario?). Hasta podríamos decir que lo utilizan. Reconocen ser de la comunidad más antigua de la región, que por su cercanía a la línea internacional México-Guatemala han podido experimentar en “carne propia” la importancia de ser mexicano en los momentos de mayor conflicto, cuando el hecho de tener la nacionalidad mexicana significa salvar la vida.

Es por eso, y por la seguridad de la tierra, y de la paz social que garantiza -al menos de iure- el Estado mexicano, los *tziscaeros* se sienten orgullosos de ser mexicanos.

Los chujes de Tzisco, expresan también su deseo de seguir siendo *tziscaeros*. Sin excepción de edad y sexo, tanto entrevistados como simples platicadores, expusieron sentir orgullo y pasión por su laguna, por su ejido, por sus bosques. Este deseo de identidad preservada hacia el futuro, constata una vez más la resistencia cultural como forma de sobrevivencia. Resuelve los diferentes desdoblamientos de la vida individual y los planos de esa vida.

Salir a trabajar fuera, significa un puente, una conexión, más no una ruptura. En este accionar individual puede apreciarse la dialéctica individuo-comunidad, en tanto revierte hacia la preservación de Tzisco el que los *tziscaeros* salgan a buscar dinero para seguir cultivando sus tierras con maíz y café.

Así, para Julia (Tz.CA.29), al cuestionársele si ven distintos a los que salen a trabajar fuera, afirma:

No, porque son los mismos pue', de siempre, por ejemplo un joven, un señor ya adulto... pue' son los mismos de siempre... ¿por qué vamos a verlos diferentes? somos pue' nativos, nativos de acá del...lugar, de la colonia.

Sentimiento que es recíproco en cuanto a deseos de regresar y aceptación del que viene, como lo ilustra Ignacio (Tz.Ca.30) con las siguientes palabras:

Pue yo en mi caso... pues me siento estar aquí, más tranquilo, Por ejemplo allá (otro sitio más o menos alejado de Tzisco), como siempre no estamos muy seguido, como que vemos diferente, el ambiente de allá de la gente: Allá toda la vida es mantener cerradas las puertas... aquí la puerta hasta se puede quedar abierta, casi no hay mucho problema.

Aunque, recordémoslo, toda salida implica una previa aprobación. Kino (Tz.PR.26) comenta que en calidad de ejidatario ampliacionista tiene que pedir permiso a la asamblea, pero también a su organización religiosa (como protestante), pues "en mi caso, que yo quiera salir... ir a México, por lo menos dos meses... no me puedo mandar solo..."

La información de Dinora (Bj.CA.16), nos habla que también de Guatemala (ignorándose la calidad migratoria) salen fuera a trabajar:

Sí...están allá en México, creo como cinco, fueron varios pero ya regresaron... muchachas de aquí no, de Cuauhtémoc creo dos, tres..., se fueron, de aquí ni uno, de San Vicente..., aquí no, de Tzisco yo creo que se fueron dos, vinieron ya...

Como sucede frecuentemente, existe un cierto recelo femenino sobre las costumbres de los que salen. Así Fabiola (Bj.PR.15),: "pues es lo que digo pues... cómo vamos agarrar la amistá... el cariño... no se puede".

Al preguntársele a Ildefonso (Ct.CA.25), en su calidad de enfermero y "observador externo", sobre los motivos que considera importantes de la salida de jóvenes y adultos a trabajar a la ciudad:

Bueno, la opinión que tengo yo es que tal vez sea por las necesidades que ellos tengan también, porque aquí no dejan de pagarles siete ó cinco mil pesos al día de trabajo, sí, entonces... esas mismas fricciones de trabajo, que no son bien pagados, eso hace que ellos se vayan a una ciudad, pues donde ellos puedan obtener... mayor intereses... irse por una temporada de dos o tres meses, venir y comprar -por ejemplo- fertilizante para sus cafetales, para la milpa, y tener otro nuevo ingreso para sus hogares.

Manuel (Qt.CO.85), reitera lo anterior, agregando el dato de las dificultades que entraña salir a buscar trabajo fuera de El Quetzal (y Tzisco también). Al preguntársele que de dónde sale el dinero, contesta: "Entre de nosotros... salimos chambear, vea que nosotros queremos ir a México... a chambear, pero cómo vamos ir, a la fuerza nos reciben con papel..."

Asimismo Pablo (Tz.PR.49) abunda sobre las migraciones laborales:

Sí, se van todos hasta la Ciudad de México...si pue', ya no hay chamba pue' por acá, o sea, el tiempo pue' aquí de la agricultura ya no hay chamba, ya no hay bien, más que allá se van todos los chambeadores, porque aquí, nuestra siembra ya no tiene precio, así que de por eso... más allá, se viven estas personas para ganar algunos centavos para pasar la vida...sí, por eso...el tiempo pues, así va caminando, conforme el tiempo...

Conforme se acentúan las migraciones laborales, se van relacionando, cada vez más, con la producción escasa y la falta de créditos, insumos y asistencia técnica. Y, en esa espiral plagada

de contradicciones, va surgiendo como fatal conclusión el deterioro ecológico. Los programas de gobierno son mencionados para criticarlos. En el momento en que Pablo comenta las desventajas de los cultivos tradicionales, puesto que en "Casi toda la mayor parte de acá las monterías...puro quemado siembran, sí, aquí se ve, orilla los caminos...", surge impetuoso el argumento del vecino de Pablo, también campesino, pero autocrítico, es contundente:

Y si no lo queman...viene se raja los campesinos... bueno, así están hallados con su puta siembra...y si el gobierno no quiere, bueno, que ponga otro medio sobre nosotros...a ver qué cosa da el gobierno...¿da suficiente crédito?...¿da pa' que negociemos? u...¿qué manera nos puede ayudar para poder dejar pues... esos cultivos...sin quemar...entonce? Ahora mucha gente lucha sobre de eso, que no hay que quemar, hay que hacerlo así como cultivo [orgánico]... El lugar orita como aquí, no nos permite como cultivo, ora, los terrenos parejos sí...nomás queman la basurita y ya, hasta ahora la basura lo entierran para que de humidá, esas gentes ya comprendieron... nosotros aquí andamos sobre eso...la comunidad aquí, la autoridá dice: ¡No quememos nuestros terrenos!, no seamos jodidos, no tumbemos los árboles --como dijo aquel-- pegado los arroyos, se va secar las aguas...cuando vamos necesitar no va haber, hay vamos sentir lo grueso...eso es que se anda luchando, pero está difícil orita, con nosotros está difícil...

La crisis del ejido, y trabajo asalariado rural, también lo subraya Wilda (Es.PR.51): "Pues creo que es por el medio, que es muy barato. Pues si ahí les pagan cinco o diez mil pesos en el día, pues ¿que hacen? Y, sin embargo, si oyen sonar que en otra parte ganan 200 o 300 a la semana, pues aspiran por irse, aun aunque no sea cierto [...] la misma necesidad los hace salir."

1.3. Orgullo nacional.

Inmersa en la consideración real del ejido, y compaginada a esa apreciación, está la seguridad en la tenencia de la tierra, garantía de paz social y desarrollo armónico de la comunidad. Los beneficios del Estado de Derecho y sus repercusiones para esa paz social, misma

que está claramente ausente en Guatemala, se manifiestan en Julia (Tz.CA.29), cuando al preguntársele sobre posibles diferencias en las propiedades o uso de la tierra entre el Tzisco y El Quetzal, afirma:

Ahh, pues es... con ellos no. Como está pue... la línea y están los monumentos (mojones) eso no. La gente del Quetzal no pueden entrar aquí, en agarrarse tierra pue' de aquí, de lo que pertenece de aquí de Tzisco. No. Y ni también los de Tzisco, no pueden agarrar una parte de tierra lo que ya es Guatemala, para eso está la línea, (ocasionalmente) ha habido problema de por motivo que ellos (los guatemaltecos) así como acabamos de decir, que se han metido aquí dentro del ejido (a cortar leña).

Es evidente que al hablar de seguridad, tenemos que entrelazar al orgullo nacional. Ese orgullo nace, en la mayoría de las ocasiones, precisamente de la legalidad, seguridad y defensa constitucional de la posesión de las tierras ejidales.

Así, a la pregunta hecha a Lucrecia (Tz.PR.26), sobre si vale más ser mexicano que guatemalteco, contestará:

pues para mí es un orgullo, vale más ser mexicano que guatemalteco, porque México tiene la mejor libertad y en cambio allá pue, como ora, todavía hay muchos problemas (de la tierra)... hay miedo todavía, aquí no sé si va a suceder después pero estamos tranquilos.

Y Pablo (Tz.PR.49) estará pensando en los conflictos militares de más de treinta años en Guatemala, cuando afirma su preferencia de:

ser mexicano... en nuestro país pues no hay ningún problema, es mejor vivir aquí en nuestro mismo lugar... la tierra no cambia, la tierra sigue estando... acá no hay problema de la tierra, allí sí (en Guatemala), porque solamente los grandes empresarios son los que se hacen dueños, es por eso que resultan los problemas los demás, y ellos no quieren que sólo uno se va aprovechar de la tierra, sino que todos somos iguales.

Como se ha citado ya, el orgullo de ser mexicano está imbricado en la seguridad de la tenencia de la tierra y en su correlato que es la paz social.

Teodoro (Tz.Ca.52) es muy explícito:

... es mejor ser mexicano, le digo yo... los problemas que hay en Guatemala, andan muy reducidos, muy crítico, pobre, sin ayuda de gobierno, no tienen... Un campesino allá no tiene tierra...no tiene escuela pa' sus hijos y así, ta jodido. En cambio aquí en México, decimos que estamos jodidos... pero estamos diferente... según la historia de México, es diferente. Aquí nosotros somos dueños de la tierra aunque no tengamos gran cantidad, pero nos sentimos ser dueños porque el gobiernos y la ley lo está dando.

Para Quena (Tz.PR.39): "México nos gusta pue porque no hay guerra, pues orita también hay paz, por eso estamos contentos." Igual para Gustavo (Tz.CO.24), la diferencia entre la gente de acá y la de allá es que

la gente de acá yo creo... aquí se ve... o sea que es más... bueno no hay problema, no hay nada... vive uno tranquilo, contento... en cambio allá, no se tiene diferencia, yo creo... por el problema que hay, todo, están peleando, no vive contento.

Y para Natalia (Tz.CO.31), ante la disyuntiva sobre qué tiene más valor si ser mexicano o guatemalteco, responde: "Aah... de ser mexicano... porque fijese uste este... porque México está más... bueno que Guatemala... Guatemala está muy chueco...orita como está esa guerra y es más pobre que Mexico..." Subyace en todo argumento el temor a vivir semejante situación. La experiencia del refugio ha sido traumática no sólo para los refugiados, sino para los mexicanos que ven en ella la "imagen de su propio futuro".

Así, para Ursula (Tz.CA.51):

si pue se siente uno más... más este... valeroso pue que... por ejemplo: una persona viene dice sosté de Guatemala o sosté mexicana, pues como que nos sentimos un poquito más levantados que nos dicen que somos... o decimos que somos mexicanos.

Ese "o decimos", por cierto reafirma, aún del lado mexicano, la idea de que los guatemaltecos "dicen ser mexicanos" para sobresalir sobre sus compatriotas. La dualidad de nacionalidades sobrepuesta en valores culturales compartidos lleva a Hilaria (Jc.CO.21) hacia argumentos a veces contradictorios:

bueno, me imagino que la diferencia para eos es que (mofándose de la gente de Tzisco) como ya somos mexicanos y de mexicanos no pasamos, estamos en el territorio mexicano. Eso puede ser una idea de eos, porque eos, media vez, saben que son mexicanos y como así están nacionalizados, "de aquí no pasamos", puede ser una idea de eos de ser tan de una vez: dicen que son y no lo es. (Pero) debemos de decir de dónde somos, para poner al menos ...yo diría soy guatemalteca y ...no puedo decir que soy de otro lugar, si lo soy.

Y al preguntarle a Hilaria qué le parecería poder transitar sin problemas entre ambas naciones, responde:

Pues sería lo más bonito para mi, conocer y estar más...más juntos digamos, porque aquí, lo que están haciendo es...cada quien por su rumbo, estamos haciendo divisionismo, cada quien con su lugar. Como es Guatemala es Guatemala y México es México, y no debiera ser así ¿verdad?, tal vez mucho por la violencia --digo yo-- porque ya tienen miedo, y porque la guerrilla, y podría ser personas que andan sin identificación ...uno que anda en el monte, como decimos vulgarmente, allá los guerrilleros, podría ser que eos no se pueden identificar. Como aquí en Guatemala ya hubo mucha violencia, a eso temen eos que vuelva a suceder, por eso ahora como guatemalteco siempre tenemos nuestra identidad: guatemalteco es guatemalteco, y son mexicanos, pueden pasar a Guatemala, con permiso, y decir que sí son mexicanos y no son de los de tipos que andan así...de otro, tal vez, por la violencia que haya pasado aquí...¡Qué bonito fuera! que...así estando libre pueda uno ir a donde quiera ir...tal vez es acuerdo de gobierno, digo yo...así podríamos ir a negociar a Tuxtla...

Y aparece una vez más el estigma, que pesa sobre los guatemaltecos, y que aquí hace ver a los mexicanos como gente honrada y a los vecinos como abigeos. Para Vicente (Tz.PR.56):

... la gente aquí se cuida más, no como quiera hace perjuicio. Antes los que robaban mucho eran los guatemaltecos, porque...como están pegados a la frontera, antes había mucho ganado ahí, empezaban a llevarlo al lado de ellos, allá lo matan allá lo comen...

Por contraparte, existe una marcada disminución en el número de quienes afirman poseer un orgullo por Guatemala. Así, el caso de Quina (Qt.PR.31) quien testifica ver las diferencias de costumbres entre ambos países, sobre todo las domésticas, agrega:

pues por una parte me gusta más vivir en mi país, porque soy nativa de Guatemala ¿si? aunque México es favorable, se ven muchas cosas que son diferentes a Guatemala... (enumera satisfactores mínimos de bienestar social, para concluir que) sí me gusta vivir en México.

A cambio, Calixto (Ix.CA.15) duda con respecto a la repatriación: "pero como estamos oyendo que siempre Guatemala hay un poco mal, como está aquí, o sea como está aquí no sé... si hay guerra, saber cómo estará el gobierno..."

e abigarrado problema no tiene solución inmediata, mucho menos ahora cuando el gobierno mexicano busca soluciones para sus propios problemas internos, y poca atención reciben los refugiados guatemaltecos en la región.

Además, los refugiados ahora están peor que antes, pues tienen que decidir en medio de peligrosas eventualidades:

i) primero, dadas las condiciones del surgimiento guerrillero zapatista en esa región, han quedado en medio de dos fuegos: la presión de la guerra guatemalteca y la de los ejércitos mexicanos (El Ejército mexicano oficial y el EZLN);

ii) segundo, permanecer en México significa que además de poner en riesgo su situación de refugiado (porque ya no cuenta con la fluidez del apoyo gubernamental) tenga que correr el riesgo de ser confundido como guerrillero (ya sea miembro de la guerrilla mexicana o guatemalteca);

iii) tercero, de regresar a Guatemala corre el mismo riesgo pero a la inversa. Es decir, al problema de la identificación indio=guerrillero se suma la desconfianza (producto de la experiencia del refugio en las comunidades mexicanas), la falta de tierras para el trabajo agrícola, el escaso empleo y la precaria garantía de seguridad y apoyo que pudiera ofrecer en la coyuntura actual el gobierno de Guatemala a los repatriados.

2. Los valores vitales.

2.1. Estrategias de sobrevivencia.

2.1.1. Uso de la lengua indígena.

Tal y como se irá demostrando, se advierte una creciente pérdida del uso cotidiano del chuj como lengua identitaria. Las referencias a su utilización se remiten a un pasado, calculado en dos o tres generaciones. Pero ¿cuál fué el proceso social que provocó las condiciones en que los chujes pasaran de una lengua (materna) a otra?, ¿cuáles habrán sido los cambios en las actitudes indígenas con motivo de la pérdida de la lengua nativa? y ¿hasta qué punto se destruyó el sistema conceptual propio de la lengua aborígen al ser substituida por el español?

La primera interrogante nos remite a la formación de la frontera sur, cuando los chujes se incorporan al proceso nacional mexicano y se ven obligados al abandono de su lengua y sus vestidos tradicionales. Las políticas de poblamiento de la Frontera, desde el acuerdo de límites de 1882, prácticamente obligaron a los indígenas guatemaltecos "nacionalizados mexicanos" a negar su procedencia, su indumentaria y su lengua.

En la segunda pregunta, es más difícil ubicar una respuesta con claros referentes temporales y espaciales sin acudir a la ayuda de la sociolingüística.

En primer lugar, hay que señalar que los criterios de selección con que se diferencia la población indígena de la mestiza en México toma como criterio principal la lengua, condición criticada fuertemente por insuficiente, ya que la riqueza y complejidad cultural de los grupos

étnicos va más allá del uso de la lengua materna. Así, los censos de población presentan macro-indicadores que los estudios micro-sociales no respaldan.

Ese parámetro de análisis es válido para comprender la existencia de la identidad chuj sin presencia de su lengua autóctona. La identidad no es sólo uso diferencial de lenguajes, sino autoadscripción y heteroadscripción en el seno de un sólido reconocimiento indígena.

Pensando en Tzisco, las actitudes étnicas involucran un complejo sistema que sigue formas específicas de interrelaciones sociales, rasgos culturales diacríticos que aparecen: i) en referencia a los signos lingüísticos que se vinculan con el entorno ecológico como la vivienda (y su distribución espacial interna y externa), ii) en los patrones de consumo, iii) en el estilo particular de vida, además de la lengua y el vestido. Pero además, la orientación de los valores básicos, como normas y pautas de conducta, criterios de selección y diferenciación entre "los otros" y "nosotros", identificación de relaciones genealógicas y estructuras de parentesco (real o ficticio), sistemas de compromisos y obligaciones comunitarias y, en su conjunto, un inmenso manto que abraza fuertemente todas esas redes de relaciones sociales con la tradición histórica sustentada en la memoria colectiva.

En segundo término, los estudios de comunidad (etnográficos) han basado sus análisis en las variaciones situacionales del habla, describiendo contextos de interacción interlingual desligados de sus relaciones con otras --interesantes-- dimensiones léxicas, fonológicas o morfosintácticas, lo cual brinda un nivel de comprensión limitado, ya que elude explicar el

problema que presenta todo grupo social indígena ante un "conflicto lingüístico en situación de diglosia".¹⁶⁷

La tercera interrogante requiere aún de un nivel mayor de abstracción para poder abordarla. En virtud de que el sistema conceptual de la lengua chuj se ha venido reconstruyendo desde finales del siglo pasado, pareciera que la adopción del español como lengua franca negó de una vez y para siempre el uso del chuj en la vida diaria.

Sin embargo, la experiencia reciente de los refugiados guatemaltecos en Tziscaco mostró la posibilidad de recuperación --o afirmación-- de sus valores culturales que permanecieron con "vida latente" durante décadas: surgieron lugares comunes con nombres nativos en el habla cotidiana (como los viejos nombres de las lagunas y los cerros), puntos de referencia semejantes en el gusto de los alimentos (el tzulul, el chajlip y la pacaya), las celebraciones de los Santos Patronos, la afición por el deporte (México-Guatemala), entre otros.

Además, la presencia de grupos plurilingües en la región, reactivó las relaciones de comunicación intergrupales, intracomunales e interregionales, ampliando significativamente la experiencia de la reestructuración de las identidades étnicas.

De las reflexiones anteriores, surgen dos sustratos que ayudan a comprender la existencia de la identidad étnica entre los chujes de Tziscaco:

i) la ausencia del uso de la lengua materna se debe a procesos conflictivos diglósicos que desplazaron al chuj e impusieron el español. Este problema contempla la existencia de relaciones

¹⁶⁷ "En un contexto de conflicto lingüístico, mucho más interesante que estudiar variantes sintácticas o interferencias lexemáticas, sería por ejemplo la investigación de la distribución de tipos de actos verbales y de patrones de acción verbal..." (Hamel 1987:15).

de fuerza en todo espacio étnico donde existan dos o más lenguas, y donde una de ellas es la dominante.

ii) La "lucha interlingual" en Tziscaco se dará más en términos de los valores y significados que recrean la estructura conceptual que en la práctica lexicológica. Así, la conservación del sistema conceptual se expresa en tanto que permite la cohesión étnica, la unidad comunitaria y la diferenciación, aun cuando la lengua nativa esté en desuso.

Después del interesante proceso de revitalización identitaria, durante la década del refugio en los años ochenta, Tziscaco recrea las opciones posibles de comunicación "tradicional" vinculando su empleo exclusivamente en ciertos ceremoniales cosmogónicos. Además, entre los mestizos, existen aun las prenociones de relacionar al chuj, o a otras lenguas autóctonas, con "lo indígena" y sus resabios, pero también se lo relaciona peligrosamente con la insurgencia étnica, dando lugar a nuevas formas de condicionamiento que inevitablemente tienden al constreñimiento del habla indígena.

Mientras que el uso de la "castilla", remite a consideraciones de prestigio social y, en un momento dado, a la inserción del individuo como "ladino". Si bien se da una suerte de nostalgia por el aprendizaje del chuj, los que expresan ese deseo casi siempre ratifican que será difícil hacerlo.

Así, Augusto (Tz.CO.15) al referirse al nombre anterior de una poza -"Yalchouj"-, dice desconocer su significado: "Pues la verdad, ese nombre lo pusieron los... los de antes, los antepasados, porque ellos tienen un dialecto... una idioma pues... en tzotzil, porque en tzotzil está Tziscaco..."

Con esa afirmación se manifiesta que, incluso, existe una confusión con respecto al nombre de la lengua, pues cuando se le replica a Augusto que en El Quetzal --de donde provienen los pobladores originales de Tziscaco-- se habla chuj, éste responde:

Bueno, que sea uno de los dos... porque a veces hay diferencia en un dialecto con el otro, es muy poca la diferencia, más o menos se van dando (entre ellos) sí se entienden pue' es... este... como nosotros ya no aprendimos ya... digamos ni un dialecto. Yo, como mis papás... todavía ellos... no lo hablan así, digamos, pero lo entienden. Una persona que está hablando así (en chuj) lo entienden, ya nos lo dicen en palabras. Pero nunca nos dijo ésto y ésto y así... ¡Nó! Si nó, fuera más chingón, más bonito. pue'. Ora el problema que tenemos nosotros es que nomás tamos con el puro español, hay muchos gentes, los mayores de nosotros, sí, todavía... saben... pueden hablar así..., pues yo lo veo que sí, sí está bien, porque ellos saben dos, pueden hablar dos lenguas, el dialecto y el español, son dos, ta' bien eso...

La inclinación al aprendizaje de la antigua lengua se ve impedida por la razón sencilla de la falta de maestros o enseñantes adecuados. Ñaño (Tz.CA.36) lo declara, al inquirírsele sobre si le gustaría que sus hijos hablaran chuj:

Sí [pero[... orita aquí ni un vecino tenemos que habla chuj [¿y el abuelito?[... Pero no lo sabe bien todo completo, él lo entiende pero no lo sabe hablar legalmente. Hablara él legalmente así como los de El Quetzal ¡uta! entonces pa' que queremos maestros si el lo enseña a los niños, pero él es como... muchos ejidos, entiende su poquito, unas palabras puede hablar, pero no todo completo...

Para Natalia (Tz.CO.31), existe un olvido del chuj entre la gente de Tziscaco, lo cual significa un elemento de diferenciación con respecto a los habitantes de El Quetzal:

Es... yo creo que la diferencia es de que...como ellos lo entienden pues muy bien el chuj, lo entienden muy bien el idioma ellos.
[¿y ustedes?
... nosotros no, es la diferencia eso... por ejemplo: si yo me hablaran orita ahí ellos, pues me vienen hablar aquí no les entiendo yo, con sus maneras de... Nomás en el modo de

hablar pue' hay veces que... no se explican bien o... hablan pue' de ese idioma [chuj], por eso es de que... hay diferencia pue'... que no lo entendemos nosotros lo que hablan ellos...

Y al preguntarle a otra señora sobre sí le gustaría aprender o reaprender la lengua de sus ancestros, responde con un suspiro. Es Julia (Tz.CA.29) quien contesta con la evocación de una lejanía quizás ya inaprensible: "Me gusta, pero ya no va quedar ya..."

La identificación de la lengua autóctona con la realidad guatemalteca, se expresa cuando Hilaria (Jc.CO.21) prefiere ser guatemalteca pues: "Me siento guatemalteca y lo tengo que seguir siendo [...] mi idioma no lo podría hablar en México [...] mi idioma, por ejemplo, no me gustaría perderlo." He aquí una referencia concreta a las políticas del general Grajales --años cuarenta-- quien en Chiapas llegó a instrumentar torturas físicas a los indígenas que persistieran en el uso de lengua y vestido tradicionales. La pérdida de la lengua, según para la misma Hilaria (Jc.CO.21):

Es que el problema fueron de los padres de familia... porque no son los que enseñaron a sus hijos. Como dice mi papá: "al saber dónde fui a pepenar mi español" [...] [porque ellos hablan el idioma pero... ya por escuchar uno, tal vez mi... mi idioma está mal, voy a prender lo que dice el otro [...] [ese problema tenemos en la casa orita, que mi mamá y mi papá hablan el español, ya no hablan el idioma, y mis hermanos que están creciendo ya no hablan el idioma...

A la pregunta abierta del conocimiento de la lengua chuj, independientemente de que casi todos lo único que saben son los nombres de las lagunas en esa lengua, la contestación será negativa. Carlos (Tz.CA.14), reconoce que sus abuelitos hablaban chuj, pero que el no lo habla porque: "No sé, nunca me enseñaron.... son nombres de lagunas."

Hilda (Tz.CO.20), no habla chuj; tampoco Beatriz (Tz.CO.13); Esteban (Tz.PR.13) sólo conoce los nombres de cinco lagos. Wilda (Es.PR.51) dice que no conoce a ninguna persona que

hable chuj. (Ñaña.Tz.CA.36) también sólo sabe los nombres de las lagunas, igual que Augusto (Tz.CO.15), Flor (Tz.PR.14) y Esteban (Tz.PR.13).

Y para observar la escisión que poco a poco se abre entre los pobladores de Tziscoao y sus congéneres de la parte guatemalteca, está el testimonio de Fabiola (Bj.PR.15), quien al preguntársele sobre si se casaría con uno de Guatemala o de aquí de México, responde: "con uno de México, con uno de Guatemala no, pos es otro, es que los de Guatemala caso hablan como nosotros, caso hablan el español, es que allá es otro habla la que tienen, no entendemos..."

Para subsanar esa falta, se le pregunta a Fabiola (Bj.PR.15) ¿Cómo es posible que los jóvenes de El Quetzal se lleven a las muchachas de Tziscoao?, y contesta:

no sé en que será... será que se encuentran el cariño, el amor con un hombre, se van. Es que ellos, los de aquí, nosotros, no entendemos lo que hablan ellos así en otro... [idioma], como quien dice es otros sus habla de ellos, no es igual como el de nosotros...

Y al buscar otro argumento, se le insiste a Fabiola. ¿te gustaría aprender el chuj? Ella responde sorprendida:

¿yo?, ...me gustaría pue', pero no me va quedá... me gustaría pero no me va quedá [primero indecisa y luego sorprendida de su propio atrevimiento, concluye] ¿qué digo? o...nó, mejor no, de por sí no me va gustá, nó.

Durante las entrevistas, junto a las respuestas, se observa cierto interés por su lengua nativa, sobre todo si la plática se desarrolla insistiendo en conocer los nombres originales de las cosas, las plantas y los lugares ancestrales. Sin embargo, predomina el estigma social de la inferioridad lingüística del chuj al español. Otro tanto ocurre al atribuir a la condición de la nacionalidad guatemalteca el habla chuj en contrapunto a la nacionalidad mexicana con el

español. Esa dualidad valorativa se expresa igual para Walda (Tz.PR.60), quien al preguntársele sobre si le hubiera gustado nacer en Guatemala, responde inocentemente: "Ay no, no, también acaso voy a entender pue' el idioma, no lo entiendo su idioma, no lo entiendo... me gusta pue' pero ya no, ya no va quedar... ónde va quedar, ya está duro el seso ya..."

La identificación del "dialecto" con "otros", se expresa en Gustavo (Tz.CO.24), a quien al cuestionársele sobre si los de Tzisco son ladinos, indígenas, mestizos, establece que: "No sé cómo será la gente... bueno, que acá hay muchos que hablan así en otra, en otro dialecto..." El se considera mestizo, no habla chuj --aunque sus abuelitos sí-- y los de El Quetzal (que si hablan chuj) son más indígenas.

El recuerdo de que antes sí se hablaba chuj, queda claro en Lucrecia (Tz.PR.26):

Sí, hablaban, también ora hay quien hablan todavía, hay familias que hablan, nada más que ya no lo practican pero sí lo saben... sí... o sea que entre ellos entre la casa lo hablan, si, ya así en... una gente así lo va visitar ya no hablan de eso porque saben que no lo sabemos... mi suegro y mi suegra saben hablar de eso... si hablan de eso.

...

O sea, un poco lo entiendo, pero hablar no puedo... de entender sí lo entiendo pero no lo puedo hablar, o sea que me quedó un poco cuando vivía yo con ellos, hablaban y ya le entendía a las palabras, qué quiere decir cuando hablan una palabra.

La asociación con el pasado y las prácticas rituales se ve en Mario (Tz.CO.43), quién sí habla un poco chuj: "Sí... de idioma pue' sí". En ese orden de ideas, cuando se le pregunta si se puede hacer oración en chuj y quemar candela, contesta: "Sí... o saber... hombre... la idioma de... sí pue' ...sí". Aun no termina la frase Mario cuando un vecino interrumpe intercediendo entre el entrevistador y el entrevistado:

Se puede ¿verdá? Porque las viejitas, la viejita Catarina habla en... reza en la Cruz ¿o en dialecto, verdá? Sí reza [se responde a sí mismo] , reza la viejita, se llama Catarina, vive todavía la viejita, abusada la viejita, pero este señor [señalando a Mario] también puede.

Ursula (Tz.CA.51) no habla chuj, sin embargo: "Sí hay algunas personas pero... tal vez hablan pero no... pero no muchos (como ocho viejitos)"

Casos como los de Calixto (Ix.CA.15) y Ñato (Es.CA.52) --ambos nacidos fuera de Tziscaco-- son más bien raros. Así Calixto (Ix.CA.15), quien habla bien el konjabal, es inquirido sobre si sus demás compañeros en el campamento hablan también la misma lengua: "Sí todos, algunos que hablan mam, pero ya cuando hicieron una reunión, o sea una junta, ya como español lo hablan." El español se convierte, por ende, en la "lengua franca", la que se utiliza para que todos se entiendan entre sí.

Al preguntársele a Nieves (Qt.CO.75) sobre su dominio lingüístico, afirma: "yo, yo lo sé hablar con sus castilla, y yo lo sé [el chuj]"

Julia (Tz.CA.29) nos dice que:

Sí pues... o sea que los más viejitos pue', ellos sí saben pue' la... las idioma. Por ejemplo un viejito que vive por acá, es este don Pascacio, tiene por..ay unos sus... 80 años, creo yo...

Pero, para la misma interlocutora, está clara la distinción entre los mexicanos hablantes del español y los guatemaltecos hablantes de lengua indígena. Como si la nacionalidad decidiera la lengua, al preguntar quiénes saben chuj, responde:

Pues, este... hablan pue', o sea los que viven pue' de aquí de éste lado sí [indicando hacia Guatemala[... nosotros no, no lo aprendimos... no lo entendemos... nada, o sea que nosotros caso... no nos juntamos con la gente de aquí de Guatemala pue'... nosotros

hablamos puro español, no sabemos ninguna lengua, no aprendimos... [pero qué tal ¿aprender ahora?][pue' cómo no, pero es un poco difícil ya.

Keno (Gd.PR.16), reconoce la existencia de varias lenguas en Guatemala, distinguiendo claramente su origen étnico:

... allí hay muchos... como en Guatemala hay casi ocho millones de habitantes, pero la mayoría de habitantes son indígenas, y los demás son casi españoles o ladinos. Entonces hay muchos idiomas; yo no sé cuantos habrá pero sí hay muchos, hay está el mame, el cackchikel, el chuj, el kanjobal... ora, el más reconocido es el idioma español.

2.1.2. Autopercepción y acción social chuj.

Es muy común escuchar, tanto a investigadores como profesores y turistas que han vivido o recorren zonas indígenas, que al arribar a las comunidades se resiente el rechazo (abierto o simulado) de sus habitantes. Hay algunos investigadores clásicos, sobre todo antropólogos (Malinowsky), que aportaron importante información acerca de cómo ir acercándose a las comunidades indígenas.¹⁶⁸

Desde luego, cada cultura tiene su propia autopercepción y, en consecuencia, su acción social. En la zona mixe de Oaxaca, por ejemplo, es muy difícil no sólo llegar sino proveerse de alimentos si antes no se tiene algún contacto mínimo. En cambio, en la región chuj y kanjobal de la frontera sur de México, las actuaciones de los nativos con los extraños son de respeto, pero sin

¹⁶⁸ Al recordar su formación antropológica, Andrés Fábregas Puig evoca la importancia de la Escuela que se basa en la integración de la reflexión profunda y su relación con el trabajo de campo: "[...] el interés de la historia cultural, el apego al trabajo de campo y a las ancianas técnicas del diario, las fichas de trabajo, y el escarbar en archivos y bibliotecas..." (1992:54).

llegar al servilismo. Ignacio (Tz.CA.30) responde a la pregunta de cuáles son las dificultades de la zona para allegarse de alimentos, tratándose de extraños, de la siguiente manera:

Pues la verdad, don Jorge, que...que muchas personas dicen que es muy difícil, pero en mi caso mio, yo... allí me reciben como si fueran mis hermanos: ¡son muy buenas gentes!

...

[¿Y... en El Pacayal? pregunto queriendo establecer distinciones, sin encontrar respuesta. Ignacio continúa]

Va otra persona allí, le venden lo que usted quiera. En Agua Tinta le venden tortillas, plátanos, cañas; le llevan a comer piñas donde están sus terreno, donde están sus sembrados pues...

...

[Y qué diferencias en sus comportamientos vería usted?]

Pues en cuestión de amistad, esas gentes pues... son, son más desconfiadas que aquí. pongamos: si usted va usted, pues ellos no saben pues qué misión tiene usted, no sé qué planes tiene usted en ese caso. Entonces, ellos, como que no depositan mucho la confianza. Ellos como que hablan, pero... no es que se tienen toda la sinceridad, o la confianza de platicar de ésto y ésto...

Llegar a una comunidad, no siempre es sencillo, sobre todo cuando la región de interés está en el seno de serios conflictos políticos y militares. Por eso mismo, uno esperaría cierto grado de rechazo, suspicacia, recelo o precaución de parte de los lugareños, pero no sucede así. Ñato (Es.CA.52), quien estuvo viviendo en la comunidad por dos años durante la construcción de la CILA, también se admira de esa cordialidad propia de Tzsicao:

Y es que estábamos haciendo una palapa [cabaña de palma], creo que la estaba haciendo don Ñaño; y los señores [Ingenieros de la obra] no podían ni comer porque ay'tan metidos todos los niños, y ellos lo que querían era comer libremente, y allí estaban los niñitos llenos de flores...y allí estaban tan amontonados que ni modo que dijeran ¡háganse a un lado!... no podían pues... unos comieron encima de la camioneta... pero así... [entre la curiosa e inquisidora mirada infantil, como reclamando la descortesía al convivio]

Otro tanto ocurre durante la primavera, cuando los niños “trabajan” cortando flores para obsequiarlas a los fuereños, turistas y vecindados de las comunidades cercanas que llegan a las fiestas de la Santa Cruz (el tres de mayo) o a la de San isidro Labrador (el 15 de mayo). En esos días, hay calor suficiente como para no resistir darse un chapuzón en la laguna. Por ello, no es extraño que de ese conjunto azul-verdoso salgan escurriendo agua los niños con su generosa carga floral, de la cual, sin recelo ni timidez, van desprendiendo pequeños ramilletes o flores sueltas para entregar a los visitantes a cambio de unas monedas. Sin embargo, la comunidad vióse ofendida en su dignidad con esa práctica, la cual fue duramente sancionada en asamblea comunitaria. En palabras de Ñato (Es.CA.52):

Hasta lo evitaron pue', de que cada que llegara un turista no se fueran a meter los niños.... Y es que agarraron la idea, los niños, de ir a cortar una floresita... y se lo van a dar [al turista] para que les den unos... 500 pesos [viejos[... pero supongo yo que... para un turista ¿qué es 500 pesos, pues? Pero no, no les gustó pues [a las autoridades y la asamblea].

[...]

esa es la idea que no les gustó: ¿cómo va ser que se estén metiendo ahí en la gente?... evitaron que llegaran los niños, y al que lo cayeran... ¡A LA CÁRCEL!... hicieron una asamblea y hablaban de eso...

Al margen de esas anécdotas, que expresan códigos de comportamiento dentro de la comunidad y valores en vías de su revitalización, en Tzisco no tuvimos gran dificultad para instalarnos, ni para reestablecer las relaciones que hacía cuatro años habíamos dejado suspendidas, después de concluido un periodo regular de trabajo de campo.

Por lo demás, consideramos que el particular comportamiento de la gente, en el sentido de ser muy abiertos a las relaciones con gente de fuera, se debe a las condiciones de área turística y el ser punto de acceso para las demás comunidades internas a la selva.

También, los lugareños consideran una situación "normal" la llegada de los "fuereños" tanto como las amistades que puedan establecerse con los extranjeros. Es común escuchar que algún tziscaero tenga amistad con profesionistas del Distrito Federal o se considere amigo de algún europeo. Esto es comentado por Dina (Tz.Ca.15):

todos lados, casi vienen pue'... los del Quetzal vienen pue' aquí [en la fiesta del 15 de mayo]

...

tal vez vinieron como ¡diez muchachas y como quince muchachos! ...[pero al pedirle que señale sus preferencias sobre quiénes bailan mejor, indica:[bailan mejor los de aquí...] [y... acerca de las relaciones familiares ¿ de dónde son las amistades de tu papá?] ...¡haá! tiene muchos... un muchacho que se llama William, de Comitán, y tiene más amigos en otra parte...mi mamá casi [sólo] aquí tiene sus amistades...

Además de esa disposición a relacionarse con extraños, los valores que predominan en la cultura chuj respecto a su concepción de "el otro" no se da en términos defensivos u ofensivos. La actitud primaria, consiste en la observación y la plática, durante la cual se van estableciendo ciertos compromisos (laborales, con los refugiados que contratan para trabajar en sus parcelas --a los que llaman "mi compañía"--, o amistosos con los otros fuereños).

Después de pasada la prueba del primer acercamiento, los chujes tratan y llevan a los amigos al seno de la unidad doméstica, es decir, lo común y cotidiano es invitar al extraño a su casa, junto al fogón, a tomar café y comer frijoles y tortillas. En esa relación, se percibe un trato respetuoso y familiar entre iguales: ni la arrogancia de otras etnias (como pudiera ser la mestiza y la tzotzil), ni la timidez de el "pobre" campesino indígena.

Para Kino (Tz.PR.26), la gente de Tzisco es amable y receptiva al extraño, mientras que en otras comunidades no: "...los turistas quizás no lleguen allá, si una gente no visitara se ve

como que los niños extrañaran... es porque los niños tienen ese ambiente de conocer a los demás."

Vicente (Tz.PR.56) demuestra palpablemente esa hospitalidad:

...aquí mucha gente viene que tarda, gente de otros lugares,... como es lugar turístico, aquí se aprecia bien la gente, como nosotros [...] la gente confía también, en otros ejidos sí, al contrario que le salgan hablar, [se] mete entre el monte. Antes, aquí desconocía la gente, cuando pasa un avión se mete entre el monte, porque ya es la guerra viene, y no hay nada todavía....era muy extraña aquí nuestra costumbre.

Teodoro (Tz.CA.52), coloquialmente, lo afirma; al referirse a otra comunidad parecida a Tziscaco:

Allá está usted dormido mal [o] bien bien, pero tienen usted casa, tiene usted comida, tiene usted todo. Si le gusta el trago, también su trago lo van mandar comprar, ¡esa gente chingona! y aquí la gente también, es muy poca la gente que... pongamos le cierran la puerta a una persona.

Inquirido sobre el por qué la gente de Tziscaco sí abre su puertas al extraño, Pablo (Tz.PR.49) responde diáfano:

Porque... las personas se sienten así, como uno de sí mismo, sabiendo que somos de carne y sangre iguales... y ... así de que, también de que memorizamos iguales, de que no hay ni uno más ni uno menos, sino que somos iguales, de esa misma paciencia también estamos así con todos, y así es mi modo también con todos, ya sea de mi familia, sea de otro lugar sea de otro señor... de... que no lo conozco, pero de ser muy participante en todas las cosas.

Esa forma de ver y pensar el mundo está teñida por la filiación religiosa tanto de Teodoro como de Pablo. Sin embargo, subyace un elemento común referido a valores compartidos, el cual permea el sentir generalizado de los habitantes de la comunidad, sean de la región que sean. Esas

características valorativas están muy relacionadas con los mitos de origen, con la condición histórica y social de la fundación de Tzisco y con la forma de “ser” y “actuar” de la gente chuj.

Incluso la inversión económica en la comunidad es vista con buenos ojos. Al preguntársele a Carlos (Tz.CA.14) cómo vería si vinieran otras personas que quisieran construir hoteles, restaurantes, nos dice: "Si es por el bien de la gente sí, si va haber trabajo para poder trabajar... sí porque como está ahora pues no hay trabajo, no hay nada."

Olivia (Tg.CA.38) vincula esa apertura al hecho de que la gente de Tzisco sale a trabajar afuera de la comunidad:

aquí sale la gente a trabajar, se va a México, se va a la línea [en alusión al mantenimiento que se hace a la línea divisoria de México y Guatemala, y que consiste en una fuente de empleo temporal para algunos tziscoeros], se va a Cancún, se va a Campeche, yo creo que de eso lo hace cambiar, de ir a mirar otras vidas, cómo viven por otro lado... eso es lo que cambia aquí a la gente... porque en otras colonias son muy retiradas del centro y viven como es su forma de vivir de ellos, no cambian nunca...

Esa actitud de amabilidad hacia los extraños, ha existido previamente a la cada vez mayor (y más frecuente) relación de los tziscoeros con el “mundo exterior”. La sensibilidad que muestran es también una demanda que se convierte en práctica cotidiana para cualquier fuereño. Posiblemente esas actitudes se deban tanto a las características culturales de los chujes, como personas sencillas y nada agresivas, así como por su ubicación geopolítica de "casi guatemaltecos", de inseguridad identitaria nacional ligada estrechamente a su condición de indígenas--naturalizados mexicanos.

Pese a la cercanía de los conflictos armados, y al cada vez más frecuente movimiento migratorio (local e internacional) en busca de empleo, estando en Tziscaco se respira cierta tranquilidad. El entorno ecológico-social combina --ya sean extranjeros o nacionales en plan turístico, ya sean viajeros de paso con destino a la selva o comerciantes guatemaltecos ambulantes (chapines)--, la reciprocidad de las actitudes de los nativos con la atención que dispensan los visitantes.

Como indicamos más arriba, resulta muy curioso que, durante los sábados y domingos (y principalmente en días festivos), al entrar a la comunidad cualquier persona extraña sea recibida por una comitiva infantil cargada de flores silvestres. Naturalmente, la reiterada costumbre de tal ofrecimiento en combinación con la lógica de respuesta monetaria del visitante ha contribuido a que la práctica de la flor-moneda se haya incrementado. La subsecuente desviación (de la racionalidad floral a la dineraria) incomoda tanto la sensibilidad de algunos lugareños como a ciertos visitantes más metalizados que sociables.

Sin embargo, no todo es idílico en las relaciones sociales al interior de la comunidad. En ocasiones, los problemas inter-familiares y religiosos se atribuyen a cierta identificación nacional, señalando (por ejemplo) que los Testigos de Jehová vienen de Guatemala; otras veces, el señalamiento a los fuereños es para acusarlos de robo o para estigmatizarlos como “más tontitos”, puesto que los del otro lado hablan “más zafadito”.

Existen problemas que van desde los conflictos surgidos por el abuso en el consumo del alcohol (cuando se “engazan” los hombres y pegan a sus mujeres), las discusiones religiosas internas, pasando por los rumores y chismes que atentan contra las formas individuales de la

convivencia familiar, hasta los escándalos debido a los abusos de autoridad (por nepotismo en el reparto de las mejores parcelas) o el robo de ganado (ya sean cerdos, caballos y hasta vacas). Todo ello es recubierto con preconcepciones que califican de “zonsitos”, “zafaditos” pero “abusivos” a los refugiados. También hay otros problemas en la comunidad, mas novedosos: aquellos que se relacionan con las frecuentes salidas de los jóvenes (hombres y mujeres) al peonaje urbano. Este último fenómeno sólo se refleja en las negativas constantes de la comunidad con respecto a los nuevos cortes de pelo (punk) y los aretes (de los primeros chavos banda en Tzisco); también surgen fuertes críticas a las “modas de ciudad” que traen nuevos colores, formas y olores la vestimenta de las muchachas que ya estuvieron trabajando en la Ciudad de México.

En cuanto a los incidentes religiosos, Teodoro (Tz.CA.52) relata la visita de un protestante poblano que, invitado por algunas familias de Testigos de Jehová, pretendía hacer proselitismo en Tzisco:

[Una tarde] cuando llegué aquí en mi casa... pues en mi casa están predicando... pues es muy bonito predicar,, yo también sé de las cosas de Dios --le dije--; pero también el cristianismo empieza por medio de tu familia, en tu hogar; ahí va empezar el cristianismo... a lo mejor entre tu casa vive mal tu familia... tu mujer que ande bien vestida, que ande con sus zapatos, que no esté predicando descalzo --le dije--; ahí está andando tu mujer allá en la carretera descalzo. Entonces ¿qué cosa eres tu?, no eres juez tu para juzgar la vida de otros. ¡Corrígate tu primero para que me puedas corregir a mi! --le dije--, pues andas chueco tu, ahora quieres que yo ande bien y tu estás mal... mal. No eres mi padre tu para que me vengas corregir. Es como todo: voy a burlar tu mujer --le dije-- es como vas a burlar mi mujer; cadi quien con lo de él. Yo soy Católico, que yo me muera con mi religión, tu eres Testigo, vete con tu religión; no te estoy llamando ni te estoy invitando pasar [para que] vengas aquí chotear mi religión --le dije-- ; y quiero que te vayas porque ligero se me sube yo...

En lo que se refiere al abuso de lo ajeno, Vicente (Tz.PR.56) no considera que existan hasta el momento problemas graves en la comunidad, a no ser por las “malas mañas” que traen los jóvenes que salen a trabajar a la Ciudad:

Aquí la gente no tiene el valor de ser abusivo, sólo es cuando estamos así tomadito, lo ven una cosita, lo levantan, pero ya es de otro travieso que también hay que mirá el lado, es lo que puede suceder. Pero otro ya en juicio pasa ahí con su machetito y llega a trabajar, ni lo hace caso, nomás queda mirando y avisa: “fulano ta’ botado”, o si es un bolo [borracho]: “ta’ tomando”, porque... se va acordar, va ir su casa; nada más, no es que lo van bolsear, quitar dinero, no. Como contamos ese día, también, ya está practicando un poco nuestra gente [el robo]; como traen ideas de la Ciudad, algunos que nomás prienden también abuso... sí, tonces ya hay desconfianza. Nomás salió nuestra gente afuera, ya hay un poco desconfianza. Muchas gentes vienen con buena idea, vienen recordando su mismo lugar que es bonito, que en la Ciudad es peligroso, otros ya vienen con ese trato, y se pendejéa... le quitan sus cosita... como ese que perdió su grabadora...

También Ñaño (Tz.CA.36), plantea los problemas que trae consigo la gente que ha tenido la necesidad de salir a trabajar a la Ciudad de México:

...acaban de ir otro unos cuantos. Se fueron este sábado que pasó, se fueron otra partida ya... como cinco que se fueron hace poco, una semana se fue don Fide puc’, se fue con otros dos más y... tiene como... el sábado fueron tres: Olegario, Matías, Paes... así la gente. De ahí, muchas personas van y traen algo, porque esas gentes tienen familias; y hay muchas gentes también --jóvenes que se van-- y mandan paguita sus papacito... también ta’ bueno eso. Hay unos se van... nomás hacé perjuicio, aprendé pendejada... aprendé cosas, y aquí lo vienen regá nomás y se van otra vez. Otro día en la fiesta... en mayo, vasté mirá la gente, va vení... peee’ ¡elegante...!, peligrando que traigan corbata ya, y este... ¡bien chingón!, pulsera... este... ¡puta suerte este muchacho! Nomás unos días vasté mirá están bailando ahí... y van ir otra vez, porque están acostumbrados ellos a comer bien y gastar dinero, y no se preocupan de lo que va ser después, y nosotros... yo en mi caso no muy salgo cambiá. Salgo.... corriendo vengo, porque yo me preocupo mis hijos, mis hijos da lástima pues de que estén sin dinero. El dinero no se consigue tanto, pero siquiera la comidita... me preocupo por mi trabajo, mi terrenito... Hay quien... se van, no tienen nada, nada, no tienen nada... los pobres viejos quedan ahí haciendo sacrificio pa’ comer con los hijos, ya ellos tan comiendo bien... [allá en México].

2.1.3. Prácticas religiosas.

Entramos a un apartado de gran trascendencia por el intenso papel que las prácticas religiosas tienen en comunidades del tipo de Tziscaco y aledaños. La religión, con distintos matices, permea la actividad cotidiana de los pobladores, y significa la unidad de diversos elementos configurativos que producen el proceso cultural. Pero la religión entre los chujes, en su acepción más amplia, comunica y establece fuerte asociación entre conocimiento de la naturaleza y sentimientos humanos basados en juicios (culturales) fundamentales.

Desde la perspectiva del observador externo, las prácticas de la religiosidad popular entre los chujes de Tziscaco concentran y sintetizan todos los saberes y experiencias del hombre con la naturaleza. La acción del sujeto chuj, entonces, se percibe como un proceso comunicativo entre él y su entorno, del cual sólo constituye una parte y, por ello mismo, su importancia radica en conservar ese equilibrio o contribuir a recuperarlo. A diferencia de la concepción religiosa occidental, entre los chujes "cosmogónicos" la religión es lenguaje: comunicación entre los "las palabras y las cosas" de los miembros de la colectividad, y no una parte de la convivencia social.

Las antiguas ceremonias van cediendo su lugar a un intrincado ramaje de distintas confesiones, las cuales, tal y como lo expresa acertadamente uno de los entrevistados, permiten que la comunidad guarde un equilibrio comunicante que evita cegueras ideológicas o rencillas enconadas entre los fieles de las distintas filiaciones protestantes, de la religión católica y del mundo cosmogónico.

Cuando pensamos en el área maya que ocupan las comunidades de nuestro interés, advertimos un proceso social novedoso asociado con las prácticas religiosas cosmogónicas. Aparece ante nuestras observaciones un proceso de aceptación "formal" de distintas confesiones religiosas, junto a innovaciones modernas como la producción de café y ganado, o las frecuentes migraciones hacia las ciudades. Sin embargo, no son éstas las variables que puedan contribuir a un proceso de desintegración social de la cultura comunitaria. Pensamos en que no existen fuerzas sociales que lleven a la desintegración de Tzisco; por el contrario, suponemos que éste es un momento de reestructuración identitaria en el que se consolida una nueva identidad que no rompe sino fortalece el sustrato cultural que le ha sostenido por milenios.

Por ello, las religiones "formales" (nuevos catolicismos o protestantismos) no afectan las raíces de las actividades cosmogónicas. Éstas son las prácticas religiosas milenarias que, en un momento coyuntural, comparten actitudes de algunos chujes, pero no son olvidadas (cambiar de religión no es problema, puede hacerse varias veces, pero persistirá el respeto a la candela, el copal y el rezo chuj). Hasta el propio entrevistador es cuestionado, cuando Manuel (QT.CO.85) señala:

Bueno, don Jorge, qué... qué razón nos deja usted... qué mejor, cuál modo más mejor... [¿de la religión?...]...sí. Nosotros sí, seguimos, porque es casi el dicho del padre que dejó [ríe]... de por sí, pero... haá... caso vasté entender don jorgito, ese es puro... es otro... oración ese. Ta bueno, haá, cómo no, haá, pues en todo modo... ¿será ese mi religión?...

La persistencia de los viejos ceremoniales de antes de la conquista, es aún rastreable en el área de estudio. Después de aseverar que se hace oración en chuj con quema de candela, Mario (Tz.CO.43) nos dice que sus papás "sí [quemaban candela y copal] ese tiempo sí... dicen... que

rezan pue' ansina nosotros criamos pue' fácil... encienden su candela por eso criamos --dicen pue'-- tienen costrumbre pue' tienen pue'."

El interés por la candela y el copal está presente, aunque se disimule en ciertos momentos. Al preguntarle a Manuel ¿ya no quema usted su candela y su copal? responde: "Ya no". Recorro entonces a la fuerza del cariño paterno y le digo: "pero don Sebastián si quemaba, yo le regalé su candelita". Esa alusión casi obliga a Manuel a decir: "Ah sí, ha bueno" En eso se percibe la inminencia del tema, y la esposa de Manuel irrumpe en la conversación directamente:

Seguimos nosotros con nuestra misma ley, porque es la ley de mi suegro que quedó con nosotros, y él dijo que de por sí no lo vamos a perdé... Más dice él, que como religiones, que hay religiones [pero] 'no vas entrar con las religiones hija' --dice-- 'porque las religiones engañan' --dice--, 'y vos --dijo-- llevalo lo mismo que yo dejé --dice-- agarrá un par de candela y andate en medio de tu trabajo, para que no hayga animal, no hayga cosas que te va...' porque dice que si nosotros no echamos nuestro candela... 'yo lo tengo acostumbrado de por sí mi tierra desde antes --dice-- que cuando yo vo trabajar, primero mis velitas --dice-- entonce... aunque llega el animal no lo toca, ni el viento --dice-- porque tengo mi presente' ...dice mi suegro. Y es esa misma ley que nosotros lo tenemos orita, porque mero como dice, el lo dejó dicho que lo vamos seguí y no lo podemos cambiá. Religiones hay, varias religiones, pero fijese usted que... una religión orita, cuando tenemos un enfermo, pues no lo vamo ir traer ese libro que lo va leyé nuestro enfermo [la Biblia], porque en medio de la lucha lo ganamos que componga nuestro enfermito pues..., es ese lo mismo nosotros porque es el dicho de mi suegro, sí, no lo perdemos... hasta cuando buenamente vamos acabá nosotros hay que van a ve nuestro hijos... Y ora... como ellos que ya buscaron religión, hay van a ver ellos como lo van hacer cuando... nosotros vamo morí... mientras, que nosotros, no lo vamos perdé.

Al preguntársele a Gustavo (Tz.CO.24) si sus familiares queman candela, nos responde:

"Vez en cuando... hacen sus promesa de salud... piden cualquier... de una enfernedad... que no haiga envidias... es lo que piden a sus santos y todo".

Ratifica lo anterior Vicente (Tz.PR.56): "Pues no tiene origen [la quema de candela y copal[... en la Biblia, en la palabra de Dios no tiene origen, son creencias, que parece que el hombre al hacer eso lo escucha Dios... la candela, el copal, quemar incienso...]"

Natalia (Tz.CO.31) nos dice que había gente que "manejaba" la candela y el copal. Más explícito resulta Arturo (Gd.CO.16). Para él, la costumbre de quema:

Pues... ese nada, será bien será mal, porque ese es de antes... no sé de esa... [interviene Keno (Cd.PR.18)] "¿me permite la palabra?" [...y continúa] como está diciendo él que piensa que sí muy nuestros antepasados, como según los mayas, tenían sus costrumbres, tenían varios dioses verdá... la gente que prende sus candelita... --porque ahora existen, ¡actual!-- usan su candelita según la costumbre..., pues en su caso por tal razón de que sus padres así los enseñaron. Como ellos tienen es fé, esa seguridad, que al encender eso Dios los oye... ¿verdá?, según ellos ¿verdá? así es sus costumbre de adorar a Dios. Y tampoco así no le puede uno decir "míre usted, no haga eso" ¿verdá?...

Por su parte, Nieves (Qt.CO.75) concede "quemar" aunque sea pura candela:

Copal no... candela sí... yo lo se a orar, a rezar con mi luz... Yo oro con mi candela, pido mi gracia, pido un gracias sobre mí, con mis familias, con mis hijos, no hay un envidia [envidia], no hay gente malos, mi miran como contra [enemigo] aquí ta mi presente, mi luz, mi presente., con Dios, con Santo, con creador está mi Dios.

Pero la práctica es denostada por otras gentes. Para Fabiola (Bj.PR.15):

Sí, la luz ofende a Dios [hay que creer] solamente a Dios... como entendemos claramente las cosas de Dios pue', si una vez más ya hemos conocido a Dios, dejar las cosas del mundo... ellos [los "mundanos" cosmogónicos o católicos] tomaban su trago, bailaban, jugaban pelota...

Al cuestionársele a Pedro (Bj.PR.38) si la gente de Tzisco ha cambiado o se conservan las tradiciones de quema de copal y candela de las fiestas de antes, rotundamente afirma:

Este... todo eso lo hacían, pero ¡ya han cambiado! sí, orita sí, ya se ve que han cambiado, pues orita, yo en vista pues, así que lo veo yo [como pentecostés], pues solamente los que pueden cambiar son los que reciben la palabra de Dios, otro, mientras que no han recibido la palabra de Dios no pueden cambiar, pueden poner su candelita, su copalito, como dice usted, sus florecitas en sus puertas, donde quiera se ve pue', lo ponen... vasté ver que eso no está bien [desde su perspectiva religiosa]. Analizándolo bien no está bien, en realidad vamos hablar la palabra de Dios. Que eso, mire usted, la candela, el copal y todo eso... es... una idea de la humanidad, hecho por los hombres.

El cambio a que se refiere Pedro está relacionado con las actividades económicas, es decir, con las prácticas agropecuarias más redituables, a la vez que se disciplina a los miembros de la familia para evitar la vida más disipada y las fiestas. Sin embargo, es importante señalar que aun cuando los hogares pentecosteces --tanto como los evangélicos-- se sustraen de las acciones directas de la algarabía de las fiestas patronales, todos los feligreses (Católicos, Protestantes o Cosmogónicos) disfrutan del ambiente relajado en la comunidad y hasta participan (limpios y peinados) aunque sea pasivamente, observando los encuentros deportivos o viendo a las parejas deslizarse en la improvisada pista de baile.

Lo que sí debemos reconocer, más que una transformación radical de la vida material o espiritual de esas familias conversas, es que a partir de identificar a la “vida mundana” con la pobreza, van organizando más racionalmente su economía y sus recursos naturales con vistas al progreso, así como otros (los católicos) incursionan en otros ámbitos, como el comercio o las Sociedades Agropecuarias de Producción. En suma, no se han presentado rupturas comunitarias por las diversas formas de realización del trabajo más lucrativo, aunque algunas de esas prácticas

se atribuyan a un cambio de religión. Nuevamente Pedro hace referencia a ello, cuando le solicitamos nos relate el proceso de su conversión religiosa en relación con el progreso de su familia:

Mire usted, yo... no tiene mucho tiempo todavía, todavía empecé... tiene orita seis años, seis años, de mi vida, era muy triste, muy desolada deveras. Pero el que me vino a organizar, el que me vino a... conformarme, es la palabra de Dios... Y ahora ya hice mi casita durante toda esa temporada, ahí está mi trabajito [materializado en la casa], sí, seguro, sí, y mi milpita. Yo hago dos hectáreas cada año, y aparte potrero tengo yo... mis cabezas de animalito [...] yo siembro zacate en lugar de café... tengo diez hectáreas de puro potrero, entran veinte reces correctamente. Orita todavía estoy empezando, mire usted orita tengo seis cabecitas [de ganado, entre N\$ 600.00 y N\$ 800.00 cada una cuando son adultas]. Sí, se está ahorrando; y como no tengo vicios, si vendo uno ya me sirve para mi ropita, para alguna otra cosita que se necesite y no lo estoy malgastando...

Aunadas a la quema del copal, durante las ceremonias funerarias se recurre a los rezos en chuj, los cuales son lamentos contruidos en el acto y no siguen letanías estructuradas (como las oraciones católicas o los cánticos protestantes). Beatriz (Tz.CO.13) nos ilustra:

[cuando una persona muere]... pues velan de noche... y la hora que murió, al otro día siguiente --las 24 horas-- llegan enterrá, y a los ocho días se hace la novena [y se levanta la cruz], y... al mes otra vez... entonces se vela otra vez... el velorio... y a los tres años...aquí [...] ya se dejan solo... pero los visitan [...]

La presencia de las distintas denominaciones religiosas (principalmente de los Testigos de Jehová), ha traído consigo un fuerte antagonismo entre los fieles Católicos y Cosmogónicos en cuanto a la celebración de las fiestas populares. Para los seguidores del catolicismo (tradicional y de la Teología de la Liberación), éstas siguen siendo motivo de alborozo y énfasis especial que demarca el transcurrir de los días. Oralia (Tz.CA.33) lo describe perfectamente:

Si... y bueno... que nosotros estamos... en medio de las sectas pue, porque hay sectas que dicen que no, que no, que es malo las fiestas -dicen...

...

porque un catequista [de la Teología de la Liberación, como lo es su hermano] sí le gusta, le parece que haiga fiesta pue', porque los jóvenes pue' ¿no? Sí. No puede morir pue', lo que es gusto es gusto pue' y cadí quien sabe, y... el otro grupo allá --que se quede en su casa si no le gusta-- ¿No? Para que no lo van oír la bulla de la marimba aquí, como es pura marimba pue', pa que no lo van a oír fueron hacer su reunión hasta allá en ese lago... [y]... Como mi hermano le gusta pue' las fiestas, le gusta el baile, como que él apoya el baile, antonces yo también no me pueden ver [los protestantes].

La restricción para asistir a fiestas populares es tajante entre los practicantes de las distintas confesiones protestantes o grupos de estudios bíblicos. Algunos (como los Testigos de Jehová), son bastante radicales para rechazar cualquier autoridad "terrenal" y sus respectivos acuerdos de cooperación para las fiestas populares, mucho menos que acepten participar en la organización y festejo de fiestas "mundanas". Otros (como los Evangélicos y los Adventistas), reprueban tanto los principios como los resultados en la realización de las fiestas y los bailes, aunque reconocen que la gente y la comunidad se ve muy alegre en esas fechas que también ellos disfrutan aunque sea de lejos.

Lo que aparece como criterio común de desacuerdo, tanto de los grupo de estudios bíblicos como de las organizaciones protestantes, es el consumo de aguardiente y la posibilidad real de cometer excesos.

Los pentecosteces, como Quena (Tz.PR.39) nos señala que no fue a la fiesta de mayo:

No, no participé, porque la Biblia nos dice que ya no, porque Dios quiere una cosa limpia, no quiere que hagamos la cosa de este mundo, porque si no lo guardamos lo que dice la palabra de Dios, entonce no ganamos nada de salvación... porque él nos evita... por eso es lo que hacemos nosotros... pues... ¡no!, de burlar no, porque somos igual de

personas, pues solamente uno se va esforzar que lo dejemos pues las cosas que no convienen, que no pertenece a nosotros.

...

La gente hacen fiesta, nosotros no, ya no se desea, porque ya cambiamos pue' ya. La gente ta' mirando fiesta, nosotros tamos por ahí, haciendo nuestra necesidá que necesitamos. Tanto... como yo ya no vive mi esposo, pues tengo que salir esos días... a veces que hay tanta... [necesidad], a veces no, porque cada quien sabe su necesidad de su hogar...

Los problemas inter-religiosos pasan necesariamente por las presiones del financiamiento de las fiestas de los Santos o Vírgenes, además de las diferentes concepciones que legitiman la compulsión extraeconómica a la cual los precarios ingresos de los lugareños funcionan como elementos detonadores que impulsan las conversiones. De confesión evangélica, Vicente (Tz.PR.56) enfila sus argumentos a la crítica de esas prácticas:

...casi casi que aquí la Iglesia Católica es la que lo tenía todo... casi la comunidad son católicos, entonce... este... en los católicos había exigencia, no era su voluntad, era exigencia, como el católico celebra fiesta... entonces pa' hacer una fiesta necesita hacer cooperación, mucha gente no le gusta la fiesta, no le gusta beber por la fuerza [...] quiere decir que le obligan comprar trago para repartir comunalmente en una asamblea. En cambio de autoridá hay que tomar trago porque tan celebrando la Virgen de la Candelaria, hay que tomar bastante trago y cooperar a la fuerza, si no lo echan a la cárcel...

En las comunidades indígenas, es consustancial la práctica religiosa a las actividades diarias de la vida familiar. No es dable pensar, por ejemplo en Tziscoao, que existan actividades agrícolas desligadas de las prácticas cosmogónicas de la quema de candela y copal. Tampoco podría concebirse la fiesta de Candelaria separada del consabido baile, las huídas de los novios y la noche de parranda para todos y todas las parejas tziscaeras.

Por ello mismo, cuando las prácticas religiosas protestantes entran en contradicciones con los valores vitales que sostienen la vida comunitaria estallan en conflictos (aunque luego se resuelven). Sin embargo, mientras no se afecte el entramado cultural de la vida comunitaria de los chujes, como suele suceder con las diversas denominaciones religiosas (que combinan filiación religiosa formal con algunas tradiciones cosmogónicas), las relaciones entre unas y otras pueden ser de mutuo respeto.

Sólo uno de los grupos protestantes, los Testigos de Jehová, han enfrentado abiertamente a las tradiciones comunitarias, pero aun así, han tenido que ceder terreno ante la presión de algunos de sus líderes. Teodoro (Tz.CA.52) lo refiere así:

...esa religión no sirve [les dijo a los Testigos de Jehová] ...dividen ustedes a la gente en lugar de atraer, su religión no está bien. Haa nó --dice-- [un Testigo], sí --le dije-- porque se hacen a un lado, por una sencilla cooperación [ejemplificando], si ustedes fueran propietarios, si ustedes vivieran en sus fincas nadie les va ir cobrar. Y sí, a través de eso, ustedes tienen una cooperación con el gobierno por la tenencia de sus tierras [estaría bien], pero están viviendo en una comunidad y no quieren cooperar...¿qué cosa son ustedes pues?, aquí tienen que cooperar a... [fuerza] y tienen que cooperar...

Igualmente, ese grupo de "estudiosos de la Biblia", tiene comportamientos de negación constante en las actividades políticas, sociales y educativas de la comunidad. Entre otras actitudes separatistas, los Testigos de Jehová evitan y censuran el uso de los símbolos patrios. Olivia (Tg.CA.38), profesora en Tziscaco desde hace tres años, nos dice que sí influyen las diferencias religiosas en la educación de los niños:

Pues sí, nos hemos fijado en un niño que va con... los pentecosteces, no se cómo se llama esa religión que tienen porque aquí hay Pentecostés, hay Católicos y Testigos de Jehová... Entonces, hay un niño que está en la escuela de 4o. año, ese niño no le saluda la bandera, porque está en esa religión... y eso que le hemos llamado la atención que uno es religión y

otro es... respetar la bandera, pero no, no dá [o se da por convencido]... y aquí, inclusive, hay un maestro de la Telesecundaria que es Testigo de Jehová, y ese señor, ese maestro cuando hay algún homenaje, alguna cosa a la bandera ¡no viene!, no viene... sólo en la clausura vino ayer, y de ahí no se presenta en cualquier festival que hagamos, y todos lo comentamos pues: ¡que siendo maestro no respete, qué de menos un niño...!

Situados en cuanto a ceremoniales, las actividades son reiterativas, constantes, involucrando a los fieles bajo las severas cortinas de la ortodoxia. Lucrecia (Tz.PR.26) siendo miembro de la Iglesia de Dios del 7o. Día, al preguntársele sobre su oración en su religión y cuál es su actividad, se extiende:

Bueno, las actividades, empezamos nosotros con unos himnos... entonando dos himnos... y después de acabar con los dos himnos entonces leemos lecturas base de la Biblia, unos dos lecturas aproximadas, y después este... hacemos la oración... después acabando la oración volvemos a entonar mas himnos y entonces queda tiempo de cantos, de actividades cada quien lo que quieran participar, cada quien llega pue la... el fruto de cada quien [...] que quiera nombrar a Dios... si queda tiempo, y después... entonces vuelve así que acabamos, queda el tiempo, dejamos un tiempo de avisos... porque hay un este... representante que algo tiene que avisar así... por medio de necesidades de la Iglesia [...] Acaba ese, entonces ya queda el tiempo para para explicar las Escrituras, es todo... y acabamos de estudiarla pues la Biblia y entonces volvemos entonar otros dos himnos y otra oración y entonces ya salimos [...]

[¿y como qué tiempo se llevan?]

Pues... como dos horas... sí, tres veces a la semana, entramos el sábado y luego el.. el miércoles, y luego el viernes otra vez y luego el sábado otra vez...

También Quina (Qt.PR.31) nos brinda una descripción de sus actividades como Testigo de Jehová:

¿Cuántos días?, nosotros la reunión que... tenemos, tenemos una reunión de... escuela de entrenamiento le llamamos nosotros, porque ahí se demuestra he... discurso le llamamos, enseñar o cómo... y pasa demostraciones como podemos... esa demostración significa cómo nosotros vamos enseñar a otras personas en sus casas...

[Haá, van de casa en casa]

Sí, esa, eso significa la demostración que hacemos, aprender más y esa reunión lo llevamos a cabo el día sábado a las tres de la tarde y el domingo también tenemos un

discurso público que lo llevamos a cabo a las once de la mañana, termina a la una, porque terminando el discurso [de] una hora, termina a las doce, luego empezamos de una información que le llamamos La Atalaya, así... , eso lo estudiamos...

Quizás, como se mencionó en un principio, es el equilibrio de las distintas organizaciones religiosas, su constante reconfiguración --pues es frecuente el paso de una a otra filiación de los feligreses, sin que ello parezca afectarlos en lo más mínimo--lo que permite que cierta estabilidad configure las relaciones sociales en Tziscaco. Es decir, la convivencia de distintos grupos y concepciones religiosas se articulan en torno a una fuerte estructura histórica y cultural, ha propiciado que las interrelaciones se efectúen dentro de un marco de equilibrio en la diversidad.

El testimonio de Vicente (Tz.PR.56) es indicativo del complicado proceso que los nativos de esas tierras han tenido que recorrer en la convivencia cotidiana:

...Y se fueron dando cuenta después que la Iglesia [evangélica, en este caso] debe tener su autonomía... Si yo soy católico [supuestamente], si entiendo la religión católica, yo voy a estudiar a mi forma, a como creo [...]

[y haciendo analogías, refiriéndose al alcohol y al baile...]

si quiero tomo, si no no tomo, si quiero bailo, si no no bailo, si quiero coopero, si no no coopero ¡para gustos de fulanos no! Y es lo que se fue entendiendo la gente, y también de eso yo formo parte, porque no me gustaba de que la gente exigiera [a] fulanos de que cooperen para un baile de jóvenes...

2.1.4.. Entre las prácticas médicas tradicionales, la adivinación y la brujería.

La abuela Gregoria Pérez quema candela, y si no quema copal es porque de tan viejita no puede ir a cortarlo al monte. Reza todo el día y la noche "echando maldición", por eso esa casa tiene muchas "costumbres"... (versión popular, trabajo de campo, febrero de 1993).

Una de las constantes en la vida de las comunidades rurales indígenas es la proliferación de leyendas. Uno nunca sabe dónde termina la historia y dónde comienza la fábula. Sin embargo, consideramos que los relatos que van recreando mitos, costumbres, cuentos o brujerías siempre estarán referidos a la vida social de la comunidad, sea ésta real o imaginaria. Por ello, al seleccionar partes de los relatos de los propios familiares de doña “goyita” y armarlos desde nuestra perspectiva, deseamos mostrar la riqueza del imaginario chuj a la vez de la consabida carga valorativa y reguladora de cierto orden moral dentro de las comunidades indígenas:

El problema surgió hace muchos años, cuando el hijo mayor de doña Gregoria era muy joven. Nervioso y arrebatado el muchacho fue un día al campo, donde su papá tenía vacas y caballos. Cuando decidió regresar, una de las vacas se atravesó y no lo dejaba pasar, fue entonces que sumamente irritado el joven descargó un machetazo en el anca de la vaca y salió corriendo hasta llegar a su casa, sin decirle nada a sus padres.

Al día siguiente, don Serapio, padre del jovencuelo, fue al campo y descubrió la vaca herida, lo cual le provocó un terrible enojo que descargó en maldiciones. Además, don Serapio era el mejor brujo y curandero de la región, así que no sólo maldijo a quien hirió su vaca sino que quemó candela y copal, y hasta viajó a San Mateo Ixtatán (en Guatemala) llevando velas para pedir castigo para el autor del perjuicio.

El hijo travieso creció y llegó a tener sus propios animales. Pero, sin explicación coherente, los caballos y las yeguas morían, hasta que quedó cruzado de brazos, sin nada. Ante esa terrible situación, los viejos curanderos preguntaron y descubrieron que su propio hijo había lastimado a su vaca, pero ya no pudieron quitarle la maldición que le habían echado.

Don Serapio falleció hace más de diez años, pero su esposa le sobrevivió cargando ella sólo las culpas, las maldiciones y "las costumbres" de ambos. Ahora que doña Gregoria está próxima a la muerte, el hijo aquel (ahora de 69 años) va diariamente a la Iglesia a rezar para que su madre pueda descansar en paz, pero la viejecita sufre mucho y no puede

morir, pues fueron tantas las maldiciones (hasta con sus propios hijos) que la agonía se alarga y la espera de los familiares es tan hiriente como el machetazo aquel de la vaca.

Como el anterior relato circulan muchos otros, haciendo alusión a la vida y la muerte, los poderes divinos y las fuerzas sobrenaturales, tendiendo puentes entre el mundo y el inframundo. Pero ello debe ser comprendido como parte de la ilustración de una memoria colectiva que se recrea para dar vida a la comunidad étnica. Así lo tratan los "hombres de maíz" cuando aparecen en el escenario mesoamericano, en el Popol Vuh (o Pop Wuj) y los libros de Chilam Balam (Gómez 1983). Y es común también que "En más de un rincón de Mesoamérica se [usara...] el sistema de escritura antigua que combina equilibradamente el espacio, las imágenes, las figuras, los símbolos y los colores para dar cuenta y memoria de los hechos" (Guzmán 1986:114)

Entrelazadas con las prácticas de adivinación y brujería en un pasado, ahora podemos advertir la paulatina separación de ambos órdenes o esferas de práctica de resistencia cultural. Es evidente que las prácticas médicas de corte tradicional continúan, aunque atenuadas ya por la creciente irrupción de médicos, enfermeras y clínicas móviles.

Carlos (Tz.CA.14) dice que desconoce a personas que curen con hierbas. Ese será el tenor de varios de los entrevistados, aunque habría que deslindar el hecho de que la utilización de plantas en tratamientos leves (tés, compresas, cataplasmas) parece continuar siendo práctica frecuente. Al preguntársele a Ignacio (Tz.CA.30) sobre si conoce gente de Tziscoa que ha sido sanada por curanderos, sobanderos, nos responde: "Pues la verdad, yo ya me he curado con ellos, también. ¿Sabe usted lo que viene valiendo? que usted tenga fe, que le tenga fe y confianza..."

Explicito y reflexivo resulta el testimonio de Ñato (Es.CA.52):

Este señor llegaba... era médico pues... curaba, curaba como médico, curandero pues, llegaba a La Esperanza a curar mucha gente. Una vez llegaron unos mis primos que vivían ahí en El Rosario, se... los brujearon pues, y él los iba a curar pero que no los podía curar ahí, que buscaran un lugar dónde, los llevaron a la casa de mi papá [...] y este... y ahí los encerraron en un cuarto, cerraron la puerta y va de quemar hartos chiles, para que se les quitara la enfermedad... casi locos salieron de ahí, eran como cuatro muchachos, casi locos salieron de ahí... No se curaron...

Consultado Ñaño (Tz.CA.36), se niega discretamente a proporcionar nombres de curanderos:

Pero sí hay. Los nombres no los podemos mencionar porque a lo mejor no les puede gustar... algo así... sí hay, curan...

...

a veces da resultado, a veces que sí sale bien, por eso muchas personas lo creen [con respecto a personas que han sido curadas]

...

Pues a veces que sí, porque algunos lo dicen que sí. Que se pregunta si da resultado la curación que dan y dicen que sí, que a veces se componen... curan con yerbas, usan mucho el trago, el ajo, ruda, tabaco, y... con eso curan de por sí los señores curanderos...

Augusto (Tz.CO.15) se limita a señalar tres nombres de curanderos: "Mateo, Albina y Pedro". También Beatriz (Tz.CO.13): "Si hay, el más reconocido es Mateo Marcos... Abraham, Rosendo..." Inquirida en ese mismo sentido, Flor (Tz.PR.14) afirma: "Pues, uno se llama Bernardina y Carmen. Por último, Quena (Tz.PR.39): "No sé quién...[y luego no resiste y afirma] solamente don Mateo Marcos, Juan Jorge..."

Las respuestas acerca de si existen curanderos y brujos, además de aceptar o no el uso que se hace de esos servicios, pasa por varias circunstancias. Entre otras, consideramos: las valoraciones que permean el descrédito de la medicina Occidental por sobre la Herbolaria, lo

cual se relaciona con la imagen del “otro” (en este caso el propio investigador). Además, es evidente que junto al estigma de “lo indígena” se establecen los parámetros de la medicina tradicional, dando como resultado que si se pretende ser “moderno” se tenga que ocultar aquello que lo contradice; y finalmente, está presente el proceso de hibridación de las prácticas médicas (tradicionales o modernas), es decir, los habitantes de Tzsicao usan alternativamente “las medicinas” según sean “los males”.

Como se ha mencionado anteriormente, las reacciones a esta vertiente de resistencia cultural deben ser tamizadas en virtud del natural recelo a confesar la creencia en prácticas o rituales que han sido severamente condenados por las distintas iglesias o confesiones religiosas. Por ello mismo, cuando se interroga acerca de la existencia de brujos o adivinos, la reacción del entrevistado estará directamente vinculada con el nivel de confianza hacia la persona que pregunta, pero también con el grado de riesgo que pueda correr tanto quien informa como sobre las personas que se involucran en la información. Aun así, el prestigio del curandero es innegable cuanto más efectivas sean sus curaciones. Ignacio (Tz.CA.30) es muy elocuente:

[Sobre que si hay gente en Tzsicao que pueda adivinar y curar] Hay, y la verdad... pos lo han... lo dicen... se puede decir que lo dicen los puntos más afluentes. Supongamos, si usted tiene un problema, y usted lo tienen confianza de que otra persona... sí, le va decir que sí, le llega a decir todo, completo... [el adivinador o curandero dirá] “¡heé...! ¿sabe qué?, usted tiene un problema, usted tiene un pérdida... no se preocupe porque [y relata el caso de un muchacho al que se resuelve su problema]...

2.2. Resistencia material.

2.2.1. Formas de vida preferenciales.

Es claro que este apartado se vincula con las "formas de organización", sobre todo en lo relativo a las "maneras" del cortejo y a la posición que guardan los dos géneros dentro de la estructura social (asambleas de mujeres, discriminación hacia las mujeres, uso más extendido entre éstas de vestimenta tradicional y control de las mismas del suministro alimenticio, etc).

Una forma primaria de abordar "tipos" o "estilos" de existencia, es la de preguntar al individuo para que nos proporcione, de manera más o menos sucinta, una descripción de "un día común en su vida". Esto permite ir atando cabos sueltos y complementando las informaciones y datos que nos proporcionan los distintos actores sociales.

Hilda (Tz.CO.20), nos informa: "Me levanto... tomamos café... después hacemos las tortillas... terminando de hacer las tortilla a desayunar, a lavar los trastes... y luego ya más tarde a comer... a ver tele... a tomar café y a dormir."

El alimento básico entre los chujes es como el de cualquier familia campesina de la región: frijoles, tortillas y chile, acompañados de café caliente (y/o agua tibia). La característica de ciertas costumbres alimenticias en la zona son, además del alimento base, las legumbres, frutales y tubérculos (tzul'ul, chaj'lip, pacaya, chile de árbol, tomatillo, calabazas y aguacates). También tienen especial gusto por el pescado, como nos relata Ñaño (Tz.CA.36):

Yo me gustaría que este lago que tenemos nosotros fuera una zona pesquera [...] que de verdad todos los tziscaeros somos...estamos ahí metiendo trasmayo, sacando pescado. Queremos tener dinero pues nosotros, pero desgraciadamente aquí la gente no permite el tiempo, nomás abundando el pescado y la gente orita ya está como ladrón ya, ya ta sacando ya, sin permiso...sí, ajá, ya está a robando trasmayo, sacando pescado.

Sin embargo, la vida de la gente de Tzisco y de las comunidades vecinas transcurre entre el trabajo de la casa y el de la milpa, entre el placer de "poder comer" pescado y el placer de cosechar frijoles frescos o elotes tiernos. Los domingos, días de descanso, ofrecen algunas variantes para las mujeres de las localidades aledañas a Tzisco, como salir a pasear (visitando familiares) o ir de compras, pero antes es necesario concluir las labores de la semana. Fabiola (Bj.PR.15), por ejemplo, antes de salir el domingo a pasear, tiene que cumplir con su "quehacer":

cuando me voy entre semana [a la milpa, al cafetal o de compras a la cooperativa de la colonia], por decir lunes, martes o miércoles, tenemos que dejar lista la cocina pue', y después [al llegar el domingo] nos vamos [después del quehacer doméstico]; porque si nos vamos quién atiende pue' la cocina; y si es que quedo yo trabajo la mitá y la mitá mi mamá y si es que... como me manda hacer mandado, tengo que ir pue', pero siempre, caso es de levantarme pue' y nos vamos...

Como en la comunidad las acciones sociales comprendidas como "trabajo" son actividades ligadas intrínsecamente a la vida familiar, resulta difícil diferenciar las actividades agrícolas de las domésticas. Así, los hombres llaman "mis trabajitos" a las labores culturales de la parcela o dicen (igualmente) tener "un mi trabajito" en la casa, cuando se trata de alguna tarea de albañilería o carpintería (reparando la cocina o cosechando la fruta de la huerta adjunta al edificio familiar). Asimismo, las mujeres mencionan "nuestros trabajitos" al referirse a los quehaceres del hogar (cargar leña y agua, hacer la comida y lavar la ropa), pero también se refieren de la misma manera para ilustrar sus actividades en la cosecha del café o del maíz, en las cuales participan junto a sus esposos e hijos. Al preguntar a Natalia (Tz.CO.31) sobre su colaboración en el campo, confiesa:

Este... sí, cuando estaba [saludable]... me sentía yo bien, a veces salía yo a trabajar, ayudar pues con trabajitos sencillos pues [...] Pero orita, como... ya no estoy mera... ya no me siento bien, pues... aquí nomás en la casa.

...

Trabajos de así de... de los hombres pues que trabajan de su milpa, de su café... a veces hay milpa pues, de café o así como está orita que están... están todos sembrando la gente...

...

el trabajito como decimos nosotros, así como estamos pues orita que tenemos nuestra huerta, hay guineito, hay pacaya. Cuando es el tiempo de la naranja, frutitas que quedamos hay lo tenemos, no lo estamos comprando, y en cambio en el pueblo si tiene uno trabajo bueno va comer, si no tiene trabajo no va comer, y todo es comprado...

Para Quena (Tz.PR.39), "un día en su vida" se convierte en estar: "Trabajamo pues en la cocina... como nosotros pue, hay muchos trabajitos para nosotros, o sea que vamos a lavar, vamos a traer leña, salimos de ahí, pues... así lo pasamos los días, y estudiamos la palabra de Dios [en la confesión Evangelio de Cristo] también, cuando haya tiempesito.

Los relatos pasan a convertirse, percisamente, en asuntos de la vida cotidiana, con su uniformidad y falta de expectativas. Flor (Tz.PR.14) , en su calidad de estudiante de la Telesecundaria, lo ejemplifica:

Me levanto y empiezo... lavo mi maíz y luego a moler y hago mi tortilla un poco, y de ahí saco mi agua, arreglo mi casa y luego me voy a la escuela. Llegando otra vez vuelvo a tortiar, de ahí si hay dónde nos vamos, vamos a traer leña o llegamos a limpiar milpa. De ahí luego a pasiar y de ahí me duermo.

[¿y dónde llegas a pasear?]

Llego mirar televisión en su casa de la Carina... como es su hermana ... mi tío Anselmo es hermano con mi mamá, por eso ahí nos manda mi mamá a ver televisión.

Otra de las costumbres que caracterizan la convivencia étnica en el área mesoamericana es la práctica del temascal. Tziscaco no podría estar al margen de esa reminiscencia cultural. El temascal es un pequeño horno cubierto herméticamente con varas, ramas, piedras y lodo; en el interior se coloca una tabla para que el usuario (enfermo o mujer embarazada) pueda recostarse, además, a un lado de él o ella estará una silla pequeña donde se colocará el curandero o asistente del enfermo o la enferma.

Si bien el uso de éste baño es común en regiones indígenas diversas, la característica entre la cultura chuj es que la construcción del temascal es muy endeble, casi “portatil” o “desechable”. En otras regiones, como en la zona zapoteca del Istmo de Tehuantepec, o los Valles Centrales de Oaxaca, los baños de temascal se levantan sólidamente contruidos con ladrillos y piedras, con techos firmes y puertas de madera. Ahí, la estructura es permanente y sirve para muchas generaciones. Las “tecas” y las “tehuanas” no serían lo que son (recias mujeres), entre otras cosas, si no conservaran sus baños de temascal como parte del tratamiento durante los trabajos de parto. En cambio, entre los chujes, los “temascales” son pequeñas “enramadas”, frágiles, efímeras, para unos cuantos días. ¿Acaso se deba a la condición de migrantes que delinea gran parte de sus actitudes culturales? Aún así, entre las mujeres, sobre todo las embarazadas, es más frecuente el uso del baño de temascal, como lo ilustra el testimonio de Hilda (Tz.CO.20) :

Es para las mujeres, pero yo... no lo uso. Se usa si tiene uno algún dolor... los niños [lo utilizan] sólo los que orinan mucho... se curan ahí....

[¿y de que manera se usa?]

...acompañados con una señora, ya, que sabe... casi... mi mamá no muy lo usa... casi otra persona lo viene usar... o sea lo vienen a preparar pue' el baño, para que se meta mi mamá... lo preparan como en media hora, es que le meten la leña.... Y, ya que estén todas

las brazas juntas, ya es que se meten las personas.... [gesticulando un intenso calor]: ta'... es pura braza... se calientan las piedras, se saca la leña, queda pura braza; o se, aquí está el hornito [indicando a un lado donde se encuentra el baño de temascal] y aquí está la persona [señalando la posición al tomar el baño]... le tienen que meter agua para que salga el vapor...

Y, al preguntar a Quena (Tz. PR.39) si conoce el temascal, refiere la pérdida de su costumbre:

Sí...si pue' entrábamos pue' esos tiempos... entrábamos bañar ahí. Como aquí en tiempos de lluvia pue' que necesita uno bañarse así. Metemos leña ahí para que se queme, para que se caliente... Orita si ya no, hay mucha persona que ya no lo usan, que por el medio de ese produce las enfermedades, porque suda uno mucho pue', bastante. Orita ya no, son muy malos [raros] los que lo usan.

El procedimiento para el uso del temascal es sencillo: se trata de quemar leña que deje muchas brasas, como el roble, bajo un montón de piedras de río, muy resistentes, hasta que se pongan al rojo vivo; entonces el asistente desnuda cuidadosamente a la persona enferma y la coloca sobre la tabla, después va vertiendo lentamente agua con hojas aromáticas sobre las piedras calientes hasta generar un ambiente de "baño de vapor" que logra "expulsar los males" del cuerpo.

Estos "hombres de maíz", mayas por todos los poros, viven y mueren respirando los aromas de la exuberante vegetación selvática, bañándose entre las cristalinas aguas de los lagos de colores durante la primavera, y refugiándose en el maternal y cálido ambiente del temascal durante el invierno. Entre las costumbres, la rectora de los paisajes étnicos es el sistema de producción agropecuario. Por ello, garantizar el alimento y ordenar el conjunto de energía

humana dedicado a la producción de bienes de consumo para la reproducción social, son las principales actividades que se desarrollan en la comunidad.

Así, las costumbres alimenticias, están --y han estado-- sujetas a lo que la tierra da cuando las condiciones son favorables. Los intercambios, como todo, experimentan cambios conforme más y más habitantes de Tziscoa salen fuera de su recinto comunitario. Si no hay maíz o está muy escaso la práctica alimenticia se ha resuelto, en boca de Oralia (Tz.CA.33), de la siguiente forma:

...nosotros, ese tiempo ni frijoles no hay[...] era muy pesado, pues, vivir [cuando] no hay ni maíz, el maíz a veces se revuelve con... guineo... el guineo verde se cuece, así que ya se coció, lo pelamos y lo molemos en la piedra...

...

[cuando] yo tenía yo como 15 años, o 14, yo ya trabajaba yo bien [haciendo comida], con la edad de la Araceli orita... trabajaba yo bien. Esas muchachas orita son muy haraganas, porque ya no hay cargar agua, ya no hay pasar la masa, ya no hay que van tortiar así como tortiamo nosotros en ese tiempo, tortiamo en nuestra mano, en hoja [de plátano] no en nailon...

Al inquirírsele a Gustavo (Tz.CO.24) sobre sus preferencias en la comida, nos responde:

“Bueno pues... me gusta comer más... órdenes de comida de pura carne... comer pura carne pue', pero no... como que... no se... no acostumbramos, y como no hay dinero... pues ansina va... vamos cambiando, días verdura, días frijoles, días ansí...”

Cabe señalar que en este caso, nuestro entrevistado sí ha salido a trabajar a Campeche, México, y por ende nos refiere su gusto por "comer pura carne", estableciendo él mismo el que en Tziscoa "no acostumbramos... y no hay dinero". Ese "no hay dinero" para comer, queda de

manifiesto en Quena (Tz.PR.39): "Lo que necesitamos tener más es nuestro alimento diario, y dinero, ya las cosas que necesitamos más, diario, es la comida. Tamos escasos de alimento... el maicito está bien caro..."

Julia (Tz.CA.29), bajo la referencia de que los de Tziscoa son "más flojitos", nos da una distinción clásica con las formas de alimentación más rudimentarias (o más apegadas a la tierra) propias de Guatemala:

...la gente de Guatemala... porque ellos sí, así como le digo, comen de todo, cualquier verdura, en cambio nosotros no, no nos gusta comer cualquier clase de verdura pue'. Comemos, como no vamos a comer, pero no comemos [cualquier cosa]. Por ejemplo, otras verduras del campo como ellos lo acostumbran [no las comemos...]

Una especificación importante es la de Arturo (Gd.CO.16), quien dice que: "... una familia que sean de siete personas verdá, tal vez que coma unos 12 bultos [de maíz] en el año, lo demás a la venta y al negocio..."

El continuo afán de la búsqueda de tierras fértiles, con la consecuente práctica de la quema de zonas arboladas, queda de manifiesto en las palabras de Manuel (Qt.CO.85), quien quisiera quedarse en México pero:

Bueno, quedramos quedar... pero allá está alquilado el trabajo del monte, para trabajar tá alquilado, y también no muy da maíz... no que aquí [en El Quetzal] puro montaña, dejamos el monte nuevo, húmido todavía, dejamos aquí, por eso es que estamos corralando otra vuelta... poco a poco estamos saliendo lejito... aquí quedo montaña húmido para trabajar... ya aquí está viejo el lugar, ya no muy da la milpa, ya está viejo el monte. Dará maicito, pero con abono, pero ¡para conseguir abono, ¿ónde está el dinero...?!

El enfermero en servicio social, Ildfonso (Ct.CA.25), al consultársele sobre los que salen al exterior a trabajar y los posibles cambios en las costumbres de preferir comer carne en vez de verduras: "Bueno, ellos ya vienen con un poquito de más conocimiento, de despertar en ellos mismos, en el sentido de... alimentarse, pues ellos van cambiando totalmente sus vida."

La experiencia de haber sido refugiados, su contacto con prácticas de higiene, también ha producido cambios: "... bueno, allá en México... aprendimos.... mejor tener la casa limpia y luego hervir el agua, cocerlo bien los alimentos..." (Quina Qt.PR.31).

La higiene viene a ser un tema muy controvertido, según sean las o los entrevistados. Pareciera que la higiene se incrementara conforme nos acercamos al centro del estado chiapaneco (y tal vez más si nos fuéramos al centro del país), y a la inversa: ¿lejanía del centro= ruralidad=suciedad? Por ello, el testimonio anterior refiere que durante la estancia en Tziscaco (que significa la "metrópoli" respecto a El Quetzal) los refugiados aprendieron a ser más aseados; igualmente sucede con una persona que ya ha vivido en Comitán (la metrópoli de la metrópoli anterior) o Tuxtla Gutiérrez y hasta en la Ciudad de México (la metrópoli por excelencia); pues bien, esa persona que ya ha estado en esas ciudades no ve las bondades de los poblados inmediatamente "inferiores" y, precisamente por eso, considera que los tziscaeros necesitan mayor instrucción para llegar a la situación de "limpieza". Wilda (Es. PR.51) lo expresa claramente cuando contesta a la pregunta de qué haría si se le encomendar una noble misión en Tziscaco, dice:

"[¿ayudar?].... Pues me gustaría en primer lugar la ¡la higiene! se da uno cuenta [sugiere suciedad] en la higiene, en... cómo viven, aseo en los trastes, en sus... principalmente en

la cocina, que es donde se cocina las cosas de comer, pues están ¡un tiradero!, los perros ahí, las gallinas abajo de la mesa...

Otra de las las costumbres propias de la etnia chuj que se encuentra en aprietos es el vestido. La vestimenta tradicional también sufre el embate de las "modas" y los trajes que los comerciantes ambulantes van dejando en las comunidades. Como se ha hecho notar, también los viajes al exterior modifican las pautas indumentarias. Julia (Tz.CA.29) refiere este caso: "... Pues sí [cambian], vaya decir cómo... por ejemplo en el estilo de ropa.... algunos pues sí... han este... han cambiado pue' también".

Quina (Qt.PR.31) resulta explícita:

... antes sus vestidos de la gente [era] más o menos como [los de] mi suegra y la finada mi abuelita, ella usaba un traje. Nosotros le llamamos nagua, de tres vuelos... este... así era el vestir de antes, pero más ahora ya tuvo cambio, olvidaron de traje, de la nagua, ora ponen puro vestidos, tonces ya nos tamos adaptando un poco de lo mexicano, sí, pero ya como otras cosas, este... de ellos pues ya lo cambiamos y ahora se acostumbra en el vivir, en el vestir.

Pero no es sólo el alimento y el vestido, las formas de relacionarse de las parejas y los gustos por lo exterior lo que está cambiando, sino también las maneras de construir la vivienda y, con ello, los nuevos estilos de vida y de uso de los espacios. Evidentemente un mal entendido "progreso" hace abandonar las construcciones tradicionales, bajaré y palma, propias para el tipo orográfico y climatológico de la región, por el concreto y láminas. Así, durante el apogeo de la producción (y sobre todo del precio alto) del café, la gente de Tzisco empezó a construir patios encementados frente a sus casas, los cuales utiliza como secadores de café a la vez que sirven

para reuniones familiares o espacio de diversión infantil. Posteriormente (y dependiendo siempre del ingreso por venta de café), los tziscaeros dieron en ir cambiando los muros de madera de sus casas por construcciones de tabiques de cemento. Actualmente, sólo tres casas habitación (de 155 familias) tienen construcciones con losas de concreto, pero las preferencias (verbales) avanzan, aunque las posibilidades materiales no hayan llegado todavía. Abundan los muros de tabiques o madera, pero los techos siguen siendo de láminas galvanizadas o cartón. Lo que sí es definitivo es la negativa al uso de la palma como techo (únicamente 12 de más de 200 construcciones).

Además de la posibilidad real del ingreso, que permite construir una casa más duradera, el afán de notoriedad y su consecuente prestigio social, influyen en el cambio. Arturo (Gd.CO.16) nos lo ilustra: "Algunas [casas] son de materiales [concreto], otras de tablas, otras de pared así [señalando la pared] de varillas con madera."

Wilda (Es.PR.51), al cuestionársele que si bien la mayoría son pobres "hay unos que tienen más que otros", nos dice:

Pues... en eso sí, sí porque el que tiene, pues más o menos, hay personas de que ya están encementando sus pisos ya [con cemento], aunque sea quiera que no, ya no es como los otros que no tienen nada, que en el lodazal están, y el que ya está con cemento su casa, pues lo limpia, ya eso es una parte de que tiene...

Las "modificaciones" son algo que se ve venir paso a paso. Al menos, es la percepción de la gente que ha salido fuera, que ha trabajado en las ciudades y que, de regreso a la zona, ya no observan (o comparan) cómo se encuentra su comunidad de origen, sino que tratan de ver las necesidades de su propia tierra en función de las ciudades donde han estado trabajando, a fin de

comparar las dificultades de su comunidad con las del pueblo ajeno. Ñato (Es.CA.52), al cuestionársele si Tziscoa cambiará, nos confirma:

Pues yo pienso que sí, se podría llegar [a modificar] pero tendría que llegar gente de fuera, con otras ideas, y desde luego que ellos den lugar. En el caso que entrara... de parte del gobierno, tal vez hacer algunas construcciones, modificar tantito eso, posiblemente lleguen a cambiar.

2.2.2. Formas de organización.

Señalada más arriba, la íntima relación de las formas de vida preferenciales con las formas de organización nos motiva a iniciar este apartado con los procedimientos del cortejo y las costumbres de casamiento y “juntamiento” comunes en Tziscoa. Esta “actividad” no puede considerarse como recreativa ni de “tiempo libre”. Constituye en sí misma la fuente para entender los fenómenos de estructuración social comunitaria (relaciones parentales), así como la necesidad de la reproducción física (en el orden de la natalidad) y social (en cuanto a las formas de inserción del individuo en el seno de la familia, la comunidad y su contexto).

Uno de los lugares de diversión para las jovencitas y sus respectivos pretendientes era el aguaje ubicado en el extremo poniente de la comunidad, casi junto al remanso que vertía sus aguas a la laguna. Hoy ya se encuentra seco y sin la presencia de los jóvenes, ¿la causa?: el agua entubada. Con la introducción de la “red” de agua se “aprovechó” la vertiente ubicada en las montañas limítrofes con Guatemala y luego se colocó una toma por familia. A partir de entonces, ya no hubo motivo para que las muchachas salieran de casa, tampoco pudieron los jóvenes

entrevistarse en el recodo de la vereda que conduce al antiguo aguaje. Para desgracia de los jóvenes y de la comunidad toda, se terminaron los paseos vespertinos y escaseó el agua en las casas, porque la “bomba del agua” permanece descompuesta por largas temporadas.

Pero las relaciones juveniles tienen que continuar. Ahora se ha incrementado la inscripción a la Telesecundaria (curiosamente construida en el camino del anterior aguaje) y no es precisamente por el interés de los conocimientos escolarizados, sino porque ese es un lugar plenamente justificado para establecer relaciones de pareja. Por ello, es frecuente escuchar que alguna jovencita fue a la escuela y no volvió, que habrá “juntamiento”, o que ya estaban a punto de terminar el ciclo escolar y se huyeron: “¿por qué no esperarían?”. Ñaño (Tz.CA.36) relata que:

Como el tiempo de esta... ésta juventud de orita pues ya es diferente, allá se enamoran en la escuela, peor los que están en Telesecundaria están grande ya, solteros ya, ahí se empiezan enamorar, mandarse carta... sino allá se hablan allá oria de la laguna, no llegan a trae agua, más que las carta... pues ven la forma llegan lavá, a hablar, ahí se enamora, o carta, y así en la calle... se encuentran y así platican...

La costumbre, casi siempre cuestionada, brinda ciertas pautas de comportamiento entre las comunidades étnicas aunque las formas traídas del exterior entren en contradicción con bastante frecuencia. Ñaño refiere ese sentir, maliciosamente:

Cuando se quiere ser novio, se echa un poco mentira también, sí, un hombre promete mucho, mucho cariño, mucho amor con una muchacha, dice que lo va querer mucho, que hasta la muerte y a veces no se cumple. Yo creo que ese es muy natural con cualquiera, son raros los que cumplen pues, que juran querer y hasta... de una vez... pero... se ve pues nuestra costumbre, nuestra comunidad.

En Tziscaco, además, se muestra una interesante forma de regular la salida definitiva de sus miembros, aceptando socialmente ciertas “libertades” en las prácticas sexuales. Así, se ha instituido en la comunidad una práctica que podemos definir provisionalmente como “rotación de

viudedades”,¹⁶⁹ consistente en que cualquier persona soltera (aunque haya estado unida anteriormente) tiene la libertad de relacionarse a otra (aunque esté formando pareja). De tal forma, es harto frecuente enterarse que un hombre o mujer casados se fueron de “huída” con un “viudo” o “viuda”, sin que ello rompa con las relaciones formales previas, puesto que al “retorno del placer” se pagarán sanciones monetarias que harán que el esposo o esposa ofendidos queden solamente disgustados por algún tiempo y sin llegar a situaciones violentas de rencores o rupturas.

Esas formas de organizar las uniones de las parejas y su vida sexual, empiezan a aparecer ante los ojos de algunos padres de familia como demasiada laxitud, o como dice Ñaño (Tz. CA. 36) “Orita hay mucha vacilada”. Sin embargo, hay que ponderar ese punto de vista, puesto que existe la tendencia en algunos entrevistados a idealizar las relaciones de pareja cuando cada uno de ellos formó la propia. Pero, analizando esa compleja trama social, observamos que tanto en adultos (y hasta en viejos) como en jóvenes la “rotación de viudedades” ha estado presente en la comunidad.

Durante la entrevista a Ñaño, escuchamos su parecer entre pasado y presente:

antes la gente... no..., lo hacían con gusto... hasta una viuda lo piden, la viuda hum, hasta todavía comen un guajolote cuando piden una viuda, todavía hacen fiestecita cuando piden una viudita... ¿Hora? [sarcástico] ni adiós dan. Hora nomás así veste... que, ese, ... comoquiera, ya ni adiós dan, nomás carta dejan, ora si cambió el mundo ya, nomás carta dejan que ya se fueron, ya cambió mucho. También la gente ya, ora no agradece, como antes, no que antes agradecen un suegro, una suegra, lo agradecen mucho, con mucho respeto...

¹⁶⁹ En la comunidad, cualquier persona (hombre o mujer) que se separe de su pareja es considerado viudo o viuda, independientemente de que el otro (o la otra) siga con vida y establezca otra relación. Viudez significa aquí “quedar sólo o sólo”, “abandonado o abandonada”, ya sea por simple separación o por la muerte de cualquiera de los cónyuges.

Y luego complementa la añoranza:

Sí... piden mucha disculpa, “perdoneme usted”, piden perdón quien lleva la muchacha y los padres del muchacho..humm, piden disculpas: “perdone usted mi hijo hizo esto”, también la hija llega: “perdoneme usted papacito le fallé el respeto, perdoneme usted”, ha... se hinca la muchacha, el hombre también, el que va ser yerno, pide disculpa: “perdoneme usted, no pude este... nos enamoramos, nos quisimos, lo llevé, ya no... hicimos con gusto, pero bien podemos hacer una fiestecita con usted, con su familia”... con mucho respeto llevan...

Todo problema de parejas puede resolverse en Tzisco, sin mediación de jueces ni códigos. Ñaño insiste:

Y depende de la persona, también, si quieren, ya probó que ninguno lo quieren, se conforma con eso... se conforma... un hombre que ya buscó mujer, no encuentra, y esa mujer lo fueron dejar, sí lo lleva. Si no, aquí no hay lugar aquí... hay quien tiene tres, cuatro viudas, hay quien no le hace caso. ¡Aquí no!, una mujer quedó viuda ya... ya buscó otro marido, no hay gente que se esfuerza pa' llevar de verdad, nomás para puro cabrón.

Y aunque en el discurso se pretenda demostrar que es preferible una vida “normal” como la de los mestizos, se arriba a una justificación de las prácticas tradicionales. Ñaño, nuevamente, informa:

Pues la verda es que uno, este... eso estamos acostumbrado, de que una mujer de que ya se fué con un hombre, o una mujer que ya paseó con otro, ya divirtió, u... depende... ya hizo usos sexuales con otro hombre... escondido... entonces... y como aquí hay una costumbre, ya esta acabando, pero sí casi todavía se lleva a cabo esa costumbre, hacen casamiento en la iglesia... se amarra muy bien, muy bien, todo listo y este... la mujer queda pues costumbre, se va con ese hombre y la mujer lleva pues, esa costumbre, como que la lleva todavía en la mente, allá por ahí se asoma él... como dijera... el otro noviazgo de antes, por ahí se... otro noviazgo (otro amante) de antes, como que lo da cariño, como que lo da jale esa vieja.

Además, se observa tanto la “ingenuidad” y creatividad en las relaciones sexuales como la madurez de la convivencia social, en grupos que se autodenominarían fácilmente como

“sociedades de alto nivel de racionalidad”. Al inquirírsele a Ñaño (Tz.CA. 36) sobre la posible preferencia de las relaciones sexuales de los jóvenes con señoritas, responde:

[carcajada]... ¡nó! creo... no, de eso creo que no es tanto (risa). Aquí casi... legalmente lo que uno busca es la honradez en la mujer, no por cuestión de señorita o por cuestión de lo mejor, no creo por qué, hasta las más de edad es mejor... cómo no, si es naturaleza...

Luego Rodrigo (Tz.CA.80), que está escuchando la plática, interfiere:

Bueno, yo digo mi idea... de mi lugar, yo también creo, porque hay de más confianza. Yo, no me están preguntando yo con mi mujer, pues como lo enamoraron varios, pero no se conformó con nadie, tonce... tengo confianza, que me mire cualquiera, no digo que mi mujer ya tuvo...

tengo confianza mi mujer... me voy por ahí dos, tres meses... en Coatzacoalcos, por ahí, se que mi mujer me está esperando, sólo soy de ella y punto, por eso es que hay confianza... que uno busca una señorita, que hay confianza, se entrega esa voluntad, solito, solito, y ese caballo ya conoce el dueño, no lo ha montado otro...

Existe cierta concepción de “flexibilidad condicional” en las relaciones sexuales, algo así como que se permite la “rotación de viudedades” (en los hombres) siempre y cuando se cumpla con los compromisos económicos de la familia. En cambio, para las mujeres, la “rotación de viudedades” les es permitida cuando se ubican en esa situación de indefensión ante la vida, en su condición de “abandonada” puede aceptársele como una viuda más que se incorpora al grupo de protección de ciertos varones. Probablemente esos acuerdos implícitos han permitido entre los tziscaeros una vida menos conflictuada en materia de rupturas y divorcios, celos y prohibiciones.

Asimismo, pareciera que también han logrado que la comunidad reafirme los lazos de la identidad étnica, por la vía de reafirmarse como grupo con valores propios que difícilmente

podrían compartir entre los otros grupos. Al comentar sobre la desvalorización de la mujer entre los mestizos, Ñaño (Tz.CA. 36) contesta:

[Risas]... y no va decir que no sirve... sirve, aunque sea de juguete de cualquiera, sirve, que es lo mismo con una mujer joven. La naturaleza, el uso sexual es como... igual como una vieja como una jóven, como una fea, como una bonita, es lo mismo, digo, lo que va cambiando es el cariño, porque mucha gente por el cariño se quiere más... y por lo bonita, a veces, también... (¿y por qué buscar otra cuando salen a trabajar?)... mas sea a veces mojamos... porque a veces allá no hay. O allá hay mucho... pero... tiene dueño, y acá hay lo que quedó... solo, y ya tan solito y cómo lo pasa, y son tres, cuatro meses, cinco meses, como lo pasa...

Oportuno, Rodrigo (Tz.CA.80) agrega:

... y llega otro hombre y dice: esa señora está sola, dice, me pueden dar mi regañada, es muy macho aquel que se presenta muy valoroso a una mujer casada. Lo zacatea porque lo regañan... sólo ese... pero entonces ya no es maldá porque es una necesidad

Acerca de las necesidades, responde el sector femenino, en boca de Silvia (Tz.CA.60):

Sí, me case con un hombre... enferme pue' quede enferma de parto y ansina ahí me dejo botada, no se ocupo, así quede ansina escaseando pue'. Ya por su parte la autoridad lo hizo que haga mi casita pero no termino, y la comunidad no pueden pue', no pueden hacer la casita entonces, ya los católicos les hablo que me hagan un favor de levantar un pedacito de mi casita.

A continuación, la misma Silvia agrega las viscisitudes por las que atraviesan las viudas:

Pues, como se enamoran pues ellos, ellos se presentan [rie], y tanto también que aquí hay donde no queremos ir con los hombres, hay onde que nos inquieta la persona ta' bueno, que anda con este hombre, con este otro -bueno decimos nosotros- y como nos dejamos engañar... y llegando el caso que no,... no este... no nos sale bien, y de casada dure año y medio... año y medio,digamos que un año taba' yo libre al año y medio terminó... y paso... le gusto pue' el hombre [la otra señora con la que] se fue pue', con otra mujer, sí, y ahí se quedó... [también] abandonada. Yo además dije, yo que me haga favor de hacer mi casita...

Al preguntar lo que piensan de la poligamia la respuesta inmediata es negativa, pero poco a poco van justificando esas formas de unión, a veces implícitamente. Silvia dice al respecto:

Pues no me parece yo, no, no esta bueno pue', no me parece que tomen dos, tres, no se puede... [si] una, una ya murio, bueno, pueden buscar otra, tanto como nosotros, si ya murio el hombre voy a buscar otro... ansina no conviene. Ellos culpan más, no nosotros, y tanto las mujeres tambien que... "bueno dicen" tambien.

Walda (Tz.CA. 60), al hablar de las niñas que desde temprana edad "se van", nos responde:

Porque le se decir que, sí es lo único... que piensan, porque como no tienen preparación, no saben de ir al cine, de divertirse, si mucho tienen, pues... 6o. año, y de 6o. año ya lo están viendo los novios. Eso ocurre en todas las colonias, o sea, en La Esperanza, igual es... Por esa razón (de niñas de 12 años que "se huyen") de que... o de cuidar mucho hermanito, porque si hay ocho o nueve chamaquitos hay que lavarles la ropa, hay que hacerles una tortilla, hay que... entonces, eso mismo les hace... piensan que al ir en otra parte, o con el esposo, va a ser diferente. Y a veces se topa uno con lo mismo.

Las formas del cortejo, con algunas variantes, son ilustradas por los siguientes informantes. Para Hilda (Tz.CA.20), mujer de 20 años de edad, un noviazgo es:

O sea, primero, el muchacho nos... persigue, y después si nos cáe bien, sí lo aceptamos como novio... entonces si le decimos al muchacho que va entrá a pedir permiso, ya los padres dejan plazo que si nos vamos a entender o no... pero como yo... yo estuve un año de novia, y ya tenia un año y un mes cuando me entraron a pedir, ya no me dejaron mucho plazo... para que me casara yo.

Augusto (Tz.CA. 15) es sucinto: "Este pues... se habla una mujer, se cita pues, se pregunta si tienen novio, ella pue' contesta si sí o si no, si dice que no, se dice si quieres aceptar ser la novia". Por su parte Olivia (Tg.CA.38) parece no andarse con rodeos:

...ya las muchachas que ya tienen 15, 16 ya los mismos papás les dicen que se junten, que se huyan ya [que se vayan de huída], porque es mucho la... en lugar que les den otra cosa de que aprendan para el futuro, no. Ya que busquen marido si son mujeres, si son hombres también, que busquen mujer.

Tal y como se ha mencionado, la inmensa mayoría de las uniones se realiza entre gente de la misma comunidad. Desde niños está arraigada esa forma de pensar. Esto lo ilustra Esteban (Tz.PR.13), de apenas 13 años:

[¿le gustaría casarse con una muchacha de]... Tziscaco?... Sí tiene que ser de mi misma colonia, no me podría casar con otra muchacha, no porque... es muy feo que ella... ella tiene que venirse a vivir aquí y sus padres los va dejar allá, mejor que juntos vivimos aquí, en la misma colonia...

Los naturales de Tziscaco, según algunos, resienten la mayor movilidad de mujeres. Como lo refiere Ñaño (Tz.CA. 36):

... Aquí ya estamos amaestrados ya [con respecto al noviazgo], conocemos bien nuestra costumbre [...] la mujer, creída de que la va querer mucho el hombre, la mujer no averigua, no piensa un poco si es que el hombre puede sostener para mantener una mujer... o es formal. La mujer se cree [y] se va, y no tarda. A los tres, ocho, días ya quedaron otra vez viuda ya, nomás lo llevan así nomás [...] orita hay mucha vacilada, mucha informalida... ahorita ya no es como antes...

Una costumbre que servía para mantener estrechos los lazos de sangre comunitarios era “la solterada”. La costumbre consistía en reunir a todos los jóvenes solteros y en edad casadera de la comunidad (entre 14 y 18 años), para tomar acuerdos colectivos referentes a sus pretensiones amorosas. Si un muchacho externo a la colectividad se interesaba en una joven de Tziscaco, tenía que pedir permiso a “la solterada”, congraciarse con los líderes y ofrecerles “trago”. En caso de no satisfacer a la organización de solteros, ya fuera porque la muchacha estuviera comprometida (o simplemente se encontrara en la perspectiva de algún soltero local) el pretendiente “externo” era prevenido del acuerdo general y en caso de desobedecer lo golpeaban y lo corrían de la comunidad, prohibiéndole estrictamente poner los pies en ella.

Así, en cualquiera de las situaciones, pretendientes locales y foraneos debían de “pedir permiso” a los solteros antes de hablar de amores a las mujeres de Tziscaco. Al entrevistar a Vicente (Tz.PR.56), nos dice al respecto:

Ha, sí existían, ha sí pedían trago... Ahora es libre, la mujer donde quiera ir, el hombre donde quiera trae mujer... donde encuentra, y viene...
[y hay casos en que los muchachos traigan su mujer de fuera...] Sí, no hay problema de eso, hay quien trae mujer de fuera de por sí, de México han traído...

Al perderse la costumbre de las solteradas, se distendió la barrera endogámica formal pero persistió como valor. El motivo evidente es relatado por Ñaño (Tz.CA.36) así:

Mucho antes sí hubo un problema sobre de eso, una persona lo golpearon, porque vino una mujer con un hombre que no es de aquí, lo quitaron multa, lo pegaron, exigieron que den trago, los solteros... Hay un soltero que manda más, el primer soltero, es el mero machín pue', ese da la orden. Da pue' el trago... o te quebramos la madre, pues vo a dar -- dice-- por la pena pue', la amenaza, o te majamos con palo, no, vo dar... hay coopera, viene muchacho soltero y dispone pue' con ese, manda comprar su trago, compra alguna gallina van a comer con ese, son jefes... aparte el padre... es uno el padre que tiene su costumbre que van a pagar crianza, y aparte toavía los solteros...

En Tziscaco no existe la costumbre de casarse por las leyes del registro civil. La costumbre es “el juntamiento”, como institución legítima en la que intervienen las autoridades y todo el pueblo. Cuando se celebra el “juntamiento”, muy temprano se arreglan los novios con elegantes vestidos a la usanza mestiza (pantalón oscuro y camisa blanca para el novio y vestido largo y blancos encajes para la novia), cada uno en su respectiva casa espera la llegada de la gente.

A la hora convenida (ocho de la mañana), las autoridades inician la marcha: al frente, el comisariado ejidal y el agente municipal, junto con el consejo de vigilancia, tesorero, secretario, vocales y policías; atrás, le siguen los padres del novio y el resto de las familias de la comunidad.

Primero, la comunidad en marcha se dirige a la casa del novio, lo incorpora a la comitiva y se encaminan a casa de la novia; después, regresan todos juntos, con los novios al frente y escoltados por las autoridades, a la casa del novio donde empiezan los festejos del “juntamiento”.

Arribando a la casa de la fiesta, nadie dice nada formal referente al matrimonio (no hay amonestaciones ni recomendaciones de ilustres padrinos), todos platican de otros temas y se van acomodando en las bancas colocadas exprofeso. Después, se sirve el desayuno, luego el licor y después el baile. Eso es todo. No hay documento alguno, ni discurso, ni brindis. La fiesta está en su apogeo cuando la muchedumbre (sin excepción: niños y niñas, jóvenes, adultos y ancianos) se encuentran bailando.

El “juntamiento” es la práctica común de uniones conyugales. Al preguntar a Quena (Tz.PR.39) de qué forma se realiza el noviazgo y, luego si se casan, cómo lo hacen, responde:

Esa vez... de... esos tiempos, como orita como ya tengo mis años ya, pues nomás juntadito nomás... esos tiempo, caso es fuerza casamiento. Como el tiempo de ora ya está duro ya para casarse, porque ya tiene cambios pue' ya, porque esos tiempos nomás nos juntábamos, pongamos pue'... cuando yo me junté con mi esposo, pues... así nomás que me entregaron pue', porque yo era yo huerfanita cuando estaba yo joven como mi hija...

por su parte, Oralia (Tz.CA.33) recuerda:

[¿hubo fiesta?...] No este... fue ansina, los más simple pues un casamiento sin bulla nada nomás nos juntamos pue', pero era con gusto... Sí, yo me hicieron pedido pue', me pidieron tonces de ahí nos juntamos pero sin una ley, sin un casamiento, nomás juntado... [después]... ya ese entonces nos casamos pue' por la iglesia sí, por un casamiento nada más.

Fabiola (Bj.PR.15), de 15 años de edad, al interrogársele sobre si hay juntamientos, responde: “Si se han juntado es que se encuentran cariño será, se quieren, como quien decir que les parece que se case, se casan y cuando no, no también... (pero el divorcio)... yo lo miro mal”.

Interrogada Quena (Tz.PR.39) sobre cómo es un noviazgo y cómo se casan, nos comunica: “Esa vez... de esos tiempos... pues nomás juntadito nomás... esos tiempos caso es fuerza casamiento, como el tiempo de ora ya está duro ya para casarse... esos tiempos nomás nos juntábamos”, pero ahora es también “esos tiempos”. Walda (Tz.PR.60) nos confirma que: “(a qué edad empiezan a huir las niñas)... ¡Ay Dios! ¡Luego! luego, antes de tiempo pue’ se van. Digamos la edad de esas criaturas (como de 12 a 13 años), cuando ya van embarazadas...”

La visión de Ildefonso (Ct.CA.25) parece más centrada en los cálculos matemáticos:

Bueno, viudas hay... como unas 20, y ahora si en este caso de que se juntan y se separan y se vuelven a juntar y a separar, o a veces se van con otro... yo creo que hay como unos tres o cuatro casos aquí. Yo creo que es por la estrategia que manejan aquí que por ejemplo, una mujer se debe casar a los 14 o 15 años y si ya llega a los 17 o 18 años, como que ya los hombres le van perdiendo interes o desconfianza, por la edad que tienen, lo que no es igual en la ciudad.

Cuestionada sobre las muchachas que se casan muy jóvenes, Olivia (Tg.CA.38) hace la siguiente reflexión:

Se juntan. Aquí es puro juntamiento [...] Ese es en cada feria, por ejemplo en la feria del dos de febrero se van tres, cuatro muchachas. También hay las muchachas que, como se juntan muy solteritas, a los dos o tres años ya se dejaron, ya se van con otro hombre ¡y no le hacen nada! Lo ven común y corriente, hay pasa. Ni los castigan, ni les meten pensión, ni nada [...]

La misma Olivia ejemplifica sobre el tema de “las abandonadas”:

[un] muchacho dejó su mujer y se va con otra, y no le volvieron hacer nada, ya vino el muchacho con su otra mujer y no le hicieron nada [...] [sobre si hay hombres con dos o tres hogares]... sí... sí pues... que yo sé que lo tienen en su casa las dos mujeres... como cualquier cosa, le digo pues que no les hacen caso, cada quien vive como le parezca, no hay sanciones...

Sin embargo, a la “rotación de viudedades” no hay que confundirla con prácticas de comercio sexual. Existe una notable distinción entre lo considerado “moralmente aceptable” en la

comunidad y aquello que puede ser sancionado por la colectividad misma. Ñato (Es.CA.52) es claro al abordar el tema:

¿cuál es el sistema, el porqué?... pues tiene usted razón, porque si se da uno cuenta, efectivamente, entre de ellos se casan y, es más, ¿se ha usted dado cuenta que son puros familiares?.

[pero no han habido hombres de fuera que tengan sus amores ahí adentro, pero si hombres de adentro que tienen sus amores afuera]

La razón es esa, de que... no se dejan hablar, de que no dan confianza, pues, ¿sí?. En el momento en que uno le quiera chulear a una muchacha, en ese momento se mete en su casa o se corre. Si usted pasa, por ejemplo, con una mala o buena intención, de querer platicar con ellas, qué caso es que están vendiendo ahí... [en la terminal de autobuses] ¡se encierran!, o si entra uno a la casita [pretendiendo comprar] se salen y se suben a la tiendita, la cosa [es] que no dan lugar a que uno pueda platicar con ellas.

[alguien me decía que había una muchacha de mala reputación] [...] ha de ser la cuñada de don E. de donde venden refrescos. Hay una muchacha, la hermana de la señora de don E. es ella, es una delgadita, que anda pues... está bonita y joven [...] Esa, sin embargo, la quisieron correr de ahí, que ya no llegara, hicieron una asamblea y dijeron que ya no viniera la muchacha, que porque tenía muchas amigas y posiblemente las echaba a perder todas.

Walda (Tz.PR.60) es tajante al señalar con respecto a los hombres que tienen más de una mujer: “Pues como que no... es que no tienen conocimiento, la hagan las cosas como quieran, suponiendo que es el mismo, no resulta bien tanto como el hombre y nosotras las mujeres resulta mal. Dónde va a estar bien eso...”. Eduardo (Qt.PR.13), secunda esa opinión: “... no se ve bien porque eso no está bien (el que un hombre tenga más de una mujer, y los que lo hacen es porque)... no tiene religión”. Al mismo cuestionamiento Lilia (Qt.PR.17) responde: “¡No! está mal, porque no está bien que tengan dos, qué hace con tantos hijos”.

Sin embargo esas alusiones negativas están, en primer término, destinadas a criticar las condiciones económicas con las que un sólo hombre tiene que mantener más de una familia, pero no secuestiona el aspecto valorativo-cultural de la colectividad de las parejas, o de la “rotación de

viudedades” señalada anteriormente. En segundo lugar, quienes critican las prácticas polígamas o poliándricas lo hacen desde una postura religioso-protestante que, sin embargo, es más endeble respecto de las prácticas cosmogónicas.

Cuando platicamos con protestantes y les informo que hay más de 30 hombres, con dos o más mujeres en la comunidad, se muestran preocupados y siempre terminan señalando que “eso no se ve bien porque eso no está bien”. Con los católicos y cosmogónicos, al tratar esos temas, aparece inmediatamente la sonrisa y luego vienen las explicaciones tratando de justificar esas prácticas “antiguas” por la “ignorancia” de la gente de “antes”, pero al insistirles que el presente es un eslabón perfectamente engarzado con esas formas de relación parental colectiva, terminan diciendo que “así es la vida, pues...”

Es importante señalar que, en las relaciones sociales de la comunidad, existe una fuerte determinación entre las creencias religiosas y la conformación de las familias. Vista de esa manera es posible comprender los “matrimonios colectivos” pues, de lo contrario, no podríamos concebir prácticas sexuales polígamas dentro de esquemas religiosos que las sancionan. Naturalmente, si una “costumbre” persiste (aunque sea en la clandestinidad) es porque en las formas de la conciencia social aun están vivas las ideas que la sustenta. De ahí la importancia de analizar a la “rotación de viudedades” sin perder de vista las prácticas religiosas. Además, con las conversiones al protestantismo, que en Tzicao aparecen con notable maleabilidad, las críticas a las formas de organización de las parejas también cambian con significativa frecuencia, aun proviniendo de los mismos actores sociales. Sin embargo, la indomable realidad social muestra la

vigencia de esas prácticas sexuales colectivas en la comunidad, aunque se les juzgue utilizando temporalmente cualquier trinchera ideológico-religiosa.

En cuanto a los cambios de religión observados, lejos de seguir un patrón de comportamiento, la mejor imagen que ilustraría las prácticas religiosas en la comunidad es la de una espiral que tiene por eje la cosmogonía chuj, a partir del cual es posible ascender o descender (cambiando de religión nominal) sin perder de vista el centro (que articula las prácticas de la religiosidad, en su sentido más profundo, como religiosidad para la vida espiritual y material). Por ello, cuando nos enteramos que determinadas familias han transcurrido de una religión protestante a otras (pues las hay quienes han sido Pentecosteces, luego Testigos de Jehová y después Adventistas o Evangélicos, sin perder totalmente sus prácticas cosmogónicas), consideramos que la mejor manera de comprender esa situación podría ser la de pensar en un sincretismo Cosmogónico<====> Católico<====>Protestante, que ilustra la idea de transitar, pero siempre con la posibilidad de la reversibilidad, al interior del modelo de espiral giratoria, con un sólido eje articulador: la cosmogonía maya.

2.2.3. Las relaciones de poder en Tzisco.

Entre la rica y compleja concepción de la religiosidad popular, el sentimiento fundamental del lenguaje con el Cosmos y las prácticas sociales reproductivas de los chujes,

emergen los líderes locales actuando claramente “en cuanto a fines”. La figura jurídico-administrativa de la comunidad se manifiesta y toma corporeidad en los “empleados” principales (Comisariado Ejidal, Consejo de Vigilancia y Agente Municipal).

Las formas de organización de la autoridad dan una extraordinaria cohesión a la dinámica interna de la vida comunitaria. Entre otras actividades públicas, cuando “los empleados” encabezan los “juntamientos”, lo hacen como un incesante proceso de legitimación, ya que al llevar a los novios y “juntarlos” públicamente implica un reconocimiento biunívoco entre pueblo y gobierno. Lo es tanto para los “empleados” en el ejercicio y la administración del poder en la comunidad como para los actores interesados en la “aplicación” de las costumbres formadas a lo largo de las generaciones.

En Tzisco no sería exagerado afirmar que todo acuerdo importante pasa, necesariamente, por alguna forma organizativa con autoridad. De esta forma, los “juntamientos” formales (no aquellos que se realizan después de que los novios se han huído), son acordados y convocados por la propia autoridad en asamblea general. Aquí se contrasta una vez más la opinión de los habitantes originarios de la comunidad, con respecto a sus congéneres, en cuanto a que el principio de autoridad ejercido en la asamblea es la institución que reviste mayor importancia y mayor peso definitorio en la vida de los chujes.

Durante el periodo de refugio (guatemalteco) en Tzisco, de 1982 a 1988, se hizo más palpable la diferencia entre ejercicio del poder con la gente nativa de la comunidad y los refugiados. El testimonio de Lucrecia (Tz.PR.26) es contundente para establecer esa diferenciación entre sus connacionales y “los otros”:

...pero lo oímos que ellos se paraban en una cooperación [principalmente con su mano de obra] o en un acuerdo. Que la comunidad quieran poner acuerdo con ellos, ellos no se daban en acuerdo, porque ellos viven pue' ansina sin autoridad, sin que les manden, que esté sujeto debajo dominio de la comunidad. Y aquí, cuando vinieron, aquí la gente tenemos autoridades en la Colonia y estamos abajo del dominio de ellos. En alguna cooperación, tenemos que cooperar; en un trabajo, tenemos que trabajar; y así, como nosotros las mujeres, si nuestros esposos no están tenemos que buscar uno que trabaje y tenemos que dejar la cooperación, porque si nó es una rebeldía también...

Tal y como hemos referido en el apartado correspondiente, las autoridades son las que conceden el permiso a sus miembros para salir a trabajar fuera de la comunidad. Y, el pago de cuotas, sigue vigente en la ausencia del migrante laboral. De igual manera, está perfectamente estipulado que el migrante (o su familia) deberá pagar sus contribuciones oportunamente o, de lo contrario, se hará acreedor de multas o castigos (perdiendo derechos en la adjudicación de parcelas, etc.). Quien, además, se exceda en el tiempo de permiso otorgado por la asamblea puede sufrir reprimendas, como lo describe Vicente (Tz.PR.56):

...Porque ellos [los que salen a trabajar] lo saben muy bien, así como están las autoridades, lo piden permiso, pues, las personas que van. Aquí, sale uno a trabajar con permiso porque somos ejidatarios pues, si no pide permiso, al mes multa en la junta del mes... ahí va su paguita. Como somos ejidatarios, tiene que pedir permiso con la autoridad; y [la autoridad] lo anota [para que todos sepan en la asamblea] quién tiene permiso a la hora de la lista de asistencia, por eso se dan cuenta cuál es el volumen de gente [que] están fuera de nuestra comunidad.

Esa autoridad establece vigilancia. Pero no es una vigilancia en términos de “la mirada del poder” que regula y reprime sólo para establecer el orden, sino la vigilancia (que en términos de Foucault también produce placer) integradora de la voluntad comunitaria. Gustavo (Tz.CO.24) nos platica que, si bien la gente es “buena” en Tzisco, eso es así “... porque lleva

uno control y respeta uno la ley. Que robar... robar no sirve, se cáen uno pues, tiene uno que castigar y trabajar... pagar multa, ónde llega dinerito, es lo que piensa la gente...”.

Por su parte, durante la entrevista a Vicente (Tz.PR.56), estando presente e interviniendo su vecino, ambos insistieron en que era necesario --y suficiente-- regular la convivencia comunitaria, sin que tuviera que llegarse a la violencia o trascender los límites para la impartición de la justicia:

[si se pierde un bien]... sí lo castigan, lo castigan, diréctamente tiene que ser, si se sabe quién es, pues lo tienen que pagar lo que hizo...

[interviene el vecino]

Aquí se hace cumplir la gente que comete un error y si...cierto cáe con su error legal, entonce lo castigan aquí, paga multa. Aquí tambien hay persona que tiene su antecedente también, cuestión de rozá [tumar árboles para sembrar en esa tierra]... como es la gente aquí, obedece muy bien, con un caso que le pase, después la gente ya se... humilla, poque como es poblado muy pequeño, pues, luego se sabe rápido, se investiga, pero siempre aquí la gente se cuida más, no como quiera hace perjuicio...

Eduardo (Qt.PR.13), de El Quetzal, nos refiere la práctica de las autoridades en su comunidad. Según Eduardo, ellos arreglan sus asuntos de manera autónoma: “Allá depende pue’... nos reunimos cada mes así... hay auxiliares [lo que en Tzicao son “empleados”], dos, ellos se encargan de ver... sólo que allá no hay cárcel, sólo se les hace multear... pagan el delito que hacen”. En el mismo sentido nos contesta Fabiola (Bj.PR.15):

Hay autoridá... así como en Tzicao. Sí, sí, de todo hay, están todos. Aquí nomas si algo de necesidá hay, pue’... pues se dan puesto la autoridá. Aquí hay Agente Municipal [¿y comisariado?] ...quién sabe cómo estará, aquí hay uno que lo respetan nomás. Ahí de donde mero mero hay autoridá es en Tzicao... la junta, ansina mensual, es allá.

Es la tradición de la comunidad chuj de Tzicao, nombrar colectivamente y de forma rotativa (en el simple y sencillo ejercicio democrático) a sus representantes, a sus “empleados” .

El término de “empleado” es utilizado para nombrar a cualquier autoridad, ya sea el Comisariado Ejidal y el conjunto de su comitiva o simplemente algún policía. Otro tanto ocurre en El Quetzal, como nos relata Quina (Qt.PR.31):

[¿Tienen autoridades?] ...hay. Como la autoridad que sí se respeta, como en México es Comisariado, desde los tiempos que existió aquí [la aldea] se nombra... [la autoridad]. Aquí le llamamos Auxiliar [es decir, Alcalde Auxiliar]... El Comité [compuesto por el Alcalde y su comitiva] se encarga... si hay problema de la aldea, falta una escuela...se ponen a trabajar, porque tienen su vocal, su secretario y otro [miembro más del] comité... entonces tienen que hacer ese arreglo para hacer esa solicitud, a veces... es lo que hacen ellos pue’.

Las mujeres no son del todo ajenas a esta experiencia, la de nombrar autoridades. Aunque sus actividades estén referidas propiamente a la esfera femenina de producción de insumos (por medio de las cooperativas de producción de legumbres y granjas cunícolas o porcícolas), también participan en su propia organización. Ursula (Tz.CA.51) nos relata cómo las mujeres se reúnen en asamblea para tomar acuerdos respecto a sus cooperativas:

A veces hay... también cuando... así como este... hora que fueron al doctor [sobre pláticas anticonceptivas]. Sí, a veces hay... hay asambleas pues que se... nos reunimos pues... problemas de nosotros, de los niños, las mujeres así embarazadas... da plática el doctor...

En cuanto al origen de las formas cooperativas de producción agropecuaria, Oralia (Tz.CA.33) nos informa:

Se formó por parte de la Iglesia [con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), de la Teología de la liberación, adscrita al obispado de San Cristóbal], por medio de que nosotros entendíamos de que... de que la palabra de Dios no es cerrada sino que es para todos...bueno... pue’, formamos una cooperativa, si, o sea una unión de mujeres pue’, practiqué mi hortaliza y vino mi hermana [de las CEBs] que nos vino asesorar cómo vamos a trabajar juntos...

También Lucrecia (Tz.PR.26) como protestante nos habla de las cooperativas: "...los que han hecho ese son los hermanos católicos, son los que ahí dentro de ellos buscan su grupo". Es claro que las diferencias religiosas no obstaculizan la participación femenina en las cooperativas, aunque se atribuye a "los católicos" el origen de las organizaciones. Las expresiones de los protestantes respecto a las cooperativas no son en sentido peyorativo, de rencor o envidia, sino de aceptación (y a veces de admiración o ejemplo a seguir). Como se ha señalado anteriormente, las formas colectivas de organizar la producción y la consistencia legislativa de la asamblea comunitaria, permiten vigorizar las prácticas solidarias que dan raigambre a Tzisco. Vicente (Tz.PR.56) nos ilustra al respecto:

Pues aquí así es... uno que tiene mucha necesidad cuando se encuentra uno atrasado, pues viene otro a ayudar, a ver cómo está... toman acuerdo de la gente en cada asamblea. Si hay uno que tiene un enfermo, nomás que avise que tiene alguna necesidad, lo vamos a ayudar, pero es acuerdo dentro del ejido... si deberas está grave, ahí lo traen el dinero las autoridades mientras cooperamos y ya...

La cooperación que las autoridades solicitan a sus miembros es de tres formas: en dinero, en especie y en trabajo. Siendo una comunidad rural con escaso circulante, la gente prefiere cooperar con alguno de sus productos o con su mano de obra. de ahí que en ocasiones exista alguna negativa a cooperar en dinero; por ejemplo: en la construcción de una escuela, Olivia nos (Tg.CA.38) comunica su experiencia:

Aquí no hay de qué vivan, y sobre eso... no hay dinero, viven pues muy... cómo le dijera yo... muy pobres porque...lo mismo de que el maíz, el frijol a veces no da, y esta gente de eso vive, y... entonces... como ven que no hay aquí dinero, para comer, se salen a trabajar los hombres; hasta las mujeres también, a trabajar, por lo mismo de que no hay para comer...

Pues... en un principio, cuando llegamos, la gente no cooperaba pues, no le gustaba pues, o sea que aquí, de cooperar de dinero no cooperan, pero si cooperan dando su trabajo, y... este... cualquier cosita que vayamos hacer, de principio no estaban acostumbrados, pero... ya que han venido directores que trabajan, directores que no, y ahorita el que tenemos si trabaja en comparación con el que se fué, no trabajaba. Entonces, la gente, si ve que el director no este... no lo agita pues la gente, él debe poner el ejemplo, [si no] entonces la gente no trabaja, pero si el director empieza por delante, la cabeza principal... y como orita el que está... entonces la gente sí, sí nos apoya en todo, con materiales, con dinero y como sea...

En El Quetzal, la gente ya empieza a organizarse a semejanza de Tzisco. Después de los seis años que que permanecieron como refugiados regresaron a refundar (en 1988-1989) la aldea y tuvieron que iniciar desde el principio: desplantando y nivelando los terrenos para la construcción de las chozas, cercando las áreas para el huerto familiar y limpiando las canchas de juego, hasta llegar a construir una cabañita donde ya se imparten clases. Quina (Qt.PR.31) nos refiere que, gracias a un comité, se ha conseguido una maestra para su comunidad: “Hasta ahora nos llegó la maestra por mucha solicitud, se formó un comité pro... mejoramiento... este... así por esfuerzo de los comités se solicitó una maestra y al fin nos llegó...”

En fin, tanto Tzisco como El Quetzal saben que una alternativa viable es trabajar en cooperativas y organizarse en función de los intereses comunes. La pobreza y las necesidades unen más que separan a los miembros de las comunidades chuj. Ignacio (Tz.CA.30) es conciente y convincente:

Tenemos que cooperar, cualquier necesidá... Nosotros, si somos ejidatarios, debemos de ser más responsables [...] somos ejidatarios y si nos portamos mal con los demás... comunidad [...] entonces la misma gente no nos puede querer, siendo que somos compañero de aquí del mismo pueblo, del mismo lugar...

2.2.4. El trabajo asalariado en la comunidad.

La práctica de pagar por el trabajo de otros es relativamente nueva en la comunidad de Tzisco: llegó junto con la producción del café durante la década de los años sesenta, y se fue haciendo costumbre cada vez que se necesitó mano de obra para la limpia y la cosecha del preciado grano. Los nativos de Tzisco, en su condición de mexicanos, tuvieron la oportunidad de contar con apoyos crediticios y técnicos de las instituciones gubernamentales (INMECAFE), además de utilizar mano de obra barata de sus hermanos étnicos del lado guatemalteco. Hoy día, el trabajo asalariado en la comunidad se asocia con las prácticas agrícolas del café, pero también con las cosechas de otros productos. Ñaño (Tz.CA.36) refiere que para trabajos extras en su parcela, consistentes en “deshijar” los cafetos, contrata a cuatro personas, mismas que le cobran “seis mil peso el día, yo doy el pasaje... la comida ellos lo dan...”

Cuando hay mucho trabajo, Julia (Tz.CA.29) nos platica que tienen que contratar gente de fuera: “Haá sí, se... u sea... se paga pues los que decimo... pue’ los chapin [guatemaltecos] le decimo... pue’, nosotros aquí los de Tzisco le decimos chapín...”

Cuando la gente de las comunidades aledañas a Tzisco no desean trabajar, los tziscoeros

se incomodan. Gildardo (Qt.CO.30) nos refiere la siguiente experiencia:

...es que salió un problemita por los de ahí de Tzisco... yo me empiezan a llamar allá en el salon de actos... y me explican que por qué no trabajan tus gentes (era el representante del grupo y los refugiados tenían temor de encontrarse con el ejército o la guerrilla guatemalteca)... más se enojaron... ay dijeron que... creo que con este ya no van poder vivir, o sea que queremos que no van a estar ya , pueden buscar otro campamento, en otro lugar pueden ir, porque aquí ya se aburrió la gente de estar con ustedes, o sea que algunos ya cayeron mal.

Sin embargo, hay que considerar que el trabajo asalariado no es frecuente en la comunidad. La mayoría se dedica a sus propias tierras, algunos tienen un pequeño negocio, como el caso del papá de Keno (Gd.PR.18): “mi papá vino a entregar camisas en tienda ahí en Gracias”, o como Arturo (Gd.CO.16) “... está mis gusto llegar a vender, salir a negociar, porque es la vida más suave y todo eso [de la agricultura]”

Pero dado el propio espíritu comunitario, la mayoría de los trabajos “extras” se cubren sin la percepción de un salario. Natalia (Tz.CO.31), nos reseña sus preocupaciones por conseguir apoyo en las labores agrícolas:

Pues cuando no conseguimos de aquí del mismo lugar entonces vamos a buscarlo allá [en El Quetzal u otra aldea de Guatemala] y si ahí no hay pues entonces este... se va haciendo así poco a poco.

...

si pue' [...] trabajos de así de... de los hombres pues que trabajan de su milpa, de café... a veces hay limpia pues de café o así como esta ahorita que estan... estan todos sembrando la gente [...] O si no hacen cambio [...] por ejemplo: voy en el tuyo hoy y mañana vas en el mio, así...

En resumen, es difícil conseguir trabajadores asalariados de la propia comunidad. Quienes deseen ingresos monetarios tienen que salir a trabajar fuera, lo cual puede hasta constituir un prestigio a su retorno, pero no se quedan en la comunidad como ayudantes (pagados) de sus propios compañeros. El testimonio de Julia (Tz.CA.33) es muy claro:

Pues... este... aquí como hay a veces que también los de aquí no... este... no tienen mucho trabajo, son raros los que se preocupan pue', mas que tengan sus cafetales o otros trabajos, pues más son porque no toda la gente le gusta pue' tener un trabajo así... este... de que varios trabajito pue', digamos más les gusta nomás tener solo la milpa, algunos no

han pensado sembrar una su mata de café, aunque sea las matas de plátano, como que no se interesan, y nomás con sus milpita ya con eso se conforman...

2.2.5. Trabajo asalariado externo.

En este rubro sí podemos advertir un creciente interés por salir a las ciudades en general y a la Ciudad de México en particular. La tendencia es que cada día un número mayor de gentes originarias de Tzisco se trasladen a otros sitios a desempeñar trabajos remunerados monetariamente. Esta esfera se cruza con los espacios simbólicos observados en el Espacio Social, manifestándose que los que abandonan su comunidad lo hacen exclusivamente por aspectos de corte económico, quedando fuera consideraciones de continuar estudios, visitar a otros familiares o el mero deseo de la aventura, tan caro al mundo occidental.

Julia (Tz.CA.29) nos refiere cómo aquellos que parten pueden llegar a vender su terreno para irse “a chambiar”. Interrogada con respecto a la venta de parcelas, nos responde:

... algunos no se interesan pue' en trabajar en las tierras. Más si se preocupan en la chamba, así como por ejemplo, los que se van a Cancún, o en México, ya no les importa ya sus tierras que les dan pue' [...] Se van a trabajar, sí... y ya pues, veces que piensan que allí ganan buena paga, por eso es que sus tierras que les toca lo venden con otra persona que sí se interesa más trabajar aquí en la tierrita y no en chambear en el trabajo de uno propio, porque estar chambeando es una cosa y tar uno atendiendo su trabajo pues es mejor, porque uno va a cosechar pue' su maíz, frijol, café, tiene frutas para que coma, pero si se pone sólo a chambear...

Esa situación sugiere una de las posibilidades del debilitamiento de los compromisos con la familia y la comunidad. Naturalmente, la gente que emigra tiene que cambiar aunque se resista y reconstruya mecanismos de organización y comunicación con el lugar de origen. Es claro que

ese enraizar en la tierra se va diluyendo con las salidas a trabajar fuera y lejos de Tzisco. Por ello, gente como Ignacio (Tz.CA.30), al preguntársele cómo ve la salida de jóvenes a trabajar, responde:

Pues la verdad está mal, porque yo me doy cuenta que en el caso de ir a trabajar allá en la ciudad de México [...] pues hay mucha gente que es responsable, como en mi caso, yo cada ocho días, cada 15 días, si mucho, de mi sueldo... aquí está. Yo nomás saco, pongamos, semanales, 50 mil pesos para que yo coma allá en México y todo viene para mi familia [pero otros se lo gastan y no mandan dinero, yo] ...mando 600 mil pesos quincenales, un millón docientos mensuales, ya... ya me defiende y se defiende mi familia en cuestión de... este... como aquí hay trabajos ejidales, cooperaciones de cualquier necesidad que hay aquí en nuestro pueblo.

Lilia (Qt.PR.17) ve claramente ese problema: “Haá si, mucha gente se van pue’, porque no consiguen dinero aquí por eso mejor se van allá...[pero] gana muy poco, cuando se va... cuando se va no trae nada”.

Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto el motivo de la migración sigue siendo únicamente económico, porque, de ser así, cuando se recupere el precio del café (monocultivo de exportación por excelencia) la gente debiera dejar de migrar. En cambio, si las salidas se extienden algún tiempo y se acentúan los compromisos --y los gustos-- con el exterior, es posible pensar que se estarían generando procesos de substitución de valores tendentes al debilitamiento de las identidades chujes. Aun así, quedan dudas en el aire, porque ¿actuarían los tziscoeros como lo hicieron entre 1984-1988, cuando salieron frecuentemente a Cancún y después --al subir el precio del café-- retornaron a su comunidad?

Gustavo (Tz.CO.24) se concreta a informarnos: “Sí... bueno, aquí trabajé... ahí en Campeche... [y luego] trabajar por la frontera... México-Guatemala... de ser machetero... 14 mil peso el día... del 88 [1988] parece...”

Pablo (Tz.PR.49) recalca los motivos de la salida:

Sí, se van todos hasta la ciudad de México [...] ya no hay chamba pue' por acá, o sea, el tiempo pue' aquí de la agricultura ya no hay chamba, ya no hay bien, más que allá se van todos los chambeadores, porque aquí nuestra siembra ya no tiene precio, así que de por eso más allá se viven estas personas para ganar algunos centavos para pasar la vida... sí [...]

...

Abandonan su propio lugar... nativo, lo dejan pue' porque las cosas van cambiando mucho ya, ya no es como el tiempo de antes... aquí la gente conformaba ganar 5 mil pesos... ahí está[n] contento, tranquilo están con ese dinerito... y vivían más pobremente pues, con ropita más bajito de todo... pobrecitos. Ahorita la gente allá gana dinero, gana 40 mil diario, depende sus trabajito que tienen... Muchos van por necesidá y se vienen con sus paguita para su necesidá [...] muchos practican otro vicio, cosas que no es de su beneficio [...] un tío ya no le dicen tío [sino] ...órale tú, cómo estás cabrón...

Para los guatemaltecos que vienen a trabajar a México, no es redituable. Eduardo (Qt.PR.13) casi se queja: “...pero pagan muy poco [en Tziscoa], 5 mil la cuerda [cuadrado de 25 brazadas por cada lado], la tarea... y es muy poco [...] Esta semana que pasó, con un señor de aquí trabajamos, sacamos 12 tareas... y bueno, que nos estaba pagango 5 mil, muy barato...”

Ildefonso (Ct.CA.25), igualmente refiere las presiones monetarias que obligan a salir a los jóvenes de la región. Tomando como ejemplo a la gente de Tziscoa, expresa:

Bueno, en mi opinión que yo tengo es que tal vez sea por las necesidades de ellos también, porque aquí no dejan de pagarles siete mil o cinco mil pesos el día de trabajo, sí, entonces... esas mismas fricciones de trabajo, que no son bien pagados, eso hace que ellos se vayan a la ciudad, pues donde ellos puedan obtenerlo... mayores intereses pues, venir, irse por una temporada de dos o tres meses, venir y comprar, por ejemplo, fertilizante para sus cafetales, para la milpa, y tener otro nuevo ingreso para sus hogares...

Ñato (Es.CA.52) reitera el problema de que lo que ganan los que sales se lo van gastando conforme van cobrando sus ingresos. Es decir, para los migrantes laborales no necesariamente salir a trabajar significa volver en condiciones de mayor solvencia, puesto que también los costos de la estadía fuera pueden absorber los recursos obtenidos casi en su totalidad: “lo gastan --dice Ñato-- ellos mismos, y si mucho logran mandar será 50 mil pesos, 100 mil pesos,. por la temporada que se van, un mes, dos meses, ya vienen con sus grabadoras, estéreos...”

Ese mismo “embrujo” del dinero y la posibilidad de adquirir “aparatos” para venderlos cuando se presente alguna necesidad o simplemente por poseer cosas novedosas, de la “ciudad” es citado por Wilda (Es.PR.51):

Pues creo que es por el medio [por lo que se van] que es muy barato. Pues si ahí les pagan 5 o 10 mil pesos en el día... pues... ¿qué hacen? Y, sin embargo, si oyen sonar que en otra parte ganan docientos o trecientos a la semana, pues aspiran por irse, aun cuando no sea cierto, no sé cómo sea, pero sí, posiblemente la misma necesidas los haga salir pa’ fuera...

No todo es fácil. Olivia (Tg.CA.38) advierte de las trabas para salir de Guatemala a trabajar a México honestamente, pero resulta casi inverosímil que un mexicano pretenda trabajar en Guatemala: “Nó, no van... porque... una, porque es muy... ir para allá se necesita llevar muchos papeles, que esta gente no los tiene, solamente su acta de nacimiento es lo que tienen, porque gente de allá si vienen para acá, hasta refugiados hay...”

Y, ya referida la cita, los conocimientos que llevan los de Tzisco son rudimentarios para trabajos especializados en la gran ciudad. Así, durante la temporada del refugio, se acentuó más la práctica del trabajo al exterior, sólo que la ruta era Cancún y no la Ciudad de México. Kino (Tz.PR.26) recuerda las viscositudes que pasó en Cancún: “...y entonces ya nosotros, pues como

no sabemos el inglés... y entonces nos hace difícil, y nos ponen en otro trabajo más menos, por ejemplo, en limpieza, levantar basura...”

2.2.6. El tiempo libre

Antes de abordar este tema, sería conveniente deslindar que, en comunidades étnicas como la de Tzisco, el concepto de “tiempo libre” debe ser utilizado de forma más restringida a la conceptualización que el mismo término pueda tener en la sociedad nacional contemporánea. En efecto, aspectos como los de la cooperativa de mujeres, los distintos comités y los preparativos para las grandes festividades tradicionales son “tiempos libres” en el mejor sentido de la palabra y en cuanto a sus aspectos menos coercitivos y hasta lúdicos, en los casos de las fiestas de “baile, trago y cortejo”. Pero ello no quiere decir que cualquier sujeto pueda “ocupar” espacios previamente establecidos por la comunidad, porque primero está el conjunto, la colectividad, y luego el individuo.

Con certeza: la planeación, los preparativos, el desarrollo y la consecución de las actividades populares (como el día de la Virgen de Candelaria el dos de febrero o el día de San Isidro Labrador el día 15 de mayo) ocupan la gran masa energética que produce el imaginario colectivo de la comunidad de Tzisco más la adición de las organizaciones de las comunidades aledañas. Así ha sido desde hace poco más de cien años atrás y así se vislumbra en el futuro inmediato. Por ello, cuando se piensa en la incursión e incremento de las nuevas confesiones religiosas protestantes en las comunidades étnicas de esa región, no queda más que analizar

detenidamente los comportamientos específicos de las comunidades respecto a las propuestas religiosas innovadoras. Precisamente por eso mismo, aun en cuanto al rechazo o negación (formal) por parte de los protestantes, éstos asumen (implícitamente) acudir a las actividades oficiales de cambio de autoridades y, por otra parte, los jefes protestantes no controlan rígidamente a sus miembros en esas fechas de “cambios de autoridad y fiesta popular”, dándose así la apertura para que algunos y algunas personas puedan acudir a la Fiesta de la Virgen “aunque sea a mirar”.

Lucrecia (Tz.PR.26), al inquirírsele sobre cuáles son los días de fiesta que ayudan a que la gente se solidarice más, nos responde con exactitud:

¿En los días de fiesta?... sí pue’... pues la fecha... hay una el dos de febrero que es día de Candelaria, es cuando la la comunidá hace fiesta y es cuando cambea la autoridá, y hacen fiesta y de la gente se junta y ahí todos... y aunque sea estudia la gente [la Biblia] tienen que llegá porque es un respeto que la autoridá se va cambiá y tienen que recibí a la autoridá nuevo y el viejo tiene que entregá... y también es esta fecha del mes de mayo, vienen dos fiestas: que el primero es el diéz de mayo, que ahí nomás se reúnen las madres de familia, y también si quieren algunos hombres [pueden] llegar también... y el 15 de mayo también que es... no me acuerdo, pero parece que es el día de San Isidro... reúne mucha gente...

Al mismo cuestionamiento, Ignacio (Tz.CA.31) nos argumenta:

La primer fiesta es de febrero, porque ahí este... hay cambian las autoridades, como decir el Comisariado, el Agente Municipal, por eso lo... hacen fiesta y ahí es la fiesta pues...dilatan tres días... Orita viene de... mayo, el 15 de mayo, de ahí va pasar ya...muy alegre, vienen muchas gentes...

Si bien el motivo de la reunión comunitaria es la fiesta de la Virgen de Candelaria, la práctica de la religiosidad popular va más allá. Como hemos señalado, el dos de febrero se relaciona con el cambio de autoridades locales, con los encuentros deportivos, con el baño

generalizado de visitantes y anfitriones deportivos en la laguna, con el baile y --naturalmente-- con el comercio. Vicente (Tz.PR.56) --en tanto protestante-- relata parte de esa mezcla de fiesta pagano-religiosa diciendo “[...] hay que tomar trago porque están celebrando la Virgen de Candelaria, hay que tomar bastante trago y cooperar a la fuerza, si no, lo echan a la cárcel [...] una ley, lo que daba la Iglesia...[recalca con sorna]...

Pero las discrepancias no son radicales, pues, según la versión protestante, la feligresía se fué dando cuenta de sus errores después de analizar que la Iglesia (‘en general’, para evitar señalar la propia filiación) debería tener autonomía (como suponen los pentecosteces). Sin embargo, el exceso autonómico hubiera sido la debacle en la organización comunitaria de la vida de los chujes, de no persistir las costumbres. Afortunadamente --indican los tziscaeros cosmogónicos, católicos tradicionales y de las CEBs-- se evitó la destrucción de las estructuras organizativas de la comunidad; de no ser así: ¿qué objeto tendría entonces las reuniones para cambiar autoridades, si el objetivo principal que dió --y da-- fama regional a Tzisco ha sido su capacidad organizativa del baile y la fiesta de la Virgen? Durante la entrevista con Vicente, Ñaño (Tz.CA.36) reseña ese punto de vista que, sin ser protestante, trata de comprender desde esa perspectiva:

...sí entiendo la religión Católica, yo voy a estudiar a mi forma...

...

[...] si quiero gasto para gusto mío, no, para ajeno ¡nó!... cuando celebraban la feria pues, se obligaba tocar campana la noche, hacer oración, hacer los cinco misterios, el rezo pue’, pa’l Santo, y el baile en... dentro del templo, ahí mismo tan bailando --él lo sabe muy bien-- yo todavía de chamaquito me daba yo cuenta que tan bailando allí en la Iglesia...

Por su parte, en su condición de protestante, Vicente (Tz.PR.56) se siente fortalecido con la argumentación de Ñaño y desenvuelve abiertamente la crítica:

Sí, taba muy desordenado... sí, ahí dentro: unas latas de trago, unos montones de botellas, ahí están la cantina adentro. Ahí bailan ahí pelean, se jalotéan ahí... todo. Un desorden tremendo, y luego, como nos predicaban pue' [...] los que léen la Biblia [...] nos indican que sí... que no es conveniente estar ahí... cooperando o alabando a esas imágenes [...] y por qué vamos alabar esas muñecas ¡son estatuas! que el hombre lo hizo, pero un Dios vivo está en el supremo cielo [...] ¿queremos alabar?: con nuestra fé alabarle... y no estar ahí haciendo fiesta para alabar a esos muñecos, son unos hechos de madera [...] el hombre lo talló con su regla, con su metro y su martillo, lo clavó; y cómo; y cómo es que nos va a salvar en algún día cuando el Dios derrame su ira contra de aquella persona...

Existe, pues, una relación directa entre el protestantismo ascético y la sobriedad, entre el cálculo racional de las posibilidades humanas y el ethos económico y la moral. Así lo sustenta Vicente:

Y por eso, vemos que hasta de por sí en nuestra vida física, que trabajamos duro duro, arduamente, en el sol, en el agua, para ganar esos pesos y, luego, ir a tomarlo en trago... por el tiempo de fiesta... y a veces la familia no tiene nada de qué comer en la casa, estar sin ropa, estar sin qué comer. Que lo estamos luchando y no tenemos... pues [...] no somos capaces de conseguirlo, pero tenerlo y... ir a gastarlo en parranda, es la que no quiere Dios. Hay una parte en la Biblia que dice porqué gastas tu dinero en lo que no es pan, y lo que no saciás debés de gastar en lo que es pan, es el consejo... y vemos que sí es cierto, porque agarramos el dinero... a tomar trago, cerveza, a andar con los amigos. Y... luego para Dios...¿quién lo alaba? Por supuesto que Dios nos da esa fuerza para trabajar y conseguir ese dinero... entonces, es como nos vamos dando cuenta, que son vanidades lo que... lo que hacíamos en aquellos días.

Sin lugar a dudas, la festividad central es la de la Virgen (de Candelaria, el dos de febrero). Los motivos los explica certeramente Oralia (Tz.CA.33):

La del dos de febrero [la más importante] y la del 15 de mayo. Pero la del 15 de mayo no bien, porque a veces que la gente no está con dinero... está muy escaso de dinero, porque en esos tiempos no hay maíz, no hay frijol, no hay qué vender. Tiempo de sequedad, no hay ni verdura, no se encuentra nada y la gente está agotada y la fiesta casi que ya es un gusto pue', no es por necesidad, y por eso que... a veces que la comunida no lo hace, digan

como que sí, las fiestas no le gustan, pero ¿por qué? , por la cooperación... no es porque no les guste...

Vicente (Tz.PR.56), quien es evangélico, nos muestra cómo las confesiones protestantes van apartando a sus fieles de la fiesta:

Cuando se trata de cooperar con la comunidad [...] está de acuerdo para bailar, tomar, beber, hacer un desastre... borrachos, y ellos [los protestantes en general] están evitados de eso, es lo que tratan, ese es una enseñanza lo que hay... entonces ya cada quien con su forma de entender, trabajar, también nosotros [evangélicos en particular] nos evitan todo ese... No nos apartamos, en todo damos [cooperamos] así que lo que hagan [la fiesta], no tenemos que ver nosotros, si vamos llegá... llegamos, y si nó, estamos en nuestro trabajo.

En El Quetzal, Quina (Qt.PR.31) relaciona la paulatina extinción de las fiestas con “el estudio” (en referencia a los estudios bíblicos, ya que los Testigos de Jehova no se consideran un grupo religioso sino “estudiantes de la Biblia”). Así, nos informa que:

... el primero de enero es cuando cambiamos alcalde auxiliar, entonces ahí celebran... este... como le llamamos nosotros, tocan marimba de alegría que van a cambiar los alcaldes, sale el viejo y entra un nuevo le llaman ellos [...] el primero de enero [...] es cuando hacían fiesta, baile y hacían de unos tres, cuatro días [...] más ahora ya no, porque ya es poquito las personas que no estudian [la Biblia], sí.

Ese decaer lo advierte Carlos (Tz.CA.), de 14 años de edad, quien al responder sobre la fiesta del 15 de mayo, recién pasada, nos explica: “Todo estuvo bien [...] cuando hay baile siempre vienen [los jóvenes] , después, acabando, se van otra vez [...]”.

El baile, con sus implicaciones de rituales de cortejo y definición de “huidas” o “casorios”, es de lo más destacado de las fiestas (junto a riñas, discusiones y altercados por “la bolera”). Julia (Tz.CA.29) destaca la importancia de esas fechas para las personas nativas y ausentes: “... aquí vinieron [los jóvenes que trabajan fuera], en febrero aquí estaban todavía,

como mucho les gusta bailar pue'..." Y Nieves (Qt. CO.), anciana de 75 años de edad, hasta nos muestra una foto de cuando bailaba: "Bailé pue' [por eso le gusta la fiesta] bailé..." A Augusto (Tz.CO.15), lo que más le gusta de las fiestas es "... que haiga baile y comida. Y lo que no me gusta es que tomen trago."

En sus paseos, cuando sale de Tzisco, a Hilda (Tz.CO.20) le gusta: "pasear, conocer lugares más bonitos". Sin embargo, el área a la cual hacen referencia regularmente, se circunscribe a las comunidades chujes, tanto de Guatemala como de México, y no distan más que de 20 a 50 kilómetros de Tzisco. Es decir, por "lugares bonitos" deberá entenderse el tradicional territorio maya-chuj.

3. El empalme cultural.

Como le hemos expresado en la perspectiva teórica general de la investigación, iniciaremos estableciendo que los indígenas cambian: los indígenas no son lo que fueron y los indígenas no son lo que debieran ser. Es decir, el “ente” indígena -en su corporeidad esencializada- se diferencia de su “deber ser” indígena y éste, a su vez, se distingue también de su “devenir” indígena.

En esto, realizamos una conjunción dinámica entre la práctica étnica y las teorías que de ella se hacen. Así, toda reflexión sobre las acciones sociales étnicas se referirá a las categorías de “fin” y de “medio” (Weber 1983, 1988).

En efecto, las identidades étnicas presuponen la existencia de ciertos medios para alcanzar fines determinados, los cuales pueden considerarse como tácticas de resistencia (medios) para la preservación de la comunidad como unidad social distinta del conjunto social (fines), que confluyen en la diferenciación (medios-fines) para la sobrevivencia (fines últimos).

Esas acciones, tanto individuales como colectivas, son probadas comunitariamente mediante cortes evaluativos. Así se van discriminando en su pertinencia y efectividad, permitiendo dicha constatación el acoplamiento, por una parte, de las experiencias milenarias que se enraizan en el imaginario indígena y, por la otra, la unión con las experiencias recientes. Ese empalme fluye directamente en la estructuración de las identidades.

Dados esos fines étnicos de preservación, habría que evaluar si las acciones racionalizadas e intencionalmente referidas a fines corresponden a los deseos de su acción, en su sentido mentado y subjetivo (Weber 1983); y, de ser así, conocer la disposición del sujeto indígena por relacionar, intercambiar, sintetizar, reestructurar o sacrificar algunos valores propios con el fin último de mantener su diferenciación-preservación.

No se trata entonces de una adaptación, sino de un proceso de reorganización de valores culturales (Weber 1990). De ahí que la no-acción, la resistencia pasiva, puede ser considerada también como acción para lograr ciertos fines (Cocei 1987).

El intentar valorar en su justa dimensión acontecimientos sociales, en cuyo juicio interviene la capacidad analítica y creativa del sujeto indígena, haciendo a un lado los supuestos occidentales en cuanto a “ideales supremos”, implica comprender lo que potencialmente conlleva y puede alcanzar la acción indígena. Lo proyectado con arreglo a fines, inscritos en regularidades empíricas, que permiten, en el cambio social, la reconstrucción de las identidades en cuanto capacidad permanente de acción y cambio (Touraine 1965, 1979).

3.1. Experiencias milenarias, las representaciones y la memoria colectiva.

La primera referencia tendrá que ver precisamente con la memoria. Oralia (Tz.CA.33), al inquirírsele sobre la gente de antes, responde desconocer esa materia reconociendo que su padre sí puede contar con respecto al pasado:

¿Yo?, ¿eso?, para que le voy a decir si yo no sé... bueno, no recuerdo nada, yo... el que sabe bien toda la historia es mi papá... él sí porque... ya... que el guarda todo en la

memoria, cuando era niño, lo que pasó cuando era joven, cómo eran la gente, quiénes son sus compañía, cómo era el tiempo en que vivían, cómo comen, los trastes que ocupan...

Ahora bien, la conservación no es resultado de la existencia de estados, por así decirlo, psíquicos inconscientes. Considerarla así sería convertir al pasado en una ruina. El pasado no se preserva, sino que es constantemente reconstruido a partir del presente. Dicha reconstrucción es en parte individual, pero sobre todo social o colectiva (Giddens 1993).

Así, el punto medular de este apartado, descansa en las respuestas que los informantes proporcionan sobre su “origen étnico” y el peso específico que otorgan a la memoria colectiva en el ejercicio de sus representaciones sociales, estableciéndose en ello una conexión con la valorización de quienes son “más” o “menos” indígenas. A Carlos (Tz.CA.14) se le pregunta cuáles son las colonias o pueblos más indígenas en Guatemala:

Pues... El Porvenir con Quetzal son casi iguales. Ya Gracias a Dios, son más... ya están más... hablan más mejores... o sea que son la misma gente, na'más que hay unos de Quetzal se refugiaron en El Porvenir y otros pasaron a El Quetzal, entonces, na'más se dividieron... [la gente de Tziscoa la considera indígena]... sí poco... [y ser indígena es]... hablar muy zafadito, muy... otras cosas

En un primer plano de la comunicación con los chujes, es curioso descubrir que los entrevistados responden a lo que ellos consideran que el entrevistador desea saber. En ese nivel de superficialidad la tendencia a dar respuestas homogéneas es muy visible. El propio Carlos identifica que hablar chuj es equivalente a ser indígena, y como él no lo habla se considera a sí mismo como mestizo. Esa distinción será recurrente en las respuestas que se irán dando.

El caso de Hilaria (Jc.CO.21) ilustra ese sentimiento, mostrando la impotencia individual ante los cambios de la vida moderna, que rompe con la estructura valorativa propia de las culturas nativas:

Pues es el problema que tenemos nosotros, ahora estamos perdiendo lo que somos, y no sería, al contrario ahora, al menos nosotros nuestra idea es salir y no perder lo que es de nosotros. Pongamos el caso de que algún día voy a tener mis hijos, un ejemplo verda', yo siento eso... ser guatemalteca y ser indígena, algún día les tengo que enseñar lo que soy yo a ellos. Es el problema que tenemos nosotros aquí en Guatemala, estamos perdiendo lo que somos...

La misma Hilaria reconoce que es "conciencia" el que no se pierda la lengua en las nuevas generaciones, pero:

... dependería de eos (ellos) mismos, tiene que nacer de eos mismos, porque lo que digo, imponer algo no se puede, lo que haría yo es que tienen que hablar los dos (chuj y castellano), ea tienen que hablar el idioma que eos hablan, enseñar en el idioma que eos hablan, para que entiendan mejor..

Sin embargo, con tristeza otra participante Quina (Qt.PR.31) durante la misma entrevista, nos refiere parte de las vivencias maternas durante su infancia:

... Porque dice que la mamá de la abuelita de mi mamá, y de mi papá es mexicano, sí, es mexicano y se vino con guatemalteco... entonces de ahí se vino acá y tuvo hijos, y la finada abuelita y mi abuelita y mi abuelita yo, la hija de la finada abuelita de mi papá hablaba ese idioma, y ella le enseñó hablar a la hija, por ejemplo, yo sé mi idioma, le enseñó hablar a mi hija... entonces él habla castellano y el idioma, dos sabe, y entonces ella se casó otra vez aquí, con otro mi abuelito. Entonces mi abuela no perdía su idioma, lo hablaba... pero qué malosa fue que no nos enseñó. Yo me acuerdo todavía... así como el otro niño más chiquito, la decía yo que me hable de su idioma, pero ella me decía 'ya me olvide', pero cuando venía un mi tío que se llama Pablo... le saluda pues y le habla en ese su idioma... y le decía yo' cómo dice abuelita que ya se olvidó, cómo platica usted pue' con él, como no nos enseña uste', (y contestaba la viejita) 'haa, pero yo no puedo', decía, así que se negaba y no nos enseñó...

En lo anterior queda claro que las estructuras -digamos para simplificar, en este caso la lengua- que fundamentan las pertenencias a los grupos no son simples objetos de representación. Implican la movilización de cada uno de los miembros para defender, promover y desarrollar los símbolos constitutivos. Todo elemento identitario esencial se invoca como motivo de “voluntad de vivir juntos”.

Un amplio relato sobre los orígenes de Tzisco nos lo brinda don Alfonso, durante la entrevista con Keno (Gd.PR.18), al hacer alusión a la “galanura” de ciertas gentes de Tzisco:

... Es de la familia Mauricios... de Guatemala, según la historia... bueno, Mauricio es nombre, pero de allá lo trajeron por apellido, entonces la familia Mauricio son más mestizos, más color. En un pasado le decían a ellos ladinos, y así como yo negrito', pue', como chile verde, pues le decían indios, indios... fue cuando se dividieron y se fueron para Cuauhtémoc, junto con otra familia de un señor que... también fue inteligente, llamado Francisco Marcos, como inteligente no quería que lo dominaran los Mauricios de aquí, mejor se fueron para otra colonia, y los conquistó, pues, allá formó su colonia, fue como un jefe que se llevó su grupo, en el año de 1940 fue un traslado...

[...]

Así en Gracias, fíjese que según mis abuelitos cuentan que llegaron muchos mexicanos a refugiarse ahí, cuando aquí había guerra (1910-1917)... y al llegar y salvarse ahí le pusieron Gracias a Dios, y así quedó el nombre.

Volviendo al tema de lo indígena, Flor (Tz.PR.14) afirma desconocer dónde la gente es más indígena: “... no sé, no los conozco, ni en Guatemala no los conozco ninguno”. Al preguntársele a Gustavo (Tz.CO.24) sobre si la gente de Tzisco es ladina, mestiza o indígena, vincula la clasificación al uso de la lengua nativa y nos responde: “No sé como será la gente... bueno, que acá hay muchos que hablan así en otra... en otro dialecto... pues... yo creo que estamos como mezclado, o sea revuelto... (y el se considera)... pues mestizo... sí... yo creo...” Parca, Hilda (Tz.Co.13) afirma que son más indígenas “en el Km. 15” que en Tzisco y que son

menos indígenas “en Hidalgo”, aquí, el criterio que prevalece es el de la distancia: cuanto más difícil sea el acceso a las comunidades, más indígenas; cuanto más comunicados estén con los pueblos grandes o ciudades, menos indígenas.

Para Olivia (Tg.CA.38), que es profesora originaria de Tuxtla Gutiérrez, los pobladores de Tziscaco: “... pues yo pienso que es... este... que es mestiza.” Estableciendo que entre éstos y los de Guatemala: “Entre ellos sí, sí se distinguen, en sus rasgos, en su forma de hablar, cambian.”

Ñaño (Tz.CA.36) nos comunica que casi todas las colonias son más indígenas que Tziscaco, pero establece el principio de solidaridad indígena:

casi todos pue’... hablan mucho dialecto... hay unas gentes que se defienden bien... ha... pue’... poquitito más ellos indígenas, porque entre de ellos hay... este... unos que quieren muy poco la gente, los más no muy lo quieren. Y yo, mi manera de pensá, no importa que seamos indígenas, pero lo que necesitamos es querer a nuestra gente, querernos como prójimos, como con un sólo Dios...

Cuestionado sobre quiénes se sentirán más indígenas, si los de Tziscaco o El Quetzal, Ildelfonso (Ct.CA.25) educado en una ciudad, piensa y liga la condición indígena a prácticas endogámicas, respondiendo:

Yo siento que tal vez en... en Quetzal, porque aquí tal vez no viene seguido el Presidente pero... pero sí están controlados por ellos: Está más cerca el... el municipio, y en cambio aquí El Quetzal está un poquito más... más retirado, entonces... pues ellos no llevan un control estricto de, por ejemplo, que lleguen técnicos de café... no es que nunca han querido... [salir de aquí]... sino lo que pasa es que ellos traen un origen de por sí de que ellos son personas de que aquí nacen, aquí se casan y aquí siguen viviendo, y aquí nacen, crecen y se reproducen, y en ese sentido ellos no pueden sobresalir mucho...

Esteban (Tz.PR.), niño de 13 años de edad, no se anda por las ramas y asocia directamente lo indígena con la pobreza; cuando le preguntamos cuál es la más indígena de las colonias de Guatemala, responde: “Quetzal, porque son más pobres”.

Y tal y como fue referido, la condición de ser de Tziscoa brinda a sus pobladores una distinción. Eduardo (Qt.PR.13) lo puntualiza al preguntársele sobre la gente del Quetzal: “indígena” [responde sorprendido de su propio atrevimiento]. Inmediatamente rectifica “nó, son [también] indígenas los de Tziscoa”. En su última rectificación concluye: “indígenas también, pero se sienten otro poco más altitos [...los de Tziscoa], nos tratan de gente que no vale [....] Una palabra que les dicen.... los de aquí [despectivamente a]: chapines...”

Mario (Tz.CO.43), cuyo padre era guatemalteco, señala: “Sí, [de] allí vienen... de ahí lo fué mi papá por aquí en Guatemala... Sí, ya [tienen muchos años] ...son Franciscos [por el apellido]. Están en las diez familias [originarias], también vinieron de Guatemala, ya ellos son nativos aquí en México, son legítimos, pero la mamá de ellos, el papá, vinieron de allá...”, y refiere su costumbre --por su origen-- de “echar su copalito”.

En cambio, Natalia (Tz.CO.31), cuestionada sobre la gente de antes, vuelve a unir el paulatino desconocimiento de la identidad de los pobladores originales con la pérdida de la lengua chuj, y nos dice: “Haá, eso si yo no lo... no lo oí cómo es... no, de eso si no lo sé... ya murieron muchos pue’ [de los pobladores primigenios]... eso si no lo oí quiénes son los primeros...”

Pero, entre quienes asumen abiertamente su origen y quienes pretenden amnesia respecto a la fundación de la comunidad, la distancia es muy pequeña. Oralía (Tz.CA.33) reponde sin

ambigüedad: “...mi mamá dice que... que sus abuelitos vinieron de Guatemala, pero ellos no, nunca no hablaron ese [chuj]...”

Por su parte, Arturo (Gd.CO.16), comerciante ambulante (“chapin”) de Gracias a Dios, de carácter amistoso y abierta locuacidad pese a su juventud, también nos señala el origen guatemalteco:

Cuando me vine por primera vez, en realidad, estaba muy chiquito... entonces yo vine hacer mandado... como aquí tengo una abuelita, entonces yo, como mis padres son guatemaltecos, mi abuelita era guatemalteca también... Pero, sin duda, también es muy común que ella se enamoró de un mexicano, ¿verdad?, y se vino aquí a Tziscoa...

Julia (Tz. CA.29) asevera claramente que los primeros pobladores de Tziscoa venían de Guatemala:

Sí, hay mucha gente pue’ de Guatemala, casi que la mayor parte de aquí de Tziscoa era casi puro de Guatemala, porque estamos cerca pue’ de la frontera. Sí, es muy poca la gente pue’ que se quedaron a vivir aquí que son de México, son poca gente pue’

Los nativos de Tziscoa también se reprodujeron y se convirtieron en fundadores de otras colonias o comunidades, a las que llamaron “anexos”. Bertha (Bj,CO.16), al aludir a una reciente fundación, lo refiere así: “...era pura montaña [la actual colonia Benito Juárez]... luego vinieron... de Tziscoa salieron y vinieron hacer sus casas aquí, y de ahí vinieron bastantes y se hizo la colonia... sólo eso sé...”

Lucrecia (Tz.PR.26) nos manifiesta que:

La mayoría de gente, los antepasados pues, sólo ellos saben pues cómo inició Tziscoa, y ya... la gente que vivimos en este tiempo casi somos nuevos... no sabemos... cuando me

crié la gente eran así de pobres... casi que... que eran un poco... ansina que no saben las cosas, son gente pobres, que podían pasar las necesidades, porque el tiempo era muy... ignorante; no había trabajo, o sea que la gente... este...los hombres cuando ganaban, ganaban muy poco dinero, no alcanzaba para tener sus cosas... en esos tiempo la gente casi que vivían así nomás, no tenían ningún entendimiento.

Para Vicente (Tz.PR.56), el origen de su comunidad se encuentra relacionado con los límites fronterizos y la producción agraria: “Antes... buscábamos nuestra tierrita aquí, así, en nuestra línea y, si mucho, una hectárea y no produce más, hacemos la milpa una hectárea, si mucho vamos a comer un mes ese maicito...”

El orgullo de ser de Tziscaco y --en consecuencia-- mexicano, ya estudiado en otro apartado, debe ser considerado como parte fundamental en la configuración de las representaciones sociales de “prestigio” originario. Teodoro (Tz.CA.52) lo manifiesta con exactitud:

Es que vasté ver que... como esta comunidad es una comunidad muy antigua pues, entonces casi toda la gente, todo mundo, todos nuestros alrededores lo conocen esta comunidad como “Colonia” (con orgullo). Es una palabra de “Colonia” que fue la original en toda la zona. Entonces, casi toda la gente, sea de Guatemala, sea de Cuauhtémoc, sea de San Antonio, sea de donde quiera que sea, ‘¿de dónde eres?’ -si lo pregunta por de migración o de cualquier autoridad- ‘soy de Tziscaco’, de la Colonia Tziscaco, Y aunque no es de aquí, como aquí fue la primer comunidad que se formó, pues todos tienen esa palabra de ser de Tziscaco, de ser de la Colonia...

También ha sido ya referida la ligazón íntima y constante de la comunidad con la agricultura. Esta actividad sigue siendo una referencia de valor. Recordemos que para muchos el salir a “chambiar” es sólo una manera de allegarse recursos económicos, y que la siembra sigue representando la ocupación fundamental y “natural” de la comunidad. Augusto (Tz.CO.15) así lo

manifiesta: “... en la vida quiero estudiar, trabajar, y este... sembrar plantas para cosechar, eso es todo...” Igual lo externa Esteban (Tz.PR.13):

... y después me voy a dedicar en el trabajo, o sea, hace falta pue’, o sea mi papá... hoy está trabajando pue’... está fuera de aquí, en México... ta trabajando y... también tenemos trabajo allá de limpia... acabando la secundaria me voy a dedicar al campo...

De la misma forma, Gustavo (Tz.CO.24) es explícito en cuanto a esa relación social de producción:

... Sí [le gusta el lugar]... porque aquí da la siembra... todo los que se siembra, todo... lo que se trabaje... hacer milpa...
[al preguntarle si lucharía por la tierra, su respuesta no da lugar a dudas]
¿...dejarla? ¡no!... No pues, entre todos... para defender... o sea que sí, pero parejo toda la comunidad, sí. Sí claro, luchar ansina sí.

Ese sentimiento permea de igual forma el sentimiento comunitario de Tzisco. Aquí, como en otros puntos, existen claras y evidentes conexiones con aspectos anteriormente tratados. Flor (Tz.PR.14) lo ejemplifica: “¿Nosotros?, pues... casi que todos nos queremos a todos, pues como Dios, somos hermanos...” Igual Fabiola (Bj.PR.15): “Igual... igual [diferencias entre la gente de Tzisco y la de la Col. Benito Juárez]... pues sabé, es que nosotros como somos entre vecinos pue’... con los de Tzisco sí, porque soy de allá pue’... tenemos familia allá, lo miro igual, sí...”

Y también está el testimonio de Vicente (Tz.PR.56), quien observa el origen único como fuente de solidaridad, lo que alcanza un alto nivel de expresión cuando muere algún miembro de la comunidad:

Este... este costumbre del ejido ta bonito. Las mujeres orita se procuran, hay van llevar un poquito de café o azúcar; que a la vez no es gran cosa, que pa’ nosotros de pobre, nos defiende bastante. Ese como dice acá don Rubén, aquí se ve que somos amables entre

todos, porque vivimos en esta comunidad pura gente desde un principios, nuestra gente de primero, no vinieron de otras partes a posesionarse de aquí.

Volvemos a puntualizar, con respecto a lo anterior, que las tradiciones, en este caso la de ayuda comunitaria, tienen necesariamente un contenido normativo o moral. En efecto, la tradición de solidaridad comunitaria no sólo representa lo que se hace en esta sociedad, sino también lo que debiera hacerse.

La referencia a un ser supremo, en sus distintas recurrencias, “habita” las representaciones sociales y se plasma en la memoria colectiva de Tzisco. Para Flor (Tz.PR.14), su pensamiento respecto a Dios es: “Pues mi pensamiento es hacerse fiel todos los días en que yo viva y obedecer los mandatos del Señor... sólo... y obedecer a Dios, porque él es único...” Para Hilda (Tz.CO.20): “[Dios] es muy milagroso...”

La aparición de prácticas tradicionales cosmogónicas, relacionadas con la divinidad, es declarada por Manuel (Qt.CO.85) negativamente, para ocultar --y resguardar-- su más profundo sentido religioso, cuando se le pregunta si las realiza: “No... no [sabe la oración de la candela para curar el mal de los huesos, pero sí conoce otras oraciones]... de sonzito caso lo aprendimos, porque somos muy sonzitos... ni una oración tengo, nada, nada...” Y, Teodoro (Tz.CA.52): “... Dios quiere la religión, quiere que todos vivamos como hermanos, pero unidos, en un sólo pensamiento, en un sólo sentir, que no haiga división, que no haiga contrariedad del uno con el otro... Dios no nos manda peliar, nos manda para que compartamos nuestra vida.”

Habría, aquí, que ponderar que la tradición está muy próxima al ritual y se relaciona con la solidaridad social, pero no puede reducirse a la observancia mecánica de unos preceptos que se

aceptan de forma incontrovertida, menos ahora que la modernidad produce los espacios de la fragmentación de los sistemas tradicionales de pertenencia grupal (Rosales 1993).

Las festividades, vistas anteriormente, cohesionan a la comunidad. Natalia (Tz.CO.31) responde afirmativamente a preguntársele si en las fiestas de febrero y mayo se sienten pertenecer a la comunidad: “Haá... sí”. En esa categórica expresión, se concentra el deseo férreo de la comunidad, puesto que todos sus miembros están atentos desde la víspera de la fiesta, durante su desarrollo y la posterior evaluación crítica. Cuando la fiesta falla en alguno de sus elementos --o en varios-- organizativos (ya sea porque la marimba o el conjunto no gustó a los bailarines, ya sea porque haya hecho falta bebidas y comestibles o porque hubiera muchos “bolos” y pleitos), la comunidad genera una crítica severa que se alarga durante varias semanas y hasta meses, llegando a constituirse en los principales puntos a tratar en la asamblea comunitaria. De esa evaluación, se reconstruyen los consensos con vistas a la definición de los procesos electorales internos, las subsecuentes elecciones para autoridades y la construcción de argumentos para redefinir propuestas que no repitan los errores anteriores.

Esa práctica conjunta, va generando elementos constitutivos de los recuerdos y experiencias (agradables y desagradables) en los distintos periodos de gobierno local. Con el anecdotario actualizado, ya registrado en la memoria colectiva de la comunidad, se nutren los ejes de diferenciación de los distintos tiempos por los cuales ha pasado y se ha reestructurado la identidad étnica de los *tziscaoeros*.

Por ello, al referirnos al inicio de este apartado a la memoria colectiva, tenemos que establecer el vínculo de ésta con el tiempo. Esa dimensión temporal, cíclica en la cosmovisión de los chujes, es ilustrada con la intervención de Pablo (Tz. PR.49):

Este... el mundo ya este... ya está muy... está muy viejo, y así como el mundo va avanzando, el hombre va poco a poco... va cambiando de... de sus hecho... también va acortando sus tiempos, y cada día se va envejeciendo... por qué, porque también así va cambiando el tiempo, ya no estamos en un tiempo muy largo, no, sino que ya estamos en un tiempo muy corto...

En el mismo orden, el que la tradición esté estrechamente ligada a la memoria, nos hace apreciar en justa medida el testimonio anterior de Pablo. Su dimensión, inscrita en la temporalidad y su apertura definitoria de permanencia, dan una clara imagen de la reciedumbre de la cultura chuj. De ahí que la memoria colectiva implique un ritual; se relaciona con lo que se ve como una idea de verdad “formulaica”, tiene sus “guardianes” y, a diferencia de la simple costumbre, cuenta con un poder coercitivo que combina aspectos morales y emotivos (Halbwachs; 1968, en Giménez, 1992).

Aunada a esta consideración está la concepción de la forma como los actores colectivos “producen” una acción también colectiva. Más allá de las diferencias de grado, vemos la unificación de criterios en torno a un Dios. Aquí los actores colectivos son capaces de definirse así mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos -en el caso de las cooperaciones-, oportunidades -algunas confesiones religiosas facilitan “salir” fuera de la comunidad-, etc.) Lo que podría constituirse, en el radio del acontecer consciente, como fines, medios y ambiente (Melucci; 1990).

3.2. Hibridaciones.

3.2.1. Cultura de identidad.

Son distintas las claves de apertura de este inciso. Una vez más se reitera que muchas de las respuestas tienen una correlación estrecha con otras esferas de operacionalización. En todo caso, se subraya la capacidad de socializar las innovaciones de la sociedad nacional. Los habitantes de Tziscaco están en contacto con mestizos y con otras etnias, tramitan escuelas, demandas de tierra y consumen productos industriales, además de captar y reelaborar los mensajes emitidos por la radio y la televisión.

No existe, por ende, una actitud de rechazo hacia los valores de la sociedad nacional, ni Tziscaco es una comunidad “cerrada” o “autosuficiente”. Pero también es evidente que la comunidad mantiene una diferenciación.

Lo que a primera vista pudiese parecer un relajamiento de la resistencia cultural, es en realidad capacidad de asimilación y refuncionalización para preservar la cohesión. Al cambiarse los contextos, se inventan nuevas costumbres y se transforman las identidades conservándose la unidad.

Por ello, hay que comprender las relaciones comunitarias “vivas”, “activas”, “productivas”, aun cuando aparezcan ante nuestros ojos elementos reticulares de relaciones vetustas. La especificidad étnica no es consecuencia del aislamiento sino resultado de una estrategia (Barth; 1976). Al plasmarse en la práctica cotidiana, vemos que la complementariedad de las identidades individuales y colectivas es producto de una combinación, tanto de estrategias

de diferenciación construidas con el concurso de acontecimientos impredecibles, como de la recurrencia a las reminiscencias simbólicas que recobran vida y trascienden la historia.

Un cambio muy importante se da entre los refugiados, quienes advierten ciertas diferencias subsanables con la presencia de la escuela, del maestro. Quina (Qt.PR.31) afirma que:

Sí, estuve en la colonia Tzisco si, tonces, el más cambio que tuvieron la gente es cuando nos refugiamos, por que estando en México nos visitaron muchas personas mexicanas si, y, pues les contabamos mucho a ellos por que no nos podemos pronunciar bien el espa... el español, debido que no tuvimos maestros, así que hablamos muy al contrario no hablamos bien, por que el puro español yo he..a... observado personas que pueden hablar el español y lo hablan bien pero nosotros no pues, una de las cosas, nosotros nos da tristeza, por que por eso muchos dicen que Guatemala es muy pobre por que no nos ha mandado... no nos mando maestro desde mucho tiempo, pero más ahora yo he... en mi parte mia agradezco mucho que nos llego una maestra y por eso...

Experiencias como la artera matanza que el ejército guatemalteco realizó, para “limpiar” la tierra de indígenas en la parte fronteriza, tuvieron también amplias repercusiones. El testimonio de Juana (Qt.CA.28) así lo ejemplifica:

... Pues los que nos están siguiendo más adelante son los ejército, porque los ejército ellos vinieron a matar niños y .las... por decir, mujeres y hombres y niños vinieron asesinar y sin deber delito, por eso la gente se estaba caminando así con su carga. Antonces venimos nosotros, salimos hasta... hay dice que hay nuestros igual de persona, aquí dejaron sus más cositas. Yo lo llevé todo lo que tengo en mi casa, hasta tenía yo una mi tabla, lo llevé, mi piedra [de moler] lo llevé [...]
[...] entonces ellos nos dijeron [a la vanguardia, los que huían]... que los ejército viene matando a los pobre gente, entonce, entonce la gente dijeron aquí, a vé usted aquí quesque nos van a matar, es verdad de por sí lo que dicen ellos, luego pensaron los otros y nos fueron a pedir permiso en Tzisco, entonces dijeron los de Tzisco que ellos nos iban a dar una posadita...

Esta migración ha traído consigo un entramado consanguíneo, social y cultural entre ambas “nacionalidades”. Julia (Tz.CA.29), lo distingue así:

Si pue' ahora que nos... que nos revolvimos pue' con la gente de Guatemala pues muchos, muchas mujeres se fueron con los de Guatemala se fueron pues con los hombres, y hombres también llevaron a las mexicanas, si pue'.

[...]

[¿Y hay hombres de Guatemala que se hallan venido acá a buscar mujer?].

[...]

Por ejemplo los del Quetzal, pues casi cada... cada día, no, cada sabado, aquí están pue', pues ellos quisieran llevarse pue' a las mexicanas...[...]

Aquí el lugarcito... el Quetzal pues, si, por eso nosotros hemos platicado con mi esposo - hemos dicho- como es que Guatemala es muy delicado que nosotros los mexicanos no podemos a cruzar ahí sin que lleve usted un papel, un comprobante, en cambio la gente de Guatemala -ve usted- México, es más... este... hay más paz en México, por que aquí no, no les tan atropellando la gente de Guatemala, en cambio, los de Guatemala, aquí comen con nosotros, aquí en México, por que de todo por ejemplo, comestibles, aquí en México lo vienen a llevar y que nosotros cruzaramos pue' allá ahí si es un poco pue' peligroso, con peligro de que nos maten, peor si no llevamos nada [de identificación] nos van agarrar, nos llevan, hasta Nentón iremos ir a parar...

La educación formal escolarizada representa un importante factor de cambio para la comunidad. Son múltiples los testimonios de cómo la introducción de la escuela va modificando paulatinamente la visión de la comunidad, y cómo en la vida cotidiana comienza a tener un peso específico el que los menores y adolescentes -por la telesecundaria- vayan a recibir clases.

Julia (Tz.CA.29) externa su opinión sobre el hecho de que tres jóvenes estén estudiando en Comitán:

Ah, pues, nosotros lo que opinamos, pues ta' bien que reciban pue' sus estudio, su capacidad, por ejemplo que, que aquí en la colonia que cuando nos vamos a... a oír que ya una persona que ya se está preparando para que trabaje de un doctor, o sea que una mujer que ya se está preparando de una enfermera.

En esto podemos observar cómo el sujeto individual no es sólo un simple negociador hábil que calcule la pertenencia más ventajosa para él mismo, sino que es también portador y productor de símbolos de identificación nacional.

A la pregunta de si considera un beneficio la escuela, Lucrecia (Tz.PR.26) nos responde:

Pue' lo que... lo que oyimo pue' que los niños de la clase, le dicen que los maestros le dan toda la historia de cómo hubo libertá, parte de México, pue', cuando en esos tiempos... este... los Niños Héroes ganaron la bandera... los maestros son los que dicen ese... y los explican con ellos también con la libertad del pueblo [...] les enseñan cómo deben vivir y cómo se deben portar con los demás niños, que no sean malcriados, que no molesten a sus compañeros en la clase y también cuando hay alguna... este... alguna necesidá en la casa..."

Para Natalia (Tz.CO.31), la educación ha mejorado: "Hay orita ya, este... miro pue' los niños que están estudiando mucho, sí... este... les enseñan pue', porque orita mis hijitos los miro que este... que están aprendiendo algo, sí, porque ya están mas... cuentas, escribir..."

Fabiola (Bj.PR.15) estudiaba, pero no pudo continuar por las dificultades que trae el cambio de residencia y la lejanía del centro de estudios: "Sí estudio... pero orita ya salí de la escuela, es que ya ve usted que nosotros estábamos estudiando allá en Tzisco, pues, salí ya de quinto grado, pero como nos venimos aquí [al anexo ejidal de la colonia Benito Juárez] ya no entré ya, sólo de quinto grado, ya no terminé mi sexto grado, orita ya no..."

La sencillez de las personas en el medio indígena de la región, hace que cualquier innovación educativa sea considerada como algo muy importante o como la panacea de los cambios sociales. Así, cuando algún docente intenta hacer algo fuera de lo rutinario, los ojos de la comunidad se centran en esa labor. A ello se debe el rotundo éxito de las normalistas prestadoras de servicio social que, por agradar durante su corta estancia a los niños de la comunidad, despliegan energía y bondades por doquier. Wilda (Es.PR.51) como observadora (de paso) resalta con optimismo su experiencia frente a un grupo de niños con las normalistas:

Pos sí [la educación de los niños de Tzisco] se ve muy bien... porque yo estuve ahí en la casa de don Ñaño, cuando estaban unas educadoras ahí. No sé qué cosa eran..., creo que

estaban haciendo su servicio social... no sé qué hacían [como objetivo docente, pero sí observé que] ahí en el patio había bastantes chamaquitos y yo fui a analizarlo y sí me gustó la forma de que hacían su educación, de que reciben su educación, a pesar de donde está, como que es muy valioso lo que enseñan.

Curiosamente Hilaria (Jc.CO.21), como profesora guatemalteca y hablante de lengua indígena, ve con reticencia que los niños de Guatemala se eduquen en escuelas mexicanas, pues abandonan el uso del chuj:

Imagínese, en 10 años aprendieron mucho [durante su refugio], aprendieron casi lo de un mexicano, como refugiados que fueron se sintieron más de allá, porque vivieron allá y saber cómo se comunicarían, y había una necesidad de comunicarse en el español porque español hablan allá, es una necesidad que eos tenían que se obligaban a hablar en español, aunque no quisieran, pero ya la necesidad los obligó a que lo hicieran, porque allá no pueden eos... que le hablaran en idioma...

Entrevistado en Tziscaco, el caso de Eduardo (Qt.PR.13), ejemplifica la carencia de servicio educativo en El Quetzal:

No [no ha estudiado]... para que le voy a decir, no, porque no hay [había] escuela allá [en El Quetzal], cuando nosotros venimos criando no había escuela, entonces nosotros nos fuimos aprendiendo así, nada más solos, nada más con un folletito... uno que llaman 'aprenda a leer y escribir', con ese folletito empezamos, porque mirábamos las letras y algunos que sabían un poquito nos enseñaban, y ahí fuimos aprendiendo...

En el marco de los discursos oficiales que aluden a los intentos por abatir los rezagos educativos, se tropieza una reiterada y frontalmente con los anteriores testimonios. Por una parte, las estadísticas marcan coberturas crecientes cada ciclo escolar pero, por otra, los resultados son invariablemente incrementos en el analfabetismo.¹⁷⁰ O la educación escolarizada no ha logrado desarrollarse plenamente en las comunidades étnicas, y por lo tanto no se educa "para la vida" o

¹⁷⁰ La estadística básica del Sistema Educativo en el Estado, inicio de cursos 1993-1994 registra 487,476 hombres y 427,574 mujeres, en un total de 992,195 alumnos atendidos en los niveles de preescolar, primaria, capacitación para el trabajo, secundaria, profesional medio, bachillerato y normal.

tendremos que pensar en que las bondades del conocimiento formal son irreconciliables con los proyectos culturales de las regiones étnicas de Chiapas. En ambas situaciones, las regiones indígenas padecen no sólo por la falta de infraestructura educativa, sino por la presencia de ella en un modelo que está sobrepuesto a otros intereses. Olivia (Tg.CA.38), como buena maestra que radica en la comunidad ve, quizás con prejuicios quizás con veracidad, que:

Pues... le voy a decir que nomás llegan a la Telesecundaria, de tercero y ya no van, ahí paran, uno o dos, como dos chamacos han ido a estudiar [fuera], ahí se quedan. Las muchachas ya no ven las horas de salir de tercero para que ya se junten, se casen y se van. Una niña de sexto año, ya le faltaba... ¿qué?... se fué en abril con su... su novio, y ya sólo va a recibir su papel, porque ya no llegó los [dos] meses que faltaban...

El factor llamado “modernización” presenta distintas facetas, desde la perspectiva de los habitantes de Tzisco. Gustavo (Tz.CO.24), a la pregunta de que si le gustaría que Tzisco se modernizara, responde: “Sí, sí, ya que se componga más... me gustaría más moderno...[aunque no le gustaría, obvio, que la modernización fuese también violencia, robos, pleitos].

Ñño (Tz.CA.36) al pedirle que relate tres cosas que desearía que cambiaran en Tzisco, discurre:

Pues... yo que me gustaría es... que siquiera allá del kilómetro uno para aquí, nuestro lugar, fuera pavimentado, es lugar turístico. Fuera pavimentado que bonito fuera verdad, pero ta' difícil, también ta' en proyecto, a lo mejor ya se está decretando, a lo mejor sí, pero eso... como que todos los esperamos aquí en Tzisco, como que ese es el mejor deseo, venir aquí en pavimento y bajar hasta allá, ontá el Albergue, y ahí ya tuviera... ya pudiera entrar más ingresos para nuestro Albergue pue'... más turismo. Bueno, también que todos aquí en el ejido nos pusieramos de acuerdo, que todos trabajáramos así unidos, a reforestar un poco, porque hay partes que no lo trabajamos y... está... pelado, quemado, pero aquí no cumplimos con ese. Hablamos pue' de que queremos conservar un algo de nuestra vegetación, humm... no cumplimos nada. Queremos que uno haga, el otro espera que el otro lo haga, así nunca hacemos algo. Pero sí, yo mi deseo, que tuviera otra parte como este mi lugar aquí, que tenemos pue El Ocotil [de reserva ecológica]. Ta' maravilloso para mí, éste sí, legalmente lo veo, lo veo porque he visto otros lugares aquí, estos ejidos, que aquí es más concentrado la montaña, ahí ta' más horrible [...]

En la entrevista con Pablo (Tz.PR.49), su acompañante, con reconocido liderazgo dentro de la comunidad, externa:

...Es que aquí necesitamos...ingenieros técnicos, para unos trabajos, que nos enseñen así... cómo cultivar las tierras, cuál es las cosas que es más fructífero para acá... necesitamos pues... riego... bueno; y ahí donde esté parejito hay que trabajarlo... no quemarlo... es el único remedio...

Sostener, tal y como lo desea Pablo (Tz.PR.49), un avance tecnológico que mantenga la estructura simbólica de pertenencia, implica el compromiso de las voluntades individuales, en primera instancia: ¿Qué sería de una lengua que no fuera hablada, un territorio que no fuera habitado y defendido, una cultura que no fuera constructiva, una historia que no fuera continuada o una solidaridad de intereses que ya no fuera manifiesta?

Tziscoa, para una optimista Hilda (Tz.CO.20), debería mejorar: “Sí puede mejorar... en... los tipos de casas que hay, en la carretera... en las maneras de ser de las personas...” Para Ignacio (Tz.CA.30), a su pueblo le falta:

Pues la verdad, lo que nos hace falta aquí nosotros, en mi caso mío, empezando que...para esta comunidad hace falta un parque recreativo. Otra cosa, también aquí se necesita poner una plaza [mercado], para que aquí nosotros... pongamos que quiero comer verdurita, pues ya lo sé donde voy a conseguir [en el mercado] pescado, jitomate, cebolla [...] Una plaza, para que abastece aquí en la comunidad...

La introducción de la carretera debe verse como un antecedente directo y determinante en el cambio de Tziscoa. Por ello es marco referencial para suponer la magnitud de los cambios futuros y la capacidad de la comunidad para “reciclar” dichos cambios, ajustándolos a su peculiar conformación “autoadscriptiva”.

Al inquirírsele a Natalia (Tz.CO.31), acerca de los cambios que ha percibido durante las últimas décadas, nos informa:

Orita ya [cambió]... antes era muy... extraño, porque el primer... que no había carretera pue' aquí, sí, era este... duro [el] camino que se van andando por acá, taba muy duro la vida, sí... ya tiene años [la carretera de terracería]... no había [...] para Comitán sí, pero costaba mucho este...

Oralia (Tz.CA.33) lo platica así: "...bueno, que también no había carretera todavía, no había, no pasaban éstos [carros] que así como aquí... Aquí entran los autobuses... ni tan siquiera no conocemos autobús... y por eso era muy... era muy pesado, pues, vivir..."

Dentro de lo chusco, Vicente (Tz.PR.56) nos comenta:

Antes aquí desconocía la gente, cuando pasa un avión se mete entre el monte, porque ya es la guerra viene, y no hay nada todavía... era muy extraña aquí nuestra costumbre. Antes no era carretera aquí, hay puro camino de herradura, a veces entran unos carritos [...] lo corremos entre partida, hasta gente grande va atrás corretiando el carro, como chuchos vamo... y orita la gente está más experto, ya se da más cuenta de lo que hace, no tan fácil nos engañan, caso vamo la gente está fiando...

Escuetamente Dinora (Bj.CA.16) nos afirma que: "[Entraron los camiones hace]... como 12 o 13 [años]..." Mientras Manuel (Qt.CO.85), nos anuncia la inminente construcción de una carretera que unirá el Municipio de La Trinidad, en Guatemala, con la aldea El Quetzal, ¿el objetivo?, explotar las minas que se encuentran en esa zona: "...lo van hacer carretera... van hacer carretera, tiene que llegar carro en Quetzal..."

La mirada femenina detecta también los cambios sociales en la comunidad. Natalia (Tz.CO.31) lo describe así:

¿En los hombres?...sí pues... salen pues a trabajar de por sí... pero... somos los mismos...[y luego asiente] ...cambean un poquito [pero su hija que se fue a México]...

pues para mi ya cambió mucho, en el modo de vestir, de hablar, de todo y, pues hay personas así como por ejemplo, como ella, en lugar que... se vuelva más... este... que no hable la gente, es cuando más platica, es cuando más saluda, es cuando más todo...

Ese cambio, un tanto negativo, lo percibe y menciona con sarcasmo el vecino de Vicente (Tz.PR.56): "...ya está practicando un poco nuestra gente, como traen ideas de la ciudad, algunos que nomás aprenden también abuso..." Y luego, queriendo saber acerca del juicio de la comunidad preguntamos: ¿pero la asamblea es benevolente?, a lo que responde: "...pues no [no los castiga] porque como acabamos de decir, ya hay una conciencia de que hay que querernos, hay que cuidarnos, nomás le dan un consejo, una orientación, que ya no lo vuelva hacer..."

Observamos: Experiencia comunitaria de otras costumbres aprendidas fuera, reconversión del "abuso" a la discrecionalidad del consejo de la asamblea, como máximo órgano de autoridad y respeto comunitario, integración de las prácticas ajenas al interior de la representación social en Tzisco. Todo ello se plasma en las últimas entrevistas referidas, lo que sugiere la reformulación creativa de las tradiciones con las experiencias recientes que hoy día enfrenta la comunidad chuj de Tzisco.

El discurso de la división social de los tiempos, la fijación de un tiempo "universal" en el surco del "tiempo histórico", nos confirma la existencia de una tradición viva y colectiva, la multiplicidad y heterogeneidad de los tiempos de "duración" colectivos (Halbwachs 1968). Esto, sin dejar de lado los aspectos de la interacción social inscrita en la dinámica política que atraviesan hoy las comunidades étnicas de la frontera sur mexicana.

Hay, también, en el trasfondo de las hibridaciones, en ese cancelar de diferencias para inscribirse en el río de la lógica de la unidad nacional, una politización en el sentido más amplio

del término, puesto que elementos formales o empíricamente no políticos se politizan en la acción social. Y así ha sido, porque el grupo étnico no es consustancial a la constitución de sí mismo como una comunidad, sino únicamente un momento histórico en el que se establece un fuerte proceso de comunicación, del cual destaca su participación política. Como señala Max Weber (1983: 323): "No es raro, actualmente, el nacimiento de un sentimiento colectivo específico, que se orienta por un supuesto parentesco de sangre, en formaciones políticas delimitadas de un modo puramente artificial".

CAPITULO VI.

COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN.

1. RESULTADOS.

i) De las intenciones a la percepción del escenario.

Cuando decidí realizar el proyecto de investigación sobre las identidades étnicas, ya me había impuesto dos propósitos y tenía en mente un supuesto.

El primer propósito consistía en tratar de evitar "a toda costa" cualquier encasillamiento, o esquema predeterminado que pudiera provocar la generación de prenociones o alimentar prejuicios (Durkheim). Es decir, no tomar los cuerpos teóricos o paradigmas de la ciencia normal (Khun; 1991) como determinantes en el proceso de investigación.

El segundo propósito consistía en hacer un esfuerzo por evitar caer en el papel del sociólogo que "todo" lo sabe, y sólo acude a los actores sociales a comprobar sus ya bien constituídas teorías. También habría de evitarse el fácil y propagado papel del sociólogo descriptivista, paisajista del mundo que suele reportar lo que ve y oye, y trata de no "contaminarse" del incómodo papel al interiorizarse en las subjetividades de "los otros".

En cuanto al supuesto, éste consistía en vislumbrar la intensidad de tiempos sociales en la frontera sur, que se organizaban en "multiplicidad cambiante de combinaciones" a partir de la

nueva "velocidad variable de cambios" (Bagú; 1977) y delineaba la posibilidad de surgimiento de una realidad relacional que no existía hasta entonces. En esos años, previos a mi llegada a El Colegio de México, "los signos de los tiempos" permitían percibir situaciones sociales que en varias ocasiones calificué de "impredecibles". Sin embargo, mi necesidad en volver a Tzisco y recorrer toda la región fronteriza, me hizo sentir que el desarrollo del proyecto era lo menos que debía hacer.

En consecuencia, y como correlato de lo anterior, me propuse la exigencia metodológica de respetar el punto de vista subjetivo de los propios actores sociales, dejando que fueran ellos los que se expresaran y dándome la tarea de recoger esas autorrevelaciones del sujeto a partir de las objetivaciones narrativas o simbólicas de la subjetividad del actor, para luego sistematizarlas e interpretarlas buscando las significaciones que articulan la urdimbre cultural en la región de mi interés (Geertz; 1991).

ii) El carácter étnico de las identidades en Tzisco.

En el proceso de construcción del objeto de estudio, la preocupación constante era poder ir incorporando sistemáticamente observables que sirvieran como datos contrastables a mis reflexiones acerca de las identidades étnicas. Después, cuando pude establecer con claridad las relaciones conceptuales entre los problemas que enfrenta la reestructuración identitaria y las variables que la determinan, me encontré con ciertos elementos que me permitieron caracterizar la especificidad del fenómeno social que estudiaba, los cuales pasaré a exponer en adelante.

Una advertencia preliminar nos ayudará al entendimiento: Aun cuando ya es tradicional en la literatura que trata de los problemas étnicos --y de las identidades étnicas particularmente-- iniciar por la fortaleza de la lengua materna y luego seguir con las costumbres, etc., aquí el orden será distinto. Ello se debe a que, sin menospreciar el peso de la lengua indígena, nuestros resultados apuntan hacia una jerarquía que sale de lo común.

En consecuencia, la investigación nos permitió conocer la importancia que tienen, en la reestructuración de las identidades: i) el territorio étnico, ii) la memoria colectiva en los mitos de origen, iii) la organización social a partir de los valores vitales, iv) las prácticas endogámicas y v) el ejercicio sociolingüístico de una versión castellana del pensamiento chuj.

Los cinco elementos anteriores subyacen en las acciones individuales y colectivas de la vida social en Tziscaco. Ese proceder se expresa en las tres áreas de manifestación de los conflictos fronterizos: las formas de tenencia de la tierra, las conversiones religiosas y los problemas político militares.

Tanto los elementos que definen las identidades étnicas como las áreas de conflicto se ven tratadas en las dimensiones: i) el espacio social, ii) los valores vitales y iii) el empalme cultural, expuestos en el capítulo IV, acerca de las técnicas de investigación.

Ahora se trata de dar a conocer los resultados de la investigación, partiendo de esos cinco elementos constituyentes de los procesos identitarios.

PRIMERO.- El territorio étnico cobra vital importancia en Tziscaco, debido a la proximidad tanto con su cultura y con su origen como con la necesidad de diferenciarse de él, si se piensa en los beneficios de la nacionalidad mexicana en esa zona. Como mexicanos tiene

sentido diferenciarse de los guatemaltecos, pero como miembros de una misma cultura el territorio se concibe como extensión sin límites nacionales.

Esta circunstancia ha permitido que los *tziscaeros* utilicen su condición de ejidatarios para diferenciarse, pero también es posible que utilicen su condición de "hermanos chujes" cuando se trata de confundirse en el conjunto cultural allende las fronteras.

El tránsito de un país a otro es regular para la gente de Tzisco, pero los círculos concéntricos de su identidad cultural se extienden o reducen en función de el territorio chuj. Cuando se trata de identificaciones nacionales, los chujes de Tzisco se ven constreñidos a situarse sólo de "este lado", sobre la franja mexicana donde se ubican sus terrenos ejidales. Por ello también, es común que tanto los chujes de Tzisco como los chujes de El Quetzal y La Trinidad (Guatemala), viajen juntos en busca de empleo a la Ciudad de México, es decir, viajan como hermanos que tienen un mismo origen, aunque distintas nacionalidades.

En resumen, el territorio étnico chuj permite a los *tziscaeros* una identidad cultural mayor hacia el Sur. En cambio, hacia el Norte, y tomando como punto de referencia la comunidad, su identidad étnica se ve limitada. Y, si se amplía, tiene que ser sólo a partir de su identificación con la nación mexicana, como indígenas en un mundo de otros indígenas y mestizos, todos ellos mexicanos.

SEGUNDO.- La memoria colectiva en los mitos de origen es un elemento constante en la vida cotidiana de los chujes de Tzisco. La tradición oral reproduce pasajes acerca de la fundación de su comunidad y no idealizan el pasado, sino que lo construyen desde el presente

justificando la emigración que su "padres" hicieron de las fincas cafetaleras guatemaltecas, a fines del siglo pasado..

En esta concepción del origen y la satisfacción del cambio, ha influido drásticamente la crítica situación guatemalteca, pues sirve como parámetro de comparación constante las condiciones precarias de la vida indígena en Guatemala. Debido a esa exposición permanente de la miseria, los *tziscaeros* no desean "retornar" a esos niveles de pobreza, de racismo, de violencia y marginación. Comprenden y justifican plenamente los motivos por los cuales sus antepasados tuvieron que abandonar el lugar de origen buscando entre las "tierras sin dueño", casi en los límites de sus ancestrales territorios y fincando las primeras chozas que dieron a luz la comunidad de Tzisco, después surgiría Cuauhtémoc (en 1940) y recientemente Benito Juárez (en 1965).

Por ello mismo, y ante las crudas contradicciones presentes, la migración que tuvo lugar hace más de 100 años no desea ser repetida. Está presente en la memoria colectiva de toda la comunidad, no se habla de ella en cualquier lugar ni con cualquier persona. Tampoco se trata de ocultar el origen, sino sólo evitar mencionarlo, como queriendo impedir su repetición tanto verbal como actual.

TERCERO.- La organización social a partir de los valores vitales de la comunidad de Tzisco, se estructura a partir de las creencias y la veneración de la Virgen de Candelaria (el 2 de febrero) y de San Isidro Labrador (el 15 de mayo). Tanto las costumbres como los modos de celebración de las fiestas y ceremonias se atribuyen a los deseos de los Santos o Vírgenes.

Sin embargo, no es solamente el interés cristiano que mueve a esa celebración: en primer lugar, el 2 de febrero significa en términos económicos la culminación de los procesos agrícolas del café, el frijol y el maíz (y la aparición y cosecha de yerbas y verduras propias del invierno). Además, el 2 de febrero de cada año es el cambio de autoridades legalmente constituidas al exterior y legítimamente reconocidas en el interior de la comunidad, haciendo cambios anuales de todas las autoridades excepto del Comisariado Ejidal y del Consejo de Vigilancia, que se renueva cada tres años. También en esa fecha se hace “ajuste de cuentas” con los créditos agropecuarios, se reorganizan las cooperativas cafetaleras y se reestructuran las organizaciones comerciales y deportivas. En segundo lugar, el 15 de mayo (además de los festejos del Santo) marca el inicio de la época de siembra y su correspondiente época de lluvias.

Lo importante y específico de la celebración de esas deidades en la región chuj, es el sentido que tienen las fechas con relación a los procesos productivos agrícolas, con las formas características de la producción y de las relaciones sociales que fijan actividades concretas del hombre sobre la naturaleza. El Chaj’lip (o guaje) y la pacaya son cosechados en estas fechas; las labores culturales (de cultivo del maíz) implica todo un ritual que vincula la parcela, las candelas, las misas y la Iglesia, junto con oraciones --como dice un viejecito-- “yo lo tengo acostumbrado de por sí mi tierra desde antes, que cuando yo vo trabajá, primero mis velitas... entonce... aunque llega el animal no lo toca, ni el viento...”

Por eso mismo también son importantísimas las leyendas y tradiciones en los conceptos de los valores vitales de la cultura vivida en estas comunidades fronterizas. En ellas están presentes las historias locales de la fundación de la comunidad. También se encuentran insertos

los modos del buen proceder, el pensar y el hablar de acuerdo a los deseos de los Santos y bajo la observancia de los ancianos, siempre dispuestos a dar sus consejos.

Entre los valores más consistentes y relacionados con la diferenciación étnica encontramos: i) la sabiduría y la enseñanza de los abuelos y las abuelas que, como miembros de sociedades ágrafas, imparten la pureza de sus consejos nutriéndose de la tradición oral, ii) los valores de esa educación descansan en el respeto entre hombres y mujeres, niños y ancianos iii) la generosidad en una comunidad tiende a comparar la importancia de la mujer con la madre tierra, iv) promueve el respeto a los animales y las plantas porque son hijos de la madre tierra, de la cual somos también producto y v) la enseñanza constante del trabajo, dividiéndolo para facilitar el aprendizaje de los niños con el padre y de las niñas con la madre, más que para impartir jerarquías.

En este último aspecto, encontramos ya la simiente de posibles contradicciones: por una parte, inicia un marcado distanciamiento entre educadores tradicionales (viejos) y educandos (niños y jóvenes), debido a las frecuentes --y cada vez más permanentes-- migraciones de jóvenes a la Ciudad de México; por otra parte, la presencia del dinero en manos de los jóvenes, como una constante en las relaciones de intercambio, va convirtiéndose en un fin más que en un medio, que le permite mayor libertad e independencia a los hombres respecto de las mujeres y, en consecuencia, menor intercomunicación en las labores agrarias entre ambos sexos.

Aunque no se han presentado rupturas serias, porque aún prevalece la decisión de los ancianos y las autoridades, ya despuntan los comentarios acerca de los mayores ingresos y lo que con él puede hacerse. Así, los valores ciudadanos del poder individualista del dinero deambulan

con más frecuencia cada día por las calles de Tzisco, pretendiendo suplantar el cooperativismo de la fuerza de trabajo en bien de la comunidad, tratando de sustraerse a las reglamentaciones internas de la asamblea general, o mostrar la fuerza y el poder económico como valor *per se*.

Otro conjunto de valores vitales, en la vida de Tzisco, son las prácticas médicas tradicionales: i) la quema de candela y copal para rogar a las montañas o ríos sagrados que intervengan en la curación de los enfermos por susto, de mal de ojo o de empacho. También se quema candela y copal ("es mero su compañía esos dos", decía un anciano) para agradecer a la madre tierra el permitir una buena cosecha, ii) la adivinación, curandería y brujería sirven para buscar el equilibrio entre el enfermo y su entorno. No se trata de aislar al enfermo, sino de situarlo en el ámbito preciso de su curación.

Además, podemos pensar que esas prácticas pueden ser activas o pasivas, de emisión o de recepción. Son activas cuando se adivina o se cura con vistas al futuro (mal puesto), pero puede ser también pasiva (rechazo del mal porque se tiene "protección" de nacimiento o un buen nahual). Son de emisión cuando se tiene fuerza natural para hacer mal de ojo u otra capacidad de dañar, o bien porque se está propenso a emitir o recibir un mal.

CUARTO.- Las prácticas endogámicas, constituyen un significativo hallazgo durante la investigación, puesto que permiten explicarnos gran parte de la actividad social de la comunidad, así como de sus acciones. Veámos cómo se distribuyen los hogares abiertamente poligámicos y aceptados socialmente, en relación con los hogares "normales", es decir los que tienen una vida monógama hasta el momento:

Distribución de las relaciones poligámicas

NUMERO		DE		HOGARES	
Desde los monógamos			Hasta los polígamos		
1 mujer y 1 hombre	2 mujeres, 1 hombre	3 mujeres, 1 hombre	4 mujeres, 1 hombre		
120 (77.4%)	22 (14.2%)	7 (4.5%)	6 (3.9%)		

Fuente: trabajo de campo, febrero-agosto de 1993.

Viendo detenidamente esos datos, y pensando sobre las acciones sociales de acuerdo a fines, consideramos que con Max Weber (1983) podemos reflexionar sobre la existencia de variados tipos de comprensión, racional e irracional: i) actual de acciones, ii) actual del sentido, iii) actual de pensamientos, iv) actual de efectos, v) comprensión explicativa (racional por motivos), entre otras, y que todas ellas representan conexiones de sentido comprensibles.

A partir de esta sucinta clasificación, ya es posible analizar con la categoría de comprensión racional por motivos el por qué de las prácticas endogámicas, polígamas y poliándricas en la comunidad de nuestro estudio. En primer lugar, podemos afirmar que existe una conexión de sentido al actuar conservando la lógica de la unidad comunitaria a partir de no aceptar elementos extraños (o exógenos) para la constitución de las parejas.

La ejecución de la acción endogámica en Tziscoa, pasa por acciones racionales que van desde la calificación de la actividad sexual (a la que llaman "jugar") hasta el intercambio de parejas. Así, se dan casos en los que una mujer casada --y con hijos-- decide irse por una corta

temporada con otro hombre casado, a lo cual procede la censura y el llamado de atención para los "bolos y enamorados" (así se designa a los fugitivos, pues se van cuando están ebrios o "bolos"), concluyendo con una multa en dinero que el hombre "raptor" entrega al esposo ofendido. También se ha dado la circunstancia que la primera esposa de un hombre acuda con éste a pedir "un su juntamiento" con otra mujer y luego, de común acuerdo con los padres de la segunda mujer, regresen los tres a formar el hogar de la nueva pareja, en las inmediaciones del solar familiar original.

Podría argumentarse que estas situaciones son excepcionales, pero no lo creemos así. Sobre todo cuando a esa forma de proceder se agrega el tratamiento que se da a las "viuditas" (mujeres que se han fugado con algún hombre, pero que no logran formalizar la pareja). Las "viuditas" son mujeres respetadas, que pueden llegar a casarse (con hombres solteros o "viudos") o también pueden andar "jugando" una temporada y finalmente ser entregadas (por sus padres) a algún hombre mayor que haya quedado realmente viudo, para que "se cuiden" entre ambos.

El procedimiento se realiza de manera sencilla, con miembros de la comunidad (hasta el término del trabajo de campo no pude detectar alguna mujer que se haya ido formalmente con algún fuereño, a excepción de dos jovencitas que decidieron quedarse por más de seis meses en la Ciudad de México, trabajando). El solicitante pide formalmente a la muchacha "viudita" argumentando que necesita compañía y que él puede hacerse responsable económicamente de ella en reciprocidad. En tal circunstancia los padres de la muchacha la entregan, previa labor de auto-convencimiento que implica el retorno a la tranquilidad de los progenitores de la "viudita".

Otra fase del mismo procedimiento consiste en que las "viuditas" pueden ensayar varias "huídas" con distintos jóvenes, hasta quedarse con uno de ellos. Igualmente proceden los hombres, quienes aun estando formalmente unidos pueden desaparecerse una temporada y amanecer en TAPO con alguna nueva mujer. Después vendrá el retorno y las multas respectivas, las pláticas de los ancianos y los padres de los jóvenes, y los acuerdos.

Lo que más llama la atención en este tipo de acciones concertadas y racionales por motivos, es el hecho de que en ese entrecruzarse en las relaciones de parejas, no se mezclan miembros de comunidades étnicas distintas. Así, entre los *tziscaeros* se realizan todos los intercambios mencionados y, cuando mucho, incursiona entre alguno de ellos un hombre o mujer de El Quetzal, lo cual es sancionado con una crítica bastante agria, pero cabe esa posibilidad, la única. Y ello es así porque la comunidad de El Quetzal es considerada --podríamos decir-- como la hermana mayor de Tzisco, que se quedó en "la casa materna".

Más interesante resultan los intercambios de parejas, la aceptación del retorno del compañero o compañera amada, o la formación de nuevas parejas a partir de la unión de "viudos" y "viudas", cuando sabemos que los jóvenes hombres y mujeres están viajando constantemente a las ciudades (en la década pasada los migrantes se dirigían a Cancún, ahora es a la Ciudad de México) conociendo a mucha gente y relacionándose con ellos y con ellas, platicando e intercambiando sus respectivas experiencias, pero aun así conservan la decisión de la unión formal final para realizarla en Tzisco, con hombres y mujeres de allá, aunque sean "viudos" o "viudas".

QUINTO.-El ejercicio sociolingüístico de una versión castellana del pensamiento chuj en Tziscaco, es otro de los elementos que muestran --tal vez con sutileza, pero con mucho mayor refinamiento y consistencia-- la capacidad étnica de preservar los valores culturales que ayudan a la reconstrucción permanente de las identidades.

Los habitantes de Tziscaco siguen siendo chujes aunque no hablen la lengua materna (sólo el 15% de las familias lo practica esporádicamente o sólo lo entiende, unos 23 adultos y ancianos). Esta afirmación se fundamenta si buscamos las relaciones que pueden existir entre las formas del pensamiento, el lenguaje y la acción social. Así, aunque la lengua materna indígena vaya desapareciendo en ciertos grupos étnicos, como Tziscaco, la estructura sociolingüística y las percepciones culturales que dan sentido a la semiótica indígena se conservan. Como señala Muñoz (1987; 95): “no existe, por tanto, una oposición entre conciencia social y conciencia lingüística; mucho menos con identidad étnica”

En Tziscaco, ante la necesidad de ser mexicanos, desde su arribo a tierras nacionales y, posteriormente, hasta bien entrados los años treinta fueron conminados (o prácticamente obligados) a dejar de hablar chuj. Pero nunca se dijo que debieran dejar de pensar en chuj. Entonces, el entorno ecológico que constituye la fuente de la cultura material, así como los nombres de las lagunas y los barrios, o las fiestas paganas durante las fiestas de los Santos Patronos, y las tradiciones enseñadas a través del cuento, el relato y la historia comunitaria, dan cuenta de la existencia cultural que soporta férreamente los ejes en los cuales se reestructura la identidad étnica.

De ahí surge la autoadscripción cultural de los *tziscaeros* al grupo étnico que se extiende en Guatemala (en El Quetzal, y más hacia el Sur). En principio se identifican por el color de su piel y sus rasgos y después viene la prueba de la lengua materna, con la que los *tziscaeros* no pueden, pero comprenden su importancia y la respetan. Sin embargo logran entenderse usando el español, y van identificándose como si fueran primos hermanos, pues hay muchas otras cosas en común. Al hablar en español, los chujes de Tzisco, denotan una misma velocidad y similar entonación que cuando hablan el chuj los de El Quetzal. Cuando conversan en español, la entonación, el ritmo, la velocidad, la organización y el sentido de las ideas son indiferentes entre las personas de ambas comunidades.

Entonces: ¿si el español que practican --tanto los que hablan chuj como los que no lo hablan-- es muy similar, por qué no pudiera serlo la estructura de los argumentos?, ¿qué distinguiría a las cosmovisiones y las representaciones que dan lugar a acciones específicas indistintas entre ambos grupos?

Esta situación nos brinda otra perspectiva del sentido de identidad étnica, en el seno de grupos parecidos pero no idénticos. Por otra parte, llevada esta idea hacia la identidad nacional, pensaríamos que los chujes de Tzisco desarrollan una identidad más política que cultural, en la que se ubican y son heteropercibidos como otro grupo más de "indios" en la nación mexicana. Ellos así lo suponen y actúan en consecuencia: tratando de aprehender de los ladinos aquellos elementos que les son útiles, como el hecho de esforzarse por hablar el español (en su versión defecha) cuando van a la Ciudad de México, pero tan pronto arriban a Tzisco la crítica de los lugareños no se hace esperar a esas formas "presumidas" de expresión. Pero, además, los

mecanismos de imposición de la lengua oficial no se aplican sólo de forma unidireccional, como tampoco los receptores subalternos reciben esas influencias lingüísticas de forma pasiva, sino que interactúan “revalorando” o “reconformando” las expresiones que se presentan debido a la “moda” de la lengua franca.

En cuanto a la alteración del pensamiento étnico, el desprecio de sus conocimientos y las formas de educación tradicional, ha sido más una actitud generalizada de los mestizos y un deseo vehemente por debilitar la lealtad a la cultura de los pueblos indios, que los propios cambios culturales. La idea occidental acerca de la deformación de la cosmovisión de los pueblos nativos, a partir de la castellanización y la "pérdida" de la lengua materna, sólo afectó una parte sustancial de la cultura. En Tzisco nos encontramos que el costo de la asimilación del español consistió en aceptarla como lengua oficial.

Además, si se toman en consideración los "tiempos largos" en que comenzaron los cambios de percepción y conceptualización del mundo y la vida, sin el uso de la lengua materna, se podría llegar a afirmar que en Tzisco ha habido una gran transformación y que nada es igual como el pasado lejano. Pero, bien vistas las relaciones sociales comunitarias, ello no es cierto: no todo ha cambiado o ha muerto, ni el nivel del cambio ha penetrado el "núcleo identitario".

La herencia cultural está viva y muy presente en las formas y contenidos que producen la concepción del mundo chuj de Tzisco. El pensamiento milenario permea todas --y cada una-- de las maneras de pensar y existir en la comunidad, por ello es común en la plática cotidiana citar con reiteración el pensamiento y las enseñanzas de los abuelos y abuelas que formaron el grupo de las primeras diez familias fundadoras de Tzisco. Los temas confluyen en la conservación de

las estructuras de parentesco, con aquellas otras comunidades hermanas que no tienen la obligación de esa oficialidad de la lengua.

También permanecen intactas las formas de representación sociolingüística del entorno ecológico, las prácticas agrícolas y los nombres de los productos se conservan en lengua materna (como el chaj'lip = guaje, o el tzu'lul = bledos). Otro tanto ocurre con los patrones de consumo, es decir, una alimentación basada en vegetales silvestres (las pacayas, guías y vejucos), el maíz, el frijol, las calabazas y el chile, los cuales tienen designaciones en lengua chuj según sean los tiempos de producción, cosecha y consumo.

De igual forma, la vivienda sigue siendo construida en su forma tradicional, aun cuando en lugar de techos de paja se utilicen láminas galvanizadas. Los espacios domésticos no han cambiado, y cada hogar se distribuye en el cuarto para dormir, el cuarto de cocina y el huerto familiar.

En Tzisco, tradicionalmente los techos de las viviendas eran de paja. Después, en la década de los años setenta, empiezan a construirse cuartos de dormir con láminas de zinc, pero conservan el techo de paja para la cocina. Esta inteligente decisión permitió que, durante toda una década, los habitantes de Tzisco pudieran dormir sin la preocupación de la lluvia y sin cambiar constantemente la palma de los techos de sus casas. Al mismo tiempo, disfrutaban de una cocina bien ventilada por las bondades que brinda la paja cuando se cocina con leña, permitiendo expulsar oportunamente el humo.

Sin embargo, a inicios de los años ochenta, y justo con el incremento de circulante en la comunidad (ya fuera por el trabajo asalariado externo o por el alza significativa de los nuevos

cultivos de café, en esa época) empiezan a construirse cocinas con techos de zinc. Esta innovación trae graves consecuencias para la familia, pues la costumbre sigue siendo cocinar en un amplio fogón en el centro de la estancia. Así, al construir con techo de lámina el humo se encierra y las familias permanecen soportándolo, porque el clima es frío y lluvioso en todo el año. Como resultado, se han incrementado las enfermedades respiratorias y ya abundan graves casos de conjuntivitis.

De esa experiencia, interesa destacar que aunque se den algunas innovaciones (como el techo de zinc) se conserva lo fundamental de las relaciones sociales: construir cocinas separadas de la recámara, cerradas (ahora con una pequeña ventana), cocinar con leña y comer en torno al fogón. Por lo demás, el bullicio a la hora de comer, la libertad adulto-infantil para participar de la plática, la rapidéz con que se exponen los argumentos y la imbricación de los temas que se tratan, siguen siendo muy parecidos a cualquier reunión familiar en torno al fogón (El Quetzal) donde se hable lengua chuj.

iii) El encuentro de las hipótesis con la realidad.

Siguiendo en la misma secuencia de presentar los resultados, un segundo plano de ellos se encuentra relacionado con las hipótesis que sirvieron de guía a la investigación, y fueron organizadas en dimensiones.

1) En primer término, se formularon preguntas que buscan conocer la relación entre el Estado nacional mexicano y los grupos étnicos de la frontera sur, especialmente desde la perspectiva del área maya donde confluyen procesos migratorios y conflictos político-militares,

los nuevos desplazamientos indígenas de sus territorios originales, los recientes asentamientos de expulsados y la formación de núcleos poblacionales de mestizos, todo ello en el marco de la apertura de la selva a la ampliación de las fronteras agrícolas.

El encuentro de las propuestas hipotéticas con la realidad de las comunidades étnicas nos permitió observar que: si bien las variables como la tenencia de la tierra, la conversión religiosa y el conflicto bélico centroamericano han determinado la configuración regional, esos elementos son por sí mismos bastante complejos y constituyen verdaderos ejes problemáticos para ulteriores investigaciones.

Por ello mismo, las preguntas que intentan encontrar la explicación de las relaciones entre lo nacional y lo regional, parten de considerar la posibilidad de que los pueblos indígenas en la frontera sur puedan ser una muestra vital de convivencia en la diversidad. Es decir, un equilibrio inestable que ha pervivido en el conflicto, pero que no había alcanzado los límites sociales y culturales de la angustia, la ansiedad y la violencia.

Los límites de la pobreza planteados en los años setenta, con los cuales la visión oficial pretendía conciliar intereses entre los trabajadores (agrícolas), los patronos y el Estado, argumentando que el país pudiera estar al borde de un estallido social, no fueron tales para la visión de los pueblos mayas. Los límites políticos, a los cuales fueron empujados y manipulados, convocados y enfrentados, en el seno de sus propias comunidades étnicas, tampoco fueron suficientes para desembocar en la anarquía y la desintegración social comunitaria.

Sin embargo, los límites existen y a las penurias del hambre, las enfermedades curables y el trabajo forzado hay que considerar los detonadores sociales como: el menosprecio al indígena

y los prejuicios racistas acumulados en la memoria étnica, la desigual relación en el mercado laboral y las largas jornadas del trabajo impago, la prohibición al uso de los espacios urbanos y de ascenso social, el abuso de los mestizos hacia las mujeres indígenas y la injusta impartición de justicia a los grupos étnicos.

Este fenómeno interesantísimo indica que de 1981 a la fecha la región ha tenido una clara muestra de la intensidad de las relaciones interétnicas e interculturales, pero que si bien aun existe tal convivencia no deja de estar presente el conflicto y la amenaza de la violencia. Y aquí cabe aclarar que no se trata de rupturas entre grupos interlinguales provenientes de la cultura maya, aunque las nacionalidades (de los estados modernos) se superpongan a los pueblos indígenas, sino más bien son contradicciones de carácter estructural que hasta el presente no han sido o no han podido ser resueltas, tales como:

- **En la economía:** falta de empleo para los jornaleros agrícolas, escasez de tierras para nuevas dotaciones ejidales, la extensión de los campos ganaderos que han limitado la producción de alimentos básicos, y el abaratamiento del café.

- **En las relaciones sociales:** el papel de subordinación del indígena frente a la nación, las mediaciones caciquiles que acrecientan la pobreza y la opresión de los pueblos indios, y los rezagos en salud, educación y asistencia técnica.

- **En las fuerzas políticas:** el clientelismo, la burocracia y el ejercicio del poder de caciques, ladinos, terratenientes y funcionarios de gobierno, hacen del medio rural un espacio propicio para todo tipo de desmanes (abusos en la aplicación de la justicia, excesos en la apropiación de las mejores tierras, privilegios en la obtención de asesorías técnicas, etc.).

Los tres elementos anteriores se encuentran fuertemente imbricados en el ámbito regional, sobre los territorios étnicos. Así, las coyunturas históricas suelen concentrar intereses de finqueros, ganaderos y terratenientes, haciéndolos coincidir con los de rancheros, comerciantes y pequeños propietarios, pero se alejan hasta el extremo cuando aparecen los campesinos pauperizados y los indígenas.

En esas condiciones, vemos que la convivencia en la diversidad ha sido posible en la frontera sur, pero a costa de "respetar" las jerarquías, de "no contradecir" los privilegios, de "no responder" ante las desigualdades y de "aguantar" las injusticias. Esa clase de convivencia perfila con claridad el proceso del conflicto y la posibilidad real de desembocar en la violencia.

2) En segundo lugar, se busca dar respuesta a las preguntas sobre las especificidades de los procesos identitarios de las comunidades indígenas, aludiendo a la recomposición de los valores culturales y la conformación de las diferencias, tanto a nivel de las nacionalidades como dentro de los grupos étnicos en general y las comunidades interlinguales en particular.

Al incursionar en la cotidianidad de la vida chuj de Tzisco, que bien puede ser representativa de la región fronteriza, hemos considerado importante investigar acerca de las estrategias, acciones tácticas y experiencias que son los implementos culturales con los que los indígenas reconstruyen selectivamente sus identidades étnicas. Sobre esas bases, los indígenas reducen y cancelan las diferencias internas que constituyen la comunidad, y conforman un "nosotros" para garantizar su sobrevivencia no sólo física sino cultural, que les permita ser y hacer su propia unicidad en el seno de la avasallante racionalidad occidental.

De esas premisas surgieron varias preguntas. La primera de ellas consistía en saber acerca de los mecanismos de reconstrucción identitaria. En principio de cuentas, detectamos la importancia que en ese proceso tiene para los *tziscaeros* su vinculación con la tierra, es decir, ser ejidatario (con resolución presidencial y carpeta básica de la Secretaría de la Reforma Agraria) es el principal motivo de satisfacción que se expresa en términos de un privilegio difícil de conseguir, sin embargo, el hecho de ser ejidatario es sólo la instancia adecuada para la organización comunitaria, para ser tomado en cuenta y estar en la "lista" de las autoridades locales y considerarse --tanto como ser considerado-- un "compañero *tziscaero*". No es un interés al margen del grupo étnico (tener tierra para acumularla y después venderla, por ejemplo) o que se justifica por sí mismo.

En orden de importancia, a los ejidatarios le siguen los "ampliacionistas" (ejidatarios con dotación de tierras posterior a los básicos, generación de jóvenes con tierra ejidal) y por último están los "pobladores" (refugiados, vecinos y familiares que llegan a Tzisco por temporadas). En suma, la vinculación chuj-tierra (en la concepción de territorio) es el principal elemento de identificación étnica que se manifiesta abiertamente en la comunidad.

Otro mecanismo de reconocimiento y adscripción a la comunidad es la participación en las instancias organizativas. La autoridad comunal se construye sobre la base del compromiso de sus miembros para servir, mediante el trabajo gratuito y colectivo, que constituye un fuerte elemento en la construcción del prestigio social al interior de la comunidad. Obtener un puesto público (ser "empleado", dice el sentido común de Tzisco) es más que un privilegio una responsabilidad, que a la postre se convertirá en prestigio (siempre y cuando en el tiempo de

servicio el "empleado" haya sido productivo y honesto), y desembocará en más y mejores oportunidades que la comunidad reciprocará a la familia del "empleado" o directamente a él mismo.

Así, la organización, participación y respeto de los acuerdos de la colectividad (asambleas mensual-ejidal, del consejo de vigilancia y del agente municipal) son obligaciones de todos los miembros de la comunidad (mujeres y hombres, niños y niñas).

Por otra parte, como toda comunidad étnica es etnocéntrica, los *tziscaeros* establecen su diferenciación en términos de lo nacional mexicano, adjudicando marcas y rasgos distintivos a los guatemaltecos (diciendo que hablan "más zafaditos", que no tienen tierras ejidales y que carecen de actas de nacimiento). Al mismo tiempo establecen la diferenciación entre connacionales, arguyendo su privilegiada ubicación geográfica (turística), rodeados del hermoso bosque de reserva natural ejidal (El Ocotál) y circunscrito en la reserva federal de Los Lagos de Monte Bello. Todo ello en el marco de lo que anteriormente definimos como un interés más político que cultural en referencia a la identificación nacional.

En cuanto a las preguntas de hasta qué punto son suficientes los procesos de fijamiento de pertenencias, fidelidades, compromisos y estrategias para la diferenciación que consolida las identidades étnicas, nos llevó a discernir la importancia que tiene para los chujes de Tzisco la experiencia del refugio de sus hermanos chujes guatemaltecos. Estos últimos habían pasado por el despojo masivo de sus tierras, por la expulsión sistemática de su hábitat original y por la represión militar del ejército guatemalteco, antes de llegar a refugiarse a México.

La similitud de esas condiciones, tanto ecológicas como históricas y sociales, hacía pensar a los *tziscaoeros* la importancia de ser mexicanos (hasta antes del levantamiento zapatista). En febrero de 1994, el orgullo comunitario frente a los guatemaltecos había descendido notablemente, y se llegó a considerar la posibilidad de un posible refugio de mexicanos a Guatemala. Los quetzaleños respondieron: "sólo recibiremos a las mujeres, pues los *tziscaoeros* nos trataron mal cuando nosotros fuimos refugiados" (Mario Tz.CO.43).

A pesar de esos comentarios, de manera particular cada uno de los jefes de familia de Tziscoa pidió y consiguió permiso para tener "un su lugarcito" para depositar sus "cositas" en El Quetzal y, en caso de tener que salir de emergencia de tierras mexicanas, poder refugiarse en Guatemala. En agosto de 1994 no había una sólo familia de Tziscoa que no contara con un espacio en El Quetzal, en vistas al refugio. Y, el 9 de febrero de 1995, cuando el gobierno declaró la persecución abierta de los dirigentes zapatistas, de los 155 jefes de familia existentes en Tziscoa sólo 18 se quedaron a dormir en la comunidad, el resto salió a refugiarse al "otro lado" (en El Quetzal, Guatemala), y así estuvieron durante más de un mes; en el día vivían en Tziscoa y por la noche dormían en El Quetzal.

Por otra parte, cuando los indígenas de esa región implementan acciones colectivas con referencia a fines, valores, afectos y tradiciones, están produciendo un modelo cultural que a la vez articula los espacios físicos y simbólicos, donde pueden gestarse las capacidades políticas de esos pueblos por producir su propia historia. A esa necesidad responde la reafirmación de los territorios étnicos (que son más que simples tierras de labor, parcelas ejidales o lotes del fundo legal de los pueblos).

Observamos con frecuencia que no sólo se manifestaba el interés por la propiedad de la tierra como un fin, sino también como el medio (la madre tierra) en el que confluyen símbolos y representaciones, mitos y ritos que integraban las tradiciones con las acciones racionalizadas de la civilización occidental. Esa combinación de actuaciones sociales (valorativas y reflexivas, afectivas y tradicionales), posibilita las articulaciones en los procesos de constitución del sujeto indígena y produce la reconstrucción selectiva e integrada de la identidad étnica.

Finalmente, a manera de confirmación o rectificación, nos preguntábamos si la lógica de la diferenciación pudiera ser una construcción social viable y posible, a la vez que la única condición necesaria que diera sentido a las acciones colectivas con vistas a la unicidad étnica. De ser así, los propios chuj debieran tener muy claro cuáles eran los procesos de cambio y continuidad cultural. De igual forma, podrían saber hasta dónde son como quisieron o han querido ser, y hasta qué punto han tenido que cambiar para ser lo que ahora son.

Las incursiones realizadas con el fin de tratar de ver con los ojos de los chujes, de apreciar sus propios escenarios sin dejar pasar nuestros prejuicios y de tratar de comprender cómo se producen los entramados culturales que han dado como resultado la existencia actual de esa comunidad, nos llevaron a los siguientes resultados:

i) Los espacios sociales de la comunidad.- Los espacios territoriales y simbólicos, son más amplios, ricos y complejos, pensados culturalmente que físicamente. Sus relaciones se extienden en los cuatro puntos cardinales:

Al Oriente (en dirección de sus parcelas) reconocen y son reconocidos como distintos en la convivencia con otros ejidos y propietarios de ranchos. Cotidianamente, salen los tziscaeros a

comerciar en los poblados vecinos (pan, nieve, chayotes y elotes hervidos o mercaderías para vestir), o bien a trabajar en sus parcelas y cafetales, de donde regresan cargados de frutas y yerbas.

Hacia el Poniente sostienen similares relaciones, pero además frecuentan la zona en calidad de trabajadores en las obras de mantenimiento de los "mojones" que marcan los linderos nacionales (vigías de su propia frontera nacional). Desde ese punto también vienen y van comerciantes a Tziscaco, los famosos "chapines" deambulan cargados de pomadas, ungentos, lociones, rebozos multicolores y vestidos, sartenes y ollas de peltre o cántaros de plástico que evocan la importancia de la alfarería en tiempos no muy lejanos.

Hacia el Sur su relación es con el origen, es decir, esos pueblos que conservan a hermanos y parientes guatemaltecos (chujes y kanjobales, mames, kackchikeles y jalcatecos).

Hacia el Norte, viajan frecuentemente hacia la ciudad de México para conseguir "algo de paga" y poder ayudar a la familia e invertir en las parcelas (también para comprarse la grabadora, el televisor, ropa de paca y cosméticos, tanto para el uso personal como "para hacer un su negocito"). Sin embargo, además de llevar consigo las representaciones de su entorno ecológico y social --y de abrir un nuevo espacio para la presencia chuj a los lugares donde emigra (en México, la cita obligada como si fuera Asamblea Ejidal es en TAPO, los domingos a las 11 hs.)-- , la consistencia de la integridad étnica y el retorno a la tierra es incuestionable.

ii) Los valores vitales de la cultura chuj.- Los valores culturales que son considerados como vitales para la existencia de la comunidad, ya no pasa por la conservación de la lengua, que en la tradición antropológica era central para definir la identidad de un pueblo indígena.

En Tzisco se aprecia una creciente pérdida del uso cotidiano de la lengua nativa, y la referencia más inmediata al habla chuj se remite a dos o tres generaciones. Sin embargo, su empleo actual está referido directamente a las prácticas y ceremonias cosmogónicas (rezar en chuj y quemar candela y copal ante la tumba del familiar muerto, en las montañas que se abrirán al cultivo del maíz, el frijol y el café, en los cuatro rincones de la casa para pedir "un favor de que no vaya a pasar algo malo", y para que no se sienta "triste mi corazón").

La unidad étnica de Tzisco también está referida a valores, sentimientos y tradiciones. Ahí, la gente es muy dispuesta a platicar con cualquiera, sin distinguir a nadie y sin complejo alguno. Abierta a compartir la riqueza de sus paisajes, la gente de Tzisco muestra la magestuosidad de sus recursos naturales y la fortaleza de sus sentimientos nobles y humildes. Sin tapujos ni aspavientos, lo mismo ofrecen una tortilla con frijol (con guineo o sólo con sal) que la solidaridad en el trabajo de alguien que lo necesite (especialmente a los ancianos y discapacitados), o la ingenua y atractiva plática en los lluviosos atardeceres (para fuereños, refugiados o turistas).

Los *tziscaeros* reciben bien a los turistas (nacionales o extranjeros) y a los visitantes locales, pero no confunden sentimientos con pensamientos. Cuando se encuentra en peligro alguno de sus miembros, la comunidad se cohesionan y lo protege aunque ponga en juego el peligro de la inobservancia de las leyes.¹⁷¹

¹⁷¹ Hace algunos años (en 1988) tuvimos la oportunidad de ser testigos en un litigio comunitario, donde se discutía la culpabilidad de un hombre de la comunidad contra la acusación (muy consistente) de un extranjero. El *tziscaero* alcoholizado se había ofuscado y lastimó seriamente al fuereño. La culpabilidad era evidente y no hubieron argumentos para poder negar la querrela del turista. Sin embargo, cuando la comunidad tuvo que decidir, se inclinó a favor de su miembro, fingiendo incomprensión ante las acusaciones se aferró para proteger a uno de los suyos, y así se sostuvo hasta el final.

El sentido de pertenencia se construye en torno a un pasado común y a una comunidad de carácter (que hace responder a las personas de manera semejante en similitud de condiciones), articulada a una comunidad de destino que se retroalimenta cotidianamente con el sentido de orientación de la comunidad étnica (Bauer; 1979). Precisamente por ello los *tziscaeros* pueden diferenciarse de otros (cuando viajan fuera de la comunidad o reciben al turismo mestizo o extranjero), pero también pueden asumir la importancia de su destino, como comunidad imaginada cuando se identifican como connacionales al conjunto de México (Anderson 1991).

Finalmente, tanto las prácticas de los diferentes grupos religiosos como las organizaciones de los estudiantes de la Biblia, conviven en la comunidad en términos de mutuo acuerdo y respeto. Al parecer, se ha desarrollado un amplio criterio racional y democrático que evita todo tipo de fricciones. Pero ¿en qué se fundamenta tal actitud?

Es digno de respeto y admiración observar la libre expresión de las filiaciones religiosas en Tzisco. Sin embargo, esta actitud formal se sustenta en un proceso muy interesante: el hecho de que a toda expresión religiosa subyacen las prácticas cosmogónicas. Así, observamos que pueden convivir sin entrar en conflicto prácticas religiosas católicas y protestantes con prácticas cosmogónicas (y también entre ellas mismas), a pesar de que en el nivel discursivo se cuestionen entre sí.

Por eso mismo pudimos notar entre los *tziscaeros* la gran versatilidad de las interpretaciones bíblicas, así como el constante ir y venir de una religión a otra. Lo que explica esa actitud es que hay cambios en las formas (cuando se pretende con el protestantismo ser más

ahorrativo y menos bebedor, por ejemplo), pero no en los contenidos (se sigue quemando candela y copal, rezando en chuj y reificando a las montañas, los ríos, las cuevas y la laguna).

iii) Los empalmes culturales.- Las formas de sobreposición cultural nos remiten a una idea central de la investigación: los indígenas no son como antes fueron, ni son lo que las políticas asimilacionistas, integracionistas e indigenistas desearon que fueran. Por lo tanto, debemos reconocer que los indígenas cambian y que lo hacen con la plena capacidad de racionalizar las propuestas que produce el proyecto de vida occidental, sin que pierdan la capacidad de actuación en cuanto a valores, sentimientos y tradiciones (Weber; 1983).

Entonces: la vida de las comunidades indígenas se construye con la capacidad de opción de sus miembros en pleno ejercicio de la práctica democrática. Así, van probándose las innovaciones viables para la existencia comunitaria, y aquellos valores, actitudes y procesos de cambio que la etnia no acepta se discriminan, pero también se retoman algunas experiencias que surgen del contacto inmediato con el mundo moderno.

Este procedimiento permite la confirmación y el acoplamiento de experiencias recientes y milenarias (aquellas que han demostrado su consistencia en la tarea de resistir culturalmente). Por eso mismo, hemos visto que ante los graves problemas económicos que hoy significan para los *tziscaeros* tener que abandonar sus parcelas y emigrar a la ciudad de México para conseguir el sustento de sus familias, éstos responden hasta con cierto optimismo (pues se abre la posibilidad de conocer la ciudad y de sentirse un poco más mexicanos).¹⁷²

¹⁷² Llegando a México lo primero que hace una persona de Tzisca, sea hombre o mujer, es contactarse con sus paisanos para lograr trabajo por una semana. Al siguiente domingo ya tienen (por equipos) un itinerario para recorrer: estadio azteca, chapultepec, tepito, zócalo y alameda...

No existe, pues, una actitud de rechazo hacia la sociedad moderna, ni el deseo de renuncia a los orígenes, mucho menos la idea de que pueda darse un subsecuente "cambio total" de las identidades. Lo que pareciera un relajamiento de la capacidad de resistencia cultural (con las migraciones constantes en busca de empleo, y la desaparición de la lengua y el vestido), es más bien la capacidad de asimilación y reestructuración de valores para constituir una distinta --pero consistente-- identidad étnica. De otra forma, bien pudieramos haber confirmado la desaparición de Tzisco desde principios de los ochenta, cuando llegaron los refugiados (y luego las CEB del obispado de San Cristóbal de Las Casas, e inmediatamente después la gente de ACNUR y COMAR), posteriormente empezaron las emigraciones a Cancún, luego a Campeche y ahora a la ciudad de México.

Con el refugio de los guatemaltecos Tzisco creció casi al doble de su población entre 1982 y 1988. Muchas familias de distintas comunidades se conocieron y los jóvenes se juntaron, luego se fueron a trabajar fuera y regresaron. Actualmente, Tzisco volvió a bajar a su nivel normal de población y, cuando creíamos encontrar nuevas familias de fuereños, vemos que no las hay. Un lindo viejecito me dijo "es que somos una gran familia".

Esas significativas acotaciones del sentido de pertenencia nos indican que la organización cultural tiene plena conciencia de su actuación. Celosa de su identidad étnica y de su autonomía, la comunidad indígena sigue siendo capaz de innovar sus estructuras con formas de democracia interna y cotidiana. Formas de expresión que nacen no sólo del retorno a la cultura pasada sino que, en el momento de recurrir a las reminiscencias de su cultura milenaria, que les han enseñado a la resistencia, se van vinculando a las propias experiencias inmediatas.

El proceso identitario se presenta tan vital e interesante que nos hace pensar en la amalgama de experiencias seculares y experiencias recientes que muestran la sincronía de los pueblos asentados en la frontera sur, y nos sugiere la necesidad de repensar las formas en que debemos crear y reconstruir para aprender a vivir armónica y respetuosamente entre grupos étnicos indígenas y mestizos.

2. CONCLUSIONES GENERALES:

Una vez expuestos los resultados, hechas las consideraciones pertinentes dentro de las circunstancias y las restricciones de la época, considero que se ha logrado concluir una fase del trabajo de investigación con seriedad.

Los resultados, si bien no son tesis indiscutibles sobre el tema de las identidades étnicas, sí pueden considerarse como reflexiones detenidamente organizadas a partir de la incorporación sistemática de datos confiables, con testimonios actuales que han sido tomados directamente de la espontaneidad de los actores sociales, y respetando tanto diferencias como similitudes en cada una de las expresiones de los sujetos investigados.

Ese hecho impone el compromiso de considerar que, si bien la investigación pudiera resistir los embates de la crítica, aun queda mucho trabajo que realizar, y que los modestos aportes sólo tendrán sentido si logran ser complementados y enriquecidos tanto en extensión como en profundidad.

El acercamiento ha sido hacia los grupos étnicos en situación de frontera, donde la resistencia de la identidad ha pasado por la prueba de la persistencia cultural y ha mostrado tanto la creatividad como la sensibilidad indígena, alcanzando niveles de intensidad cada vez mayores en las últimas dos décadas. La irrupción de los refugiados guatemaltecos a la región --en tanto que reencuentros familiares-- ha servido como un catalizador en el precipitado de la historia étnica y de las identidades colectivas. Por otra parte: el conflicto bélico centroamericano, la masiva confluencia interétnica e intercultural en la región, provocada por las tradicionales luchas

por la tierra y el insistente e incesante proselitismo de las denominaciones religiosas llamadas "protestantes" o "evangélicas", también han pasado como verdaderas "pruebas de fuego" en la definición de las identidades étnicas. La consistencia de la unidad identitaria, así como su capacidad de innovar formas sociales y culturales que fortalecen la autonomía interna y cotidiana de los grupos étnicos, han sido la respuesta en los momentos de agudización de las crisis y de la manifestación del conflicto.

Cuando hemos visto que las crisis económicas, sociales, políticas, culturales, morales, existenciales, religiosas, axiológicas "sacuden al mundo entero y desgarran en particular a la América Latina" (Guzmán; 1989), los grupos étnicos recurren a las experiencias del pasado que les han enseñado a la sobrevivencia física y cultural. Es entonces el momento de reafirmación de los valores vitales de la cultura de la resistencia. También es el tiempo de reconstrucción del carácter definitorio de los espacios físicos y simbólicos que conducen a la reafirmación del territorio étnico. Pero, además, es el momento de agudizar la imaginación y recurrir a las representaciones de las experiencias milenarias y las experiencias recientes, para construir un articulado reticular de empalmes culturales que permitan la existencia en el presente y para el futuro.

Por ello, cuando nuestra relación con las familias y las comunidades de la región fue haciéndose mas estrecha, íbamos percatándonos de la diferencia étnica y cultural que relaciona, enlaza y contrapone a indios y mestizos, pero también a indios frente a indios. Así, la frontera sur de México con Guatemala nos brindó el complejo y sutil panorama para la observabilidad "selectiva e interpretativa" (Bunge; 1979).

En los últimos años, la complejidad regional se ha visto alimentada por la presencia de nacionales y extranjeros, chujes mexicanos frente a chujes guatemaltecos y de todos ellos frente a cackchiqueles, mames y mestizos. Ante la sutileza de las diferencias, por tratarse de grupos étnicos originarios de una misma matriz cultural maya, a duras penas lográbamos captarla en el entramado de los tiempos sociales: entre las articulaciones de las experiencias pasadas y recientes, tanto como entre las expectativas de las posibilidades proyectadas y el horizonte de posibilidades reales, y entre los empalmes coyunturales de las exigencias de lo deseable y lo posible.

Asimismo, desde el principio de nuestro trabajo, estaba consciente del carácter pionero acerca de la investigación sobre identidades étnicas en la región. Sabía de la existencia de los trabajos monográficos e histórico-antropológicos (Pohlenz; 1990), en los que el tema de identidades sociales es tratado de manera conexas o circunstancial, y donde sus relaciones con la existencia material y cultural de las comunidades no son tratadas exhaustivamente al interior de la urdimbre de la totalidad de las relaciones sociales y étnicas. Esas limitaciones, provocaron dos efectos contradictorios: por un lado, se garantizaba que nuestro trabajo sería en realidad un verdadero aporte pero, por otro, sólo contaría con antecedentes hechos fuera de la región y por consiguiente con puntos de referencia remotos y difícilmente comparables.

Además, de no prestar atención minuciosa y claramente interpretativa, de no ensayar la observación con finalidades e intencionalidades bien definidas, los territorios mayas de la frontera sur semejarían espacios vacíos y mudos, sumidos en el marasmo de sus ancestrales tradiciones, y movidos en el pasmoso ritmo de su monótona inercia. Pero los indios mayas se

encuentran en perfecto estado de salud (identitaria, étnica, cultural), y siguen creciendo y trascendiendo los espacios de sus hábitats originales: no sólo hay indios en Los Altos de Chiapas, ni sólo son indios los chamulas de Los Altos. Existen, oficialmente reconocidos, 12 grupos lingüísticos: tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques, soctones, mames, mochós, jacaltecos, cakchikel, chujes y lacandones (Fábregas; 1988).

Seguramente por la lejanía del centro administrativo nacional --dentro de un Estado-nación rígidamente centralizado-- la frontera sur mexicana se percibía confusa e intrascendente. También ese fenómeno suele ser común en los procesos de investigación, cuando el punto de mira se aleja de su objeto de estudio, éste se va diluyendo en su propio contexto. Al situarnos desde la perspectiva de la población mexicana, el sureste significa un conjunto de cinco entidades federativas (Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Yucatán y Campeche) con las que fácilmente se puede hacer "tabla rasa" tanto con su geografía como con su sociedad y cultura.

Sin embargo, puestos en el escenario local (y más aun, dentro de las especificidades regionales), la frontera sur de México (Chiapas) con Guatemala muestra la pluralidad y complejidad, tanto como la magnitud y claridad, de sus problemas sociales. Entonces van surgiendo diferencias tan sutiles como las tonalidades dialectales entre una comunidad con otra, o las variaciones de los diversos aprendizajes del castellano entre los grupos étnicos. Igualmente, van emergiendo distintas demandas, actores y sujetos sociales que describen relieves antes no detectados, como la diferenciación que establecen las propias comunidades indígenas respecto al uso oficial que se hace de las raíces indias y el desprecio de los mestizos hacia las culturas nativas en materia de costumbres, tradiciones o demandas sociales.

Por otra parte, al revisar la literatura académica sobre los grupos étnicos de la frontera sur de México, me pude percatar de que abundaba la investigación antropológica en Chiapas. Pero privilegiaba una región, puesto que para muchos estudiosos nacionales y extranjeros Los Altos parece ser la zona que guarda una mayor significación.

Sin embargo, han predominado trabajos que se quedan en la descripción, y aunque resultaran significativos sólo son un primer nivel de la investigación.¹⁷³ Hoy día, estas investigaciones resultan insuficientes para conocer y explicar la compleja realidad social, regional e internacional, en la que se encuentra la entidad chiapaneca.

Chiapas tiene, además de los grupos étnicos asentados en Los Altos, otras zonas de gran importancia histórica que fueron hábitat de la cultura maya. Con respecto a esta cultura, las regiones Fronteriza, de la Sierra y Selva han cobrado gran importancia en los recientes conflictos políticos y militares por los cuales atravieza México y Guatemala. Y hoy, tristemente, el nudo del problema se localiza precisamente en el estado de Chiapas, y más concretamente en la región selvática y fronteriza, precisamente colindando con la zona donde se encuentra asentada la comunidad objeto de nuestra investigación.

Frente a complejas relaciones internacionales, estamos en presencia de relaciones interétnicas y en el seno de muy determinados conflictos estructurales del capitalismo (hoy día llamado 'liberalismo social'). Es en este conjunto de relaciones, en el que varios fenómenos sociales novedosos están encontrando su lugar de expresión, y donde nuevamente los pueblos

¹⁷³ "[...] poco interesantes desde el punto de vista académico y no va más allá de la tradicional etnografía funcionalista" (Fábregas *et al.* 1985:17).

mesoamericanos resurgen en este espacio y dan a conocer su historia real. Una historia que se ha caracterizado por la violencia y el despojo, pero sobre todo, por la persistencia cultural y expansión territorial de los grupos étnicos.

Los hijos del sol nuevamente nos hemos convocado no sólo para hacer sentir nuestra presencia, sino aquí estamos para debatir y decirle al mundo la importancia que tiene para nosotros el desarrollo y la preservación de nuestra herencia milenaria y el derecho que tenemos para seguir viviendo tal como nos plazca mejor (Josías López Gómez; 1991).

En esa relación contradictoria crecen y se multiplican inconformidades sociales, se producen los conflictos y estallan en rupturas. Van, entonces, acortándose cada vez más los espacios de aparente tranquilidad y extendiéndose los de la violencia, de la misma manera en que se extiende en territorios anteriormente "vírgenes" al conflicto. Justo ahí, con la rapidez de los acontecimientos y la inminencia de los estallidos sociales, van delineándose esas identidades étnicas otrora ocultas, o esas relaciones efervescentes que producen subjetividades étnicas nuevas.

Después de la devastación producida por la conquista, la población maya --hecha india-- tuvo que soportar la instauración de un estado de expropiación y, más adelante, sobre los reductos del etnocidio y el saqueo, las culturas mesoamericanas tendrían que padecer constantes escisiones territoriales en el proceso de formación de los llamados estados nacionales. Tziscaco nace en el torbellino de esas delimitaciones: entre la expulsión y migración provocadas por el cacicazgo mestizo y la modernización decimonónica que genera el liberalismo (en Guatemala) y las necesidades de la recién estrenada nacionalidad mexicana, también liberal, encabezada por la dictadura porfirista (en México).

Tanto la constante referencia a occidente como la emergencia de las clases que reivindicaban el carácter 'nacional' de los estados, y el control político, económico y religioso de los territorios, fueron sustento ideológico-material de la estructuración nacional. La cimentación de esta magna obra, nuevamente, recayó sobre los hombros de los grupos étnicos. Su participación masiva en el proceso independentista, no tuvo reconocimiento más que para señalar los linderos nacionales.

Los espacios escogidos --y negociados-- para establecer esos límites, no tomaron en consideración los antiguos territorios mayas, tampoco los principios de organización comunitaria en los procesos de trabajo y su relación "materna" y "teomorfa" con la tierra; mucho menos la perspectiva histórica que fundamentó la existencia de esa majestuosa cultura mesoamericana. Al contrario: "al árbol caído, hacerlo leña", pues "no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre" reza el refrán popular, y bien ilustra la nebulosa visión de los ladinos chiapanecos cuando de "indios" se trata. Sin embargo, pese a las múltiples maneras burdas o inteligentes de "desaparecer" o pretender "tapar" la existencia indígena, los pueblos nativos siguen vivos, persistiendo en mostrar --y mostrarse-- como sujetos capaces de actuar en la construcción histórica de la frontera sur:

Sabemos muy bien que occidente todavía no comprende la realidad de lo que somos y aún sostiene que nosotros los indígenas deberíamos de desaparecer, por eso lleva cinco largos siglos pisoteando, desintegrando y negando los valores de nuestra cultura, pero sus deseos han fracasado como también la teoría del integracionismo. La sabia cultura de nuestros pueblos ha triunfado y ha vencido al enemigo, como prueba de ello, aquí estamos para comprometernos a luchar, juntos con nuestros pueblos como lo hemos hecho siempre, por la grandeza de nuestra patria india (Josías López Gómez: 1991).

Los grupos étnicos sobrevivieron, y allí están diciendo que hoy ya es imposible negar su existencia. Se autodefinen como los descendientes directos de los primeros hombres que habitaron estas tierras y exigen un derecho de antigüedad innegable, pero el proyecto nacional mestizo no sólo se impone sino que es incapaz de asimilar racionalmente esa posibilidad de convivencia intercultural. De igual forma, tampoco se planteó la convivencia armónica de los indios en la nación, pues el modelo nacional lo impedía, falsificando el pasado cultural maya mediante un encubrimiento del presente y una negación del futuro. Esto se tradujo en el trazado de una línea divisoria que convertía a chujes, jacaltecos, kanjobales, mames y cackchikeles en mexicanos o guatemaltecos.

Durante los últimos 50 años, las políticas regionales sobre el "problema étnico" parecen haber quedado en las ideologías integracionistas, aculturacionistas o en una mezcla simbiótica de ambas. Estas formulaciones, nutridas de "indigenismo", han querido ser la respuesta efectiva ante las inconformidades y demandas étnicas, siendo claro que por sus propias limitaciones no se ha querido acudir a investigar las causas y, sobre todo, las modalidades y mediaciones que han hecho de lo étnico un "problema".

Por su parte, el cooperativismo, el desarrollismo y la modernización fueron --y siguen siendo-- ideas y programas que en todos los casos están referidos a la defensa y sostenimiento de la estructura social, a la cual diversas regiones se han integrado, pero no como organizaciones étnicas, sino como miembros atomizados de una sociedad civil, prural y heterogénea.

Es ahí, en la frontera sur de Chiapas y México, donde los conceptos de etnia, identidad y clase social adquieren diferente connotación y distinto peso específico, configurándose como una

poderosa herramienta teórica en la investigación. Para que ello sea una realidad, es necesario seguir planteándose como objetivo fundamental dar cuenta de las nuevas fuerzas que actúan en la estructuración del espacio regional y de su integración más directa al mercado nacional --o en su caso, internacional--. Además, como consecuencia lógica, es imprescindible la construcción de proyectos que estudien el cómo y el por qué de la forma en que se producen los movimientos políticos populares y religiosos, y hasta dónde la ponderación de esos elementos nos pueden proporcionar pautas de análisis para conocer el cambio social en la coyuntura centroamericana.

Otro planteamiento genuino --hoy tristemente rebasado-- durante la investigación, consistía en saber si la convivencia intercultural podría llegar a ser armónica en la región fronteriza. Naturalmente, el aspecto negativo de esa pregunta resulta demasiado obvia en el presente, cuando a las variables anteriormente mencionadas hay que agregar el estallido social promovido por el EZLN el 1 de enero de 1994, y que conmocionó no sólo a la región sino al país entero, haciendo trizas el "idílico destino" de México hacia el primer mundo, cuando se consideraba a ese futuro no sólo posible sino deseable, y un tanto ineludible.

A estas alturas del conflicto étnico en Chiapas, no vemos que pueda haber condiciones inmediatas o de corto plazo de una convivencia armónica entre los proyectos de la nación y los planteamientos de la región.¹⁷⁴ Lo que sí parece ser una posibilidad es que las diferencias culturales e interlinguales en el conjunto de los grupos étnicos vayan constituyendo un bloque, en

¹⁷⁴ El horizonte de visibilidad es bastante indefinido. Hasta los estudiosos de la cuestión étnica se equivocan, como Arturo Warman que afirmó en marzo que el movimiento zapatista no podía ser indígena porque fue preparado y los movimientos étnicos son espontáneos, hoy sabemos que "el 100 por ciento son indígenas, el 49.54 por ciento son hombres adultos, el 42.13 por ciento son mujeres adultas, el 8.32 por ciento son niños mayores de 12 años..." (Comunicado del CCRI-CG del EZLN, *La Jornada*, 07.06.94)

el cual escasamente tenga cabida alguna fracción de la etnia mestiza como tal, sin que ello impida su incorporación individual.

Por otra parte, donde se percibe mayor fragmentación es en el conjunto de los mestizos, pues su inscripción en el proyecto modernizador los alejó radicalmente de las bases sociales constituídas fundamentalmente por indígenas (con quienes sostuvo sólidas relaciones clientelares hasta principios de los años setenta), sin antes haberse incorporado plenamente a las lógicas del capitalismo y al desarrollo de las relaciones de producción modernas. Es decir, ese sector se encuentra atomizado y en busca de un proceso de identificación sectorial que aun no llega.

Las diferencias más visibles se han dado recientemente en la formación de los grupos de rancheros, pequeños propietarios, finqueros y gaderos, a partir de la aparición de los auténticos coletos, en San Cristóbal de Las Casas, por un lado, y los comerciantes, hoteleros, restauranteros, profesionistas, estudiantes y empleados de gobierno por otro lado.

Igualmente ocurre con las clases medias bajas de los centros urbanos y con los grupos que pueden formarse en las colonias populares, los locatarios de los mercados y centrales de abasto, así como los comerciantes del sector informal de la economía que, en todo Chiapas, se encuentran fuertemente permeados por población de origen indígena. Las constantes de la división, la fragmentación y el individualismo parecen dominar a los mestizos. Ese variado y contradictorio grupo de sectores sociales, emergen con intereses muy encontrados que impiden la convivencia armónica en toda la entidad, ahora recrudecidos por la aparición del EZLN y las tristes secuelas de la militarización en toda la región fronteriza.

Como parte final de la primera dimensión a nuestro conjunto de preguntas, aludíamos a la importancia que pudiera significar el hecho de que la convivencia intercultural en la frontera sur formara una alternativa en la reconstrucción de las relaciones del Estado nacional con los estados federados y con sus respectivas regiones étnicas. Y, dentro de esa nueva lógica, pensar en una relación de respeto y equilibrio de poderes autónomos dentro de la convergencia de tratos iguales a las diferencias culturales.

Esta suposición se nutre de las expectativas que quedan abiertas ante la emergencia de los movimientos étnicos en la región, ante la politización de las identidades indígenas y la inmediatez de las elecciones federales y estatales. Sobre todo, cuando la experiencia europea de casi dos siglos en la formación del estado-nación ha mostrado su inadecuación y su incapacidad de respuesta a los grupos étnicos en el ámbito mesoamericano. Hoy surge la necesidad irreversible de una reflexión sociológica que interprete y comprenda los proyectos inéditos de las etnias, considerándolas como instancias sociorganizativas que plantean la necesidad de ser ellas mismas.

Reconocer la cuestión étnica y la cuestión regional es reconocer la existencia real del drama étnico en el marco del desarrollo y crisis de nuestro actual sistema social y económico. Es, asimismo, contribuir específicamente a que estos grupos poblacionales no sean nuevamente objetos de una violencia sistemática en aras del cálculo mercantil de las sociedades "neoliberales".

Por ello, los mecanismos que hicieron coincidir al Estado y la Nación nos sugieren planteamientos al margen de las etnias. La construcción de la sociedad civil, el ciudadano y la nación, parecen indicar, más bien, la prolongación de la dominación sin aportar solución alguna

al "problema étnico". Aunque se utilice nuevas forma de interpretación a ese "problema", la constante ha sido contribuir a etapas consecutivas de degradación cultural, donde los buenos deseos del modelo nacional --aunque sean del "liberalismo social"-- en materia de etnicidad, han quedado sólo en eso.

Las contradicciones entre identidades, culturas, grupos y clases siguen vigentes en el remolino del conflicto social, mostrando en la frontera sur una cara más precisa aunque, también, más impredecible. Al mismo tiempo, hoy tenemos la presencia de algo nuevo: una producción cultural que está intentando su defensa nuevamente, a través de poderes autóctonos y modalidades democráticas y autónomas. Esto aparece como un ejemplo claro de la capacidad indígena de usar y asimilar los "beneficios" de la civilización y, al mismo tiempo, es una actitud de exigir respeto a la cultura no sólo de las minorías sino también de las mayorías; cultura que, en el caso de la frontera sur, es fruto de un mismo tronco común maya.

Es en esta zona donde la compuerta de la violencia ha quedado abierta: los grupos poderosos no quieren ceder en el uso y control de las riquezas materiales ni en la apertura de los espacios sociales y políticos, tampoco los grupos étnicos van a ceder en la avanzada sobre la lucha por una vida digna, con plenitud y respeto a su diferenciación cultural.

La gran ventaja del presente es que también se abren nuevas bifurcaciones, en las cuales la definición de las identidades étnicas ha vuelto a ocupar un papel protagónico. Los chujes de Tzisco muestran la posibilidad real del retorno del sujeto étnico a la sociología de las identidades, a la vez que contribuyen al proceso de reconstrucción histórica en la frontera sur.

2.1. CONCLUSIONES ESPECÍFICAS.

Durante la exposición de este trabajo he insistido en demostrar la pertinencia del estudio de las identidades étnicas, situándonos desde la perspectiva de una comunidad chuj en el sureste mexicano, y en el marco de las reconversiones sociales, económicas y culturales propias de las sociedades actuales.

Pensar la problemática de las identidades colectivas, al interior de los grupos étnicos, me llevó a la ubicación de una postura teórica que asume la existencia de la convivencia interétnica y pluricultural en la nación mexicana, dentro de la cual existe un grupo étnico mayoritario y con dominio cultural --los mestizos-- que se impone por sobre las múltiples y diversas etnias y culturas nativas.

Además, en los modernos estados nacionales, el carácter de grupo étnico dominante de la sociedad mestiza está fuertemente relacionado con el ejercicio y la concentración de los espacios de poder, la producción y distribución de los bienes materiales y culturales, amén de la dirección histórica de los pueblos y sus nacionalidades.

Inserto en ese conjunto de contradicciones interculturales, el modelo mestizo dominante ha venido perdiendo credibilidad; además de que la estructura social diseñada bajo un esquema de homogeneidad cultural y social no ha logrado consolidarse pese a los reiterados intentos de “asimilación” e “integración” de los distintos grupos étnicos a la nación mexicana. Por su parte, los estudios “estructuralistas” y “culturalistas” tampoco han logrado explicar a cabalidad los cambios que la realidad concreta presenta día con día, pues las comunidades nativas y la

reestructuración de sus identidades han mostrado su carácter “locativo”, “selectivo” e “integrador” dentro de su versatilidad y consistencia grupal.

Por ello, “el retorno del sujeto a la Sociología” y en especial desde la orientación autogestionaria, en la que el actor social permite conocer sus motivaciones a partir de sus autopercepciones, brinda una excelente oportunidad de comprensión cultural y explicación sociológica.

Estas premisas me condujeron a respetar, en los resultados de la investigación, el orden en que se fueron presentando los elementos que caracterizan la identidad étnica entre los chujes de Tziscaco. Sin embargo, hemos llegado al momento de presentar algunas proposiciones concluyentes que deberán construirse con una lógica distinta, a saber: los argumentos que organizan jerárquicamente la reconstrucción específica de la identidad étnica entre los chujes de Tziscaco. Por ello, distribuiré las conclusiones específicas en dos apartados sintéticos: a) los referentes teóricos con los cuales me propuse estudiar las identidades y b) el nudo problemático que caracteriza la especificidad de la identidad étnica de los chujes, visto desde los datos y observables más significativos, que nos permiten conocer concretamente la compleja trama sociocultural de los *tziscaeros*. Es decir, en términos de Clifford Geertz: hacer una “descripción densa” de la interpretación de la cultura chuj presente en Tziscaco.

a) Los referentes teóricos:

En primer término, la importancia de los conceptos weberianos recubren el conjunto de nuestra perspectiva teórica. Iniciando con la premisa: la materia de todo proceso histórico es la “acción social”, sea ésta racional en cuanto a fines o racional en cuanto a valores “la acción

social se orienta por la acción de otros” (Weber; 1983) y, además, pensar que toda acción es social y está precedida de una intención, ayuda a refinar la observación.

Por ello mismo, cuando deseaba comprender ciertas actuaciones de los chujes, tenía presente el tiempo y el espacio en que se manifestaba determinada acción; esa actitud me ayudaba a entender el “estilo étnico” en que formulaba la identidad colectiva (Devalle, 1989), puesto que los grupos étnicos (sean indígenas o mestizos) se consideran a sí mismos con atributos propios, a partir de los cuales orientan sus acciones sociales. De ahí pude inferir que los chujes se aferran a sus costumbres y tradiciones (o las reinventan), se refugian en las intrincadas comarcas de sus “valores vitales” (o trataran de recrearlos) y se mueven en el territorio nacional (cautos pero firmemente) con el fin último de conservar la cohesión social, revitalizando los mecanismos “objetivos o subjetivos” de pertenencia a la comunidad étnica (Smith; 1981).

Había la necesidad de tener presente que la diferenciación étnica ha sido consustancial a la existencia de los estados nacionales. En un inicio, la calificación de “grupo étnico” provenía del exterior, pero a esa heteroidentificación se fue construyendo una suerte de “relaciones diferenciales” impulsadas por los propios indígenas, los cuales terminaron marcando las distancias sociales con el grupo étnico mestizo (Guzmán; 1986).

En segundo término, deseaba conocer si la identidad colectiva de los *tziscaeros* pudiera definirse como identidad étnica. Naturalmente que fue necesario conceptualizar primero el término de **identidad chuj**, después hacer lo propio con **acción social chuj** y, finalmente, tratar de saber si la relación conceptual que producía la **identidad étnica chuj** era consistente.

A partir de los anteriores referentes generales, me propuse enlazar conceptos más cercanos a la definición de la identidad.

Cuando quise saber si la identidad presuponía flexibilidad y por lo tanto se daba lugar a preguntas como ¿quién soy? ¿por qué soy así? o ¿cuál es mi origen?, encontré respuestas apoyado en Weber (1926) y Mead (1934). Igualmente sucedió cuando traté de distinguir las identidades individuales de las colectivas; tanto Weber (1926) como Durkheim (1991) me auxiliaron con sus interesantes disertaciones al respecto.

Al plantearme la tarea de saber si el concepto identidad ayudaba a situar temporal y espacialmente a los chujes, si su caracterización identitaria se manifestaba por el ordenamiento de preferencias, acciones y alternativas, y si los chujes eran capaces de unificar experiencias pasadas y presentes utilizando la fortaleza de su memoria colectiva, Sciolla (1983) me proporcionó una excelente distribución dimensional del concepto identidad y Halbwachs (1968) me sirvió para enfatizar la importancia y la diferencia entre “memoria histórica” y “memoria colectiva”.

En tercer término, a partir de enlazar sistemáticamente los acaecimientos observados en Tzisco con los cinco enfoques referidos en el CAPÍTULO II, obtuve un enriquecedor ejercicio de práctica teórica que desembocó en la construcción del plan de análisis de la información.

El enfoque funcionalista me hacía pensar frecuentemente en la dificultad que los chujes tenían para la internalización de los valores, roles y estatus que la sociedad occidental imponía cuando los *tziscaeros* viajaban a la Ciudad de México a trabajar, y la manera de construir esa “personalidad social” que la mexicanidad les exigía allá en la gran ciudad.

El enfoque de *el interaccionismo simbólico*, por el contrario, permitía poner a prueba la capacidad de los chujes para relacionarse en distintos espacios sociales. Además, el carácter simbólico de las relaciones sociales y las identidades étnicas, mostraba su consistente relación cuando los *tziscaeros* abrían nuevos espacios en la Ciudad de México, se organizaban y reconstruían imágenes, símbolos y prácticas de su comunidad de origen.

El enfoque de *la fenomenología social* me motivó para el análisis de las distintas acciones sociales chujes, distribuyendo a la población en cohortes generacionales, por sexos, filiación religiosa y nacionalidad. Los procesos de cambio y transformación social se estudiaron a la luz de la “internalización” de valores vía el aprendizaje de ese “mundo de la vida cotidiana”. También se establecieron diferencias entre las actitudes de los chujes producto de su “socialización primaria” respecto de la “secundaria”, en el marco de la crisis de valores y de identidad, como forma característica de la sociedad secularizada que genera el “desarraigo” y el individualismo más que la fortaleza de las identidades colectivas.

A partir del enfoque de *la escuela francesa de Sociología* centré mi atención en la importancia de la “memoria colectiva”. Con ello, estudiar las acciones sociales de los chujes me remitía constantemente al carácter vital y significativo de los acontecimientos del pasado, la pluralidad y síntesis temporal de la conciencia étnica que produce la identidad chuj. De ello, pude concluir que el espacio simbólico en el que se mueven los *tziscaeros* da fuerza y continuidad para la acción colectiva, pues se recrea el origen común a la vez que se garantiza la permanencia de la comunidad de Tzisco.

Finalmente, el enfoque de *la teoría crítica alemana* me permitió observar los mecanismos mediante los cuales los *tziscaeros* reafirman una cultura compartida (entre chujes y otros grupos étnicos) a partir de la “acción comunicativa”, que ofrece tanto una “integración simbólica” (tradicional) como una “integración comunicativa” propia de las sociedades secular (moderna).

b) El nudo problemático de la identidad chuj.

Durante el transcurso del trabajo de campo llegué a pensar que pudiera haber tenido mayor consistencia lógica defender la tesis, según la cual, los chujes están en franco proceso de mestizaje y que, por lo tanto, su identidad étnica se diluye rápida y desorganizadamente.

El uso generalizado del español por los habitantes de Tzisca, la preferencia por los patrones alimenticios de la etnia mestiza, la adquisición de ropa procesada industrialmente, la incorporación de materiales modernos para la construcción de sus viviendas, la introducción de la luz eléctrica y el agua entubada, la organización de productores de café en cooperativas y su vinculación con el mercado mundial, así como los continuos viajes de *tziscaeros* a la ciudad, eran datos más que suficientes para proponerlos como “evidencias irrefutables” de la “integración” de los chujes a la modernidad de la vida nacional.

Al contrario, argumentar la existencia de una identidad étnica chuj era casi un reto infranqueable, por cuanto que la exigencia mayor consistía en tratar de “ver” acciones, actitudes y procesos sociales detrás de las manifestaciones o expresiones formales. Es decir, se trataba de poner en duda las propias declaraciones de los sujetos investigados, hasta encontrar una

coherencia lógica-dialéctica entre lo que se dice y lo que se hace con respecto a su identidad colectiva. Por lo tanto, al renunciar a una descripción simple y llana, llegué a las siguientes conclusiones:

PRIMERO: El desuso de la lengua chuj no sólo ha creado una actitud comunitaria de aceptación pasiva a la “nueva” lengua castellana, sino que existe la clara conciencia de que el español o “la castilla” que allí se habla (“más zafadita”) es distinta a la lengua que hablan en “el pueblo” (cabecera municipal o ciudades como Comitán, Tuxtla Gutiérrez o México).

Resulta, entonces, que los criterios de selección con que se diferencia la población indígena chuj de la mestiza no pasa por el habla común, sino por la forma, ritmo, fonética, sintaxis y semántica en que se castellaniza la estructura conceptual del chuj. Es decir, *tziscaeros* y *comitecos* (de Comitán, Chiapas), *tuxtlecos* y *defeños*, hablan y se entienden en español, pero la relación entre sujeto hablante y objeto descrito está mediado por contextos culturales distintos. Así, pues, la especificidad de las interacciones chujes que se produce en contextos interlingüales, es comprensible a partir de las dimensiones léxicas y morfosintácticas que los propios *tziscaeros* han construido retomando el entramado básico de su cultura nativa.

En suma, la estructura del pensamiento chuj aun persiste a pesar de los procesos conflictivos diglósicos (Hamel; 1987) que la desplazaron al imponer el español a principios de siglo, lo que denota la presencia de las relaciones de fuerza y determinación de la etnia mestiza frente a la etnia chuj; pero también es actual la persistencia cultural de los chujes que muestra su riqueza y complejidad tanto como su resistencia. Ello se comprende porque la “lucha

interlingual” en Tzisco se da más en término de los valores y significados que en la práctica lexicológica o el enfrentamiento abierto por la defensa de su lengua madre.

SEGUNDO: Las prácticas de la religiosidad popular de los chujes permiten que la comunidad de Tzisco guarde un “equilibrio comunicante” entre sus hermanos, evitando cegueras ideológicas y rencillas enconadas entre los grupos protestantes, las vertientes del catolicismo y su mundo cosmogónico.

Tzisco es clara muestra de un proceso social novedoso, asociado con las prácticas religiosas propias del sincretismo cultural. Por un lado se observa la formación de grupos religiosos protestantes; por otro, esos mismos grupos son permeados por las ancestrales formas de comunicación entre “hombres y dioses”. Esa versatilidad y tolerancia religiosa son fuertes principios pedagógicos de la convivencia intercultural, a la vez que sugieren un interesante método de reestructuración identitaria en la que no se rompe sino que se fortalece el sustrato cultural que ha sostenido a las culturas mayances con plena vigencia histórica.

La convivencia étnica de Tzisco estriba en que las actividades agrícolas, familiares o comunitarias están ligadas férreamente a las prácticas de la religiosidad popular. Por ello, si alguna actividad religiosa se vuelve sectaria surge un conflicto y, entonces, entra en acción la Asamblea General de Tzisco, la cual se reviste de un poder que trasciende filiaciones religiosas o divisiones de cualquier índole, porque la cohesión comunitaria se ve afectada y hay que reestablecerla para que las interrelaciones sociales se efectúen dentro de un marco de equilibrio en la diversidad.

Las fiestas de los Santos Patronos son un espacio donde se expresan las relaciones de producción y reproducción social. El día dos de febrero, la fiesta de La Virgen de Candelaria, simboliza para los chujes el fin de la cosecha de café y maíz iniciada en diciembre y enero; también representa la apertura de un periodo de descanso y comercialización de sus productos durante todo el invierno; asimismo sucede con el cambio de autoridades locales, independientemente de los tiempos y las formas oficiales. El dos de febrero es la fecha en que hay dinero, se festeja la culminación de un largo proceso productivo y se revitalizan las fuerzas políticas de la comunidad. En cambio, el 15 de mayo --día de San Isidro Labrador-- marca el inicio de la siembras, no hay circulante en la comunidad, tampoco hay productos para el mercado y los términos de la fiesta discurren más bien en peticiones que agradecimientos a las deidades. Son tiempos en que la comunicación de los chujes con el cosmos inicia un nuevo ciclo vital: “la quema de candela y copal para pedir un mi favor” a los cuatro puntos cardinales, a las montañas, a la tierra, a la lluvia.

TERCERO: La organización familiar con permisibilidad para las prácticas polígamas y poliándricas es una opción étnica para la preservación del grupo. Esa conexión de sentido expresa la decisión de los chujes por conservar la lógica de la unidad comunitaria, levantando la barrera de la endogamia. Si 120 jefes de familia (77.4%) son monógamos y 35 (22.6%) polígamos, si las migraciones laborales de los *tziscaeros* hacia las ciudades se acentuaron hace 13 años (desde 1982 hasta el presente) --y ha sido creciente-- sin que por ello existan parejas heterógamas en la comunidad, entonces sólo queda admitir que existe entre los chujes una

conciente y racional preservación de la identidad étnica, por la vía de la prohibición del mestizaje.

La “rotación de viudedades” y el “intercambio de parejas” cuidando que no se mezclen miembros de comunidades étnicas distintas --descritas en el CAPÍTULO V--, no son más que acciones concertadas, racionales y por motivos (Weber; 1983). De lo contrario ¿qué identidad étnica podría darse cuando no se controla la reproducción social --y por ende la persistencia cultural--de los miembros?

CUARTO: El territorio chuj es un espacio étnico en el que se asientan y materializan los valores culturales de la gente de Tzicao. Y no podría ser de forma distinta, por cuanto que la figura jurídica oficial que cobra el territorio étnico es el ejido; pero si ubicamos en su justa temporalidad la forma de tenencia de la tierra ejidal al interior del desarrollo histórico del tronco cultural maya, veremos que los *tziscaeros* ocupan parte del mismo territorio ancestral que hoy día aparece como “dotación ejidal”.

Esa circunstancia legal hace, de los chujes mexicanos, ejidatarios. Sin embargo, sea cual fuere el argumento legal los *tziscaeros* continúan asentados en su territorio, regulados y dirigidos por la personificación de las autoridades legales --el Comisariado Ejidal, el Consejo de Vigilancia, el Agente Municipal y sus policías y auxiliares-- que detentan tanto los poderes constitucionales como otros de trascendencia prehispánica, lo cual manifiestan con la entrega de “*bastones de mando*” durante las ceremonias de cambio de poderes. De tal forma que “los empleados” --o autoridades locales-- no sólo tienen que regular el uso y manejo del ejido, sino

controlar los desplazamientos y comportamientos de los miembros de la comunidad, cuidando el prestigio del grupo étnico o protegiendo a sus miembros de alguna situación conflictiva.

De esa lógica inclusiva, que vincula sujetos y objetos en interacción dialéctica, es posible deducir que el espacio étnico de los chujes de Tzisco es pensamiento y acción. Es decir, el territorio chuj --ejidal-- no podría comprenderse separado de las prácticas agrícolas, la religiosidad popular, la reproducción familiar, la educación para la vida, la habitación y el alimento. Así, sobre la base de una identidad étnica que produce y reproduce bienes materiales y culturales, se erige la identidad ejidal y campesina. Por ello, la concepción biunívoca entre cosmogonía y existencia material no se explica aislando a los chujes (como sujetos) de la “madre tierra” (como objeto).

En suma: el problema de la identidad étnica chuj ligado a la tierra no está en función de la forma legal de la propiedad; no importa como se califica el territorio, sino la manera en que se relaciona el sujeto étnico a su objeto para producir y reproducir su identidad, y ese proceso implica trascender los límites ejidales e incluso nacionales.

Por ello, el espacio social de los chujes lo podemos comprender como un territorio recubierto por una “*gruesa corteza*” cultural, en la que interactúan hombres y mujeres, ríos y montañas, ciclos e interciclos que producen la relación y el equilibrio entre el cosmos y los hombres de maíz. Existe, pues, un “*manto*” cargado de tradiciones y reformulaciones culturales inéditas que cubre a los chujes por igual, sean originarios del sureste mexicano --en Tzisco-- o del noreste guatemalteco --en El Quetzal--, es el producto de la acción social interétnica en el

escenario histórico de la frontera sur de México. Ese novedoso estilo cultural de producir la existencia social, es la identidad étnica de los chujes de Tzisco.

Jorge Luis Cruz Burguete.
28 de septiembre de 1995.

Bibliografía:

ADAMS, Robert

"Changing pattern of territorial organization in the central highlands of Chiapas, Mexico", en American Antiquity, Vol 26, 1961.

AGUAYO, Sergio

El Éxodo Centroamericano, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, et al.

La política indigenista en México, INI-SEP, México, 1981

AMSELLE, Jean-Loup - E. M'Bozolo (Bajo la dirección de), Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique, Éditions La Decouverte, París, 1985, 225 pp. (en Giménez; 1992).

ANDERSON, Benedict

Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, London, New York. First published by Verso 1983. This revised and extended edition published by Verso 1991.

AYER, A.J.

El positivismo lógico, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

BAGU, Sergio,

Tiempo, realidad social y conocimiento, Siglo XXI, 4a. edición, México, 1977.

BANTON, Michael

Racial and Ethnic Competition, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (en Giménez; 1992)

BARABAS, Alicia y Miguel A. Bartolomé (coords.)

Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986.

BARKIN, David

Los beneficiarios del desarrollo regional, Sep-Setentas, México, 1972.

BARTH, Fredrik (Comp.)

Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

BASTIDE, Roger

"Memoire collective et sociologie du bricolage", L'Année Sociologique, 1970, (en Giménez; 1992).

BAUER, Otto

La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia, Siglo XXI, Biblioteca del pensamiento socialista, México, 1979 (1a. edición en alemán, Viena, 1907) .

BEATTIE, Jhon

Otras culturas, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

BEJAR NAVARRO, Raúl

El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales, Universidad Autónoma de México, México, 1983.

BELL, Daniel

Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann

La construcción social de la realidad, Amorrortu Editores, 11a. reimpresión, Buenos Aires, Argentina, 1993.

BERGER, P., B. Berger y H. Keller

"Pluralization of Social-Life Worlds", en: *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973 (en Giménez; 1992).

BERTAUX, Daniel

"L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités", en Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, 1980.

BILLINGTON, Ray A.

La Expansión hacia el Oeste. Historia de la Frontera Norteamericana, Bibliográfica OMEBA, Buenos Aires, 1963.

BIZBERG, Ilán

"Individuo, identidad y sujeto", en Estudios Sociológicos de El Colegio de México, Vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre, México, 1989.

BLALOCK, Hubert, Jr.

"El problema de la medición: desfase entre los lenguajes de la teoría y de la investigación", en F. Cortés, Rosa María Rubalcava y Ricardo Yocelovsky, compiladores, Metodología, Vol.II, SEP, U de G. y Comecso, México, 1986.

BLOCH, Marc

Introducción a la historia, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1952.

BLOM, Franz y Oliver La Farge

Tribus y Templos, INI, Colección Clásicos de la Antropología, No. 16, México, 1986.

BOGUE, Donald J.,

Región Nodal Versus Región Homogénea, técnicas estadísticas para su medición e influencias, The Bobbs-Merril, Reprint Series in the Social Sciences, 1957.

BONFIL BATALLA, Guillermo (coordinador)

Nuevas Identidades Culturales en México, Col. Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993a.

----- (compilador)

Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales, Col. Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993b.

----- et al.

Conciencia étnica y modernidad: Etnias de Oriente y Occidente, Coincidencias, Gobierno del Estado de Nayarit, INI y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; México, 1991.

"Historias que no son historias todavía" en: Historia ¿para qué?, Siglo XXI, Editores, México, 1990.

México Profundo, Grijalvo, México, 1989.

Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, Nueva Imagen, 2a. edición, México, 1988.

"Lo propio y lo ajeno, una aproximación del problema al control cultural", en Stavenhagen et al. Premia Editorial, México, 1984.

Culturas populares y política cultural, Museo de Culturas Populares, SEP, México, 1982.

BOURDIEU, Pierre,

"La identidad como representación", en: Ce que parler ventdire, Fayard, Paris, pp. 135-148.
Revisión técnica de Gilberto Giménez Montiel. SEP, Universidad de Guadalajara y COMECOSO, México, 1982.

BRASS, Paul, R. (ed.)

Ethnic Groups and State, Croom Helen, London, 1985.

BRAUDEL, Fernand

Escritos sobre historia, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1991.

El Mediterráneo. El espacio y la historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

BRYSK, Alison

"Acting Globally: Indian Rights and International Politics In The Americas", (This article is based on research presented at the 1992 Latin American Studies Association convention in Los Angeles, California).

BUNGE, Mario

La investigación científica, su estrategia y su filosofía, Ariel, México, 1979.

CANO, G. y Radkau Verena

"Lo privado y lo público o la mutación de los espacios", en: V. Salles y E. Mo Phall (Coords.) Textos y Pretextos. Once estudios sobre la mujer, El Colegio de México, México, 1991.

CASTELLS, Manuel

Problemas de investigación en sociología urbana, Siglo XXI, Editores, Buenos Aires, 1972.

CHESNEAUX, J.

¿Hacemos tabla rasa del pasado?, Siglo XXI, Editores, México, 1981.

COCEI

"Procesos electorales y cambio institucional" (ponencia), Seminario a cargo de Pablo González Casanova, I.I.S.U.B.J.O., Mimeo, Oaxaca, 1987

COHEN, Abner (de.)

Urban Ethnicity, Tavistock Publications, Londres, 1974, 391 pp. (en Giménez; 1992).

CORTES, Fernando y Rosa María Rubalcava

Métodos estadísticos aplicados a la investigación en ciencias sociales: análisis de asociación, El Colegio de México, México, 1987.

"Curso de técnicas de investigación", FLACSO, Sede México, mimeo, 1982.

CRUZ BURGUETE, Jorge Luis

Políticas regionales y desintegración social: El cambio violento de Osumacinta y Chicoasén (1974-1980), mimeo, Tesis de Maestría en Sociología, IISUABJO, Oaxaca, 1988.

"Tziscaco", en Religión y Sociedad en el Sureste de México, Ediciones de la Casa Chata, No. 162, México, 1989.

CHEP TE LA KRUZ V. et al.

"Sobre la comunidad de Navenchauk", en Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura, No. 1, septiembre de 1991.

DASHEFSKY, Arnold

"Theoretical Frameworks in the Study of Ethnic Identity: Toward a Social Psychology of Ethnicity", Ethnicity, vol. 2, University of Chicago, Illinois, 1975, pp. 10-18 (en Giménez; 1992).

DEL VAL, José

"Identidad, etnia y nación" en Boletín de Antropología Americana, No. 15, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1987.

DE VOS, George

"Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology", Race, vol XIII, núm 4, The Institute of Race Relations, Oxford University Press, Guest Editor: W. Grunciman, Londres, 1972, pp. 435-440 (en Giménez; 1992).

DE VOS, Jan

El sentimiento chiapaneco, ensayo sobre la independencia de Chiapas y su agregación a México, Rodrigo Núñez Editores, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, (1991).

Viaje al desierto de la soledad. Cuando la selva lacandona aun era selva. Secretaría de Educación Pública, México, 1988a.

Oro Verde: La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949. Fondo de Cultura Económica, México, 1988b.

La Batalla del Sumidero. Editorial Katún, México, 1985.

DEVALLE, Susana B.C. (comp.)

La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, México, 1989.

DÍAZ-POLANCO, Héctor

La cuestión étnico-nacional, Línea, México, 1985.

Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI, UNAM, México, 1991.

DUBET Francois

"De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en Estudios Sociológicos, de El Colegio de México, Vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre, México, 1989.

ERIKSON, Erik

"La identidad psicosocial", en Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales, Dirigida por David Sills, Tomo V, Edit. Aguilar España, 1975.

EPSTEIN, A. L.

Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity, London Tavistock Publications, Aldine Publishing Company, Chicago, 1978, 181 pp. (en Giménez; 1992).

FÁBREGAS PUIG, Andrés

Pueblos y Culturas de Chiapas. Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1991.

-----et al.

Religión y Sociedad en el sureste de México, Cuadernos de la Casa Chata No. 162, Vol. II, CIESAS-Sureste, México, 1989.

----- y Carlos Román

Frontera Sur, cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1988.

----- y J. Pohlens, M.- Baes y G. Macías.

La formación histórica de la frontera Sur, Cuadernos de la Casa Chata No. 124, CIESAS-Sureste, México, 1985.

FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro

"Persistencia cultural e identidad étnica entre los yaquis y los mayos", Tesis doctoral, CES, El Colegio de México, México, 1993.

"Organización de la identidad étnica entre los yaquis y los mayos", en *Estudios sociológicos*, Vol X, Núm. 28, enero-abril, El Colegio de México, México, 1992.

FOSSAERT, Robert

"Les structures ideologiques", La Societé, tomo 6, Sevil, París, 1983, pp. 294-307, 314-317, en La teoría y el análisis de la cultura, Programa de formación de profesores universitarios en Ciencias Sociales (Traducción de Gilberto Giménez), SEP, Universidad de Guadalajara y COMECOSO, 1986.

FOUCAULT, Michel

Las redes del poder, Editorial Almagesto, Colección Mínima, 2a. edición, Buenos Aires, Argentina, 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, Grijalvo, Consejo para la Cultura y las Artes, Col. Noventas, México, 1989.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

"Chiapas: El equilibrio catastrófico", en CAMINANTE, Número 43, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Nov.Dic. 1986.

Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia. 2 tomos, Colección Problemas de México, Editorial Era, México, 1985.

GEERTZ, Clifford

La interpretación de las culturas, Gedisa Editorial, 2a. reimpresión, México, 1991.

GELLNER, Ernest
Naciones y nacionalismo, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

GIDDENS A., Turner J. et al.
La teoría Social. Hoy (versión española Jesús Alborés) Alianza Editorial, México, 1991.

GIMÉNEZ, Gilberto
"Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Nuevas identidades culturales en México, Guilleromo Bonfil Batalla (Coordinador), Col. Pensar la cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.

Conferencias sobre "identidades sociales" en: Seminario de Análisis cualitativo, a cargo de las Profesoras Orlandina de Oliveira Y María Luisa Tarrés, El Colegio de México, septiembre-octubre de 1993.

------(Coordinador)
Reseñas bibliográficas I y II. Teorías y análisis de la identidad social, Cuadernos INI, Instituto de investigaciones Sociales de la UNAM, México, 1992.

GLAZER, Nathan y Moynihan, Daniel P. (eds.)
Ethnicity, Theory and Experience, Harvard University Press, Harvard, 1975 (en Giménez; 1992).

GOFFMAN, Erving
La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu Editores, 1a. reimpresión, Buenos Aires, Argentina, 1989.

Estigma. La identidad deteriorada, Amorrortu Editores, 4a. reimpresión, Buenos Aires, Argentina, 1986.

GÓMEZ Y CÁMARA, Santiago R.
El Popol Vuh, Costa-Amic, Editores S.A., México, 1983.

GUZMÁN BÖCKLER, Carlos
"La fé en la razón y las razones de la fé, el diálogo investigador-investigado", en: Religión y Sociedad en el Sureste de México. Cuadernos de la Casa Chata No.162, CIESAS-Sureste, México, 1989.

Donde enmudecen las conciencias: Crepúsculo y aurora en Guatemala, SEP-CIESAS, México, 1986.

HABERMAS, Jürgen

La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus Humanidades, 4a. reimpresión, Madrid, España, 1992.

Identidades nacionales y postnacionales. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, España, 1991.

Teoría de la acción comunicativa, 2 Vol., Edit. Taurus, Madrid, España, 1987.

HALBWACHS, Maurice

La mémoire collective. Presses Universitaires De France, Paris, 1968.

Las clases sociales. Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 32, México, 1950.

HAUPT, George, M. Lowy y C. Weill

Los Marxistas y la cuestión nacional. La historia del problema y el problema de la historia. Fontamara, España, 2a. De., 1982.

HAMEL, Rainer E.

"El conflicto lingüístico en una situación de diglosia" en Funciones sociales y conciencia del lenguaje, Estudios sociolingüísticos en México, Universidad Veracruzana, México, 1987.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída

"Del Tzolkín a La Atalaya, los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", en Religión y Sociedad en El Sureste de México, Vol. II, Cuadernos de la Casa Chata, No. 162, México, 1989.

----- et al.

La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana. Academia Mexicana de Derechos Humanos, México, 1993.

HOBBSAWM, Eric y Terence Ranger (Eds.) The invention of Tradicion, Cambridge University Press, Londres, 1983, 320 pp. (en Giménez; 1992).

HOLZNER, Burkart

"The construction of Social Actors: An Essay in Social Identities", en T. Luckmann (ed.), Phenomenology and Sociology, Harmondsworth, 1978 (en Giménez; 1992).

HOROWITZ, Donald Y.

"Ethnic Identity", en: N. Glazer y D.P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Harvard, 1975 (en Giménez; 1992)

INEGI

Censo General de Población y Vivienda, México, 1990.

ISAACS, Harold R.

Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change, Harper & Row Publishers, Nueva York, 1975 (en Giménez; 1992).

I.I.S.U.A.B.J.O.

"Indianismo" en Seminario sobre Procesos Electorales y Cambio Institucional, Ponencia de la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), Oaxaca, febrero de 1987.

KORSBAECK, Leif

"El desarrollo del sistema de cargos en San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en Anales de Antropología I.I.A., UNAM, 1a. ed., México, 1987.

"Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en Yucatán. Historia y Economía, No.27, septiembre-octubre, Universidad de Yucatán, Mérida, México, 1981.

KHUN, Thomas

La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

KLAPP, Orrin, E.

La identidad: problema de masas, San Diego State College, Pax-México, México, 1973.

LAZARFELD, Paul

"De los conceptos a los índices empíricos", en Raymond Boudon y Paul Lazarsfeld, Metodología de las ciencias sociales, Ed. Laia, Vol. I., Barcelona, 1973.

LE GOFF

Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval, Gedisa, Barcelona, 1986.

LOMNITZ, Claudio

Cultural Relations in Regional Spaces. An Exploration in Theory and Method for Study of National Culture in Mexico, Tesis of Philosophy, Stanford, California, 1987 (en Giménez; 1992).

LÓPEZ GÓMEZ, Josías

"testimonios", en Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura, No. 1, septiembre de 1991.

LOTMAN, Jüri

Estructuras del texto artístico, 2a. edición, traducción de Victoriano Imbert, Madrid, España, 1982.

LUKES, Steven

Émile Durkheim, su vida y su obra, Centro de investigaciones sociológicas, Siglo XXI, España, 1984.

MARX, Carlos

"El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Obras Escogidas en tres tomos, Tomo I (pp. 408-498), Editorial Progreso, Moscú, 1983.

Introducción General a la crítica de la economía política (1857). Cuadernos de Pasado y Presente, 11a. edición, México, 1977.

McKAY, James y Frank Lewins

"Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation", Ethnic and Racial Studies, Vol 1, 1980, núm. 4, Routledge & Kegan Paul Ltda. Londres, Boston and Henley, pp. 412-427 (en Giménez; 1992).

MEAD, George H.

Myself Association, University of Chicago, Press, Chicago, 1934.

MELUCCI, Alberto

L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali, Società Editrice Il Mulino. Bologna, 1982, 251 pp. (en Giménez; 1992)

MILES, Robert

Racism and Migrant Labor, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1989.

Racism, Routledge, London and New York, 1989.

MILLS, C. W.

La imaginación sociológica, Traducción de Florentino M. Torner, 11a. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

MORIN, Edgar

"La vie de la vie", La Methode, núm. 2, París, Sevil 1980, pp. 269-271, en La teoría y el análisis de la cultura (traducción de Gilberto Giménez), Programa de formación de profesores universitarios en Ciencias Sociales, SEP, Universidad de Guadalajara y COMECOSO, 1986.

MOYA, C.

Sociólogos y Sociología, 11a. edición, Siglo XXI, Editores, México, 1990.

MUÑOZ CRUZ, H. (ed.)

"Testimonios metalingüísticos de un conflicto intercultural: ¿reivindicación o sólo representación de la cultura otomí", en Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1987.

ORIOU, Michel

"Identité produite, identité instituée, identité exprimée: Confusions des théories de l'identité nationale et culturel", Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. LXVI, 1979 (en Giménez; 1992).

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

Convenio No. 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe, 1a. Edición, septiembre de 1989.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

Discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, acerca de su 11o. periodo de sesiones. (Presidenta-relatora: Sra. Erika-Irene A. Daes), Consejo Económico y Social, 23 de agosto de 1993.

PALERM, Angel

Historia de la etnología (2 tomos), Alhambra Universidad, 2a. reimpresión, México, 1993.

PANIAGUA, Alicia

"Chiapas en la coyuntura centroamericana", en Cuadernos políticos No. 38. ERA, México, 1983.

PARSONS, Talcott

"Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", en N. Glazer y O.P. Moynihan (eds.), Ethnicity. Theory and Experience, Harvard University Press, 1975.

"The positions of Identity in The General Theory of Accion", en C. Gordon y K. Gergen (eds.), The Self in Social Interaction, Wiley, Nueva York, 1968, pp. 11-23, en: Gilberto Giménez (Coordinador), Reseñas Bibliográficas II, Teorías y Análisis de la Identidad Social, INI, ISUNAM, México, 1992.

PÉREZ AGOTE, Alfonso

"La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología" Revista de Occidente, núm 56, Madrid, 1986, pp. 76-90 (en Giménez, 1992).

PERES ERNANTIS Manvel

"Cómo nos identificamos: ¿por etnia, por región, por cultura?" Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura, No. 1. Chiapas, México, septiembre de 1991.

PETERSEN, William, Michael Novak y Phillip Gleason

Concepts of Ethnicity, The Belknap Press of Harvard University Press, Harvard, 1982 (en Giménez; 1992).

PIAGET, Jean

"La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias", en Jean Piaget, J.M. MacKenzie, Paul Lazarsfeld y otros, Tendencias de la investigación en las ciencias sociales, Alianza, UNESCO, 1982.

Epistemología y psicología de la identidad, Paidós, Buenos Aires, 1971.

PIZZORNO, Alessandro

"Identità e interesse", en Loredana Sciolla (de.), Identità, Rosenberg & Sellier, Turín, 1983, pp.139-154 (en Giménez;1992).

POCHE, Bernard

"Mouvement régional et fondements territoriaux de l'identité sociale: Le mouvement régionaliste savoyard", Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXVI, 1979, pp.63-77 (en Giménez; 1992).

POHLENZ, Juan

"La investigación antropológica en la frontera México-Guatemala" en Memoria del encuentro de intelectuales Chiapas-Guatemala, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1990.

PONIATOWSKA, Elena

Tinísima, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

La Noche de Tlatelolco, Era, México, 1970

POZAS, Ricardo

Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

PRIGOGINE, Illya, e Isabelle Stengers

La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

REDFIELD, Robert, R. Linton y M. Herskovits

"Memorandum on study of aculturation", en American Anthropologist, Vol. 38, No.2, 1936.

RODRÍGUEZ, Erwin

"Trabajadores migratorios y refugiados en Chiapas", en Hernández Palacios Luis y Juan Manuel Sandoval (Compiladores) El redescubrimiento de la frontera sur, Ancien Régime, Universidad Autónoma de Zacatecas y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989.

ROSALES AYALA, Héctor

"Identidades: Aproximaciones y enigmas" en: Revista del IIHUNAM, 1993.

SCHLESINGER, Philip

"Identidad nacional; una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto, Estudios sobre las culturas contemporáneas, Universidad de Colima, vol. II, núm 6, 1989, pp. 39-98 (en Giménez;1992).

SMITH D. Anthony

National Identity, Penguin Books, London, England, First published 1991.

The Ethnic Origins of Nations, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, First published 1986, First published in the USA 1987, First published in paperback 1988. Reprinted 1989, 1991, 1993.

The Ethnic Revival, Cambridge University Press. London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney. Cambridge, 1981

SPICER, Edward

"Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that and adapt to Contrasting Environments", Science, núm 4011, 1971, pp. 795-800 (en Giménez; 1992).

STAVENHAGEN, Rodolfo

"La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", en Estudios sociológicos de El Colegio de México, Vol. X., Núm. 28, enero-abril, México, 1992.

The Ethnic Question: Conflict, Development and Human Right. Tokyo, The United Nations University Press, 1990a

"Los conflictos étnicos y su internacionalización", en Estudios sociológicos, El Colegio de México, vol. VIII, núm. 24, sept.-dic. pp. 623-645, México, 1990b

"Comunidades étnicas en estados modernos", en América Indígena, Vol XLIX, No. 1, México, 1989.

Las clases sociales en las sociedades agrarias, 16a. edición, Siglo XXI, México, 1986.

----- y Nolasco Margarita (coords.)

Política cultural para un país multiétnico, SEP, Subsecretaría de Cultura, Dirección General de Culturas Populares, El Colegio de México, Universidad de las Naciones Unidas, México, 1985.

"Notas sobre la cuestión étnica" en Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Vol. II, Número 4, enero-abril, México, 1984

"Capitalismo y campesinado en México" en Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina. Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

STRICKON, Arnold

"Hacienda and plantation in Yucatan", en América Indígena, Vol. XXV, No. 1, enero, México, 1965.

TARRIO DE FERNÁNDEZ, M.

"Expansión ganadera y conflictos políticos en Chiapas" en Plural No. 76, pp.81-84, México, enero de 1978.

TEJERA, Héctor

"Poder y Cultura", en Ojarasca No.1, octubre, México, 1991.

TIMASHEFF, N.S.

La teoría sociológica, su naturaleza y desarrollo (Traducción de Florentino M. Torner), 9a. reimpresión, México, 1981.

TODOROV Tzvetan

Nosotros y los otros, Siglo XXI Editores, Madrid, 1991.

TOURAINE, Alain

"Les Deux faces de l'identité", Quaderni di Sociologia, No. 4, 1979 (Giménez ; 1992).

VALDÉZ, Luz María

El perfil demográfico de los indios mexicanos, Siglo XXI, México, 1989.

VAN DEN BERGHE, Pierre L.

Problemas raciales. Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 217, México, 1971.

VARESE, Stefano

Proyectos étnicos y proyectos nacionales, Fondo de Cultura Económica, SEP 80, México, 1983.

VOGT, Evon Z.

Dioses y política en Zinacantan y Chamula, Etnology Vol. 13, Harvard University, 1973. Traducción de Laura Rincón Santiago y revisión de Leif Korsbaeck, 1991, Documento.

Ofrendas para los dioses, 3a. reimpresión, traducción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

"Ancient maya concepts in contemporary maya religion" y "Some implications of Zinacantan social structure for the study of the ancient maya", ponencias presentadas en: VI congreso internacional des sciences antropologiques et ethnologiques, Paris, y el XXXV congreso internacional de americanistas, México, 1964 (Traducción de Leif Korsbaeck, mimeo, 1991).

WALLERSTEIN, Immanuel et al.

El Juicio al Sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales, Flacso, Porrúa, México, 1990.

WARTOFSKY

Introducción a la filosofía de la ciencia, Alianza Universidad, Madrid, 1973.

WASSERSTROM, Robert

Clase y sociedad en el centro de Chiapas, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

WEBER, Max

"La decadencia de la cultura antigua", en Revista de Occidente, t. XIII, pp. 25-59, Madrid, 1926.

Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, 6a. reimposición, México, 1983.

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, Tecnos, Madrid, 1985.

Sobre la teoría de las ciencias sociales, Premiá, La red de Jonás, Puebla, México, 1988.

Ensayos sobre metodología sociológica, 3a. reimposición, Amorrortu, Argentina, 1990.

WOLF, Eric

The Mexican Bajío In The Eighteenth Century; An Analysis Of Cultural Integration. New Orleans, Luisiana Tulane University, 1955.

ZEMELMAN, Hugo

Propuesta metodológica para el estudio de sujetos sociales: notas. (mimeo), Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, 1994.

REVISTAS:

Estudios sociológicos, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México A.C., México D.F.

Sociológica, Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM, Azcapotzalco, México, D.F.:

-*Teoría sociológica, Primavera de 1986, año 1, núm. 1.*

-*Subjetividad en lo social, Septiembre-diciembre de 1990, año 5 núm. 14.*

-*Cambios Culturales, Septiembre-diciembre de 1991, año 6, núm. 17.*

-*Identidad nacional y nacionalismos, Enero-abril de 1993, año 8 núm. 21.*

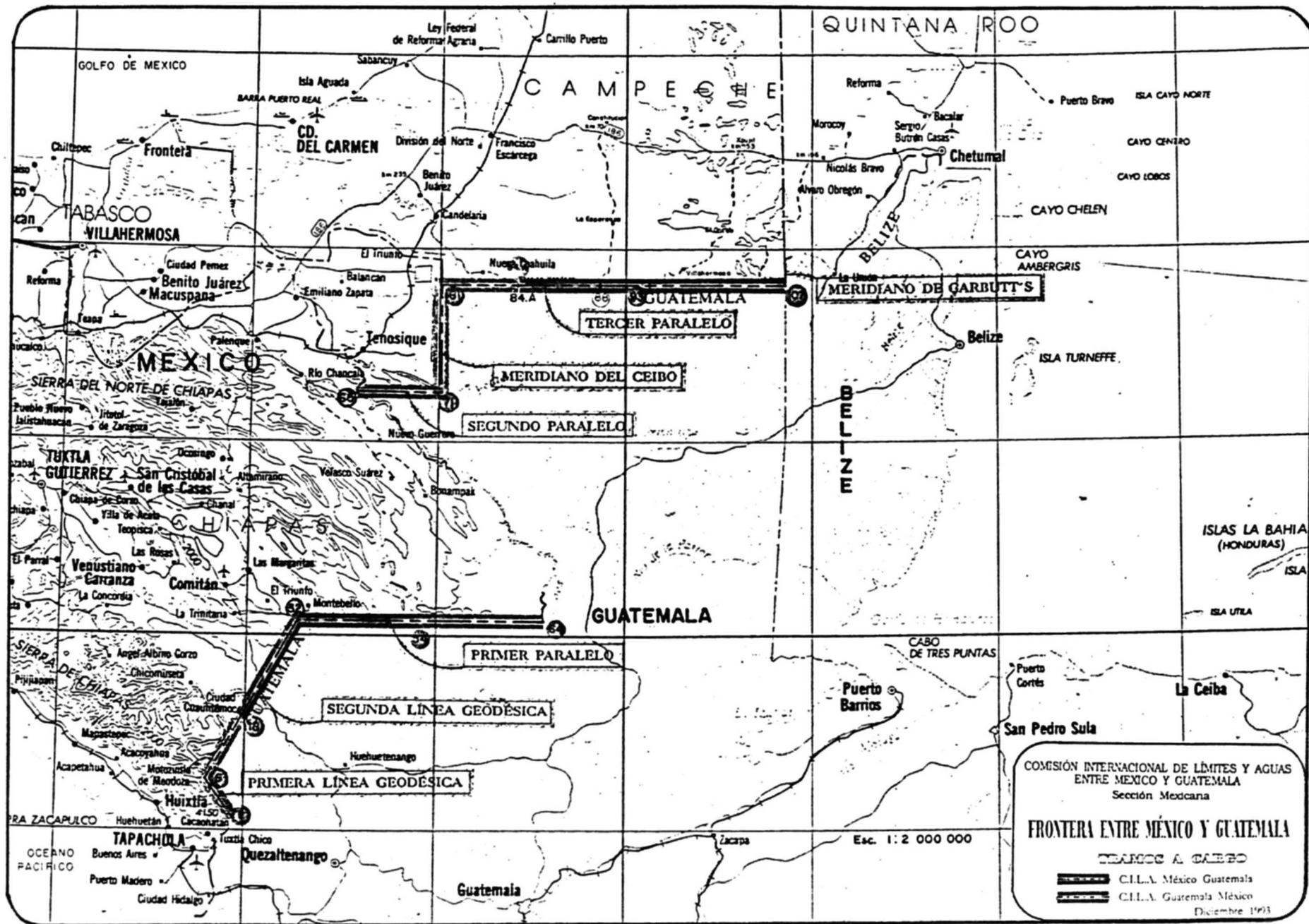
PERIÓDICOS:

-El Financiero.

-La Jornada.

-El Nacional.

-Reforma.



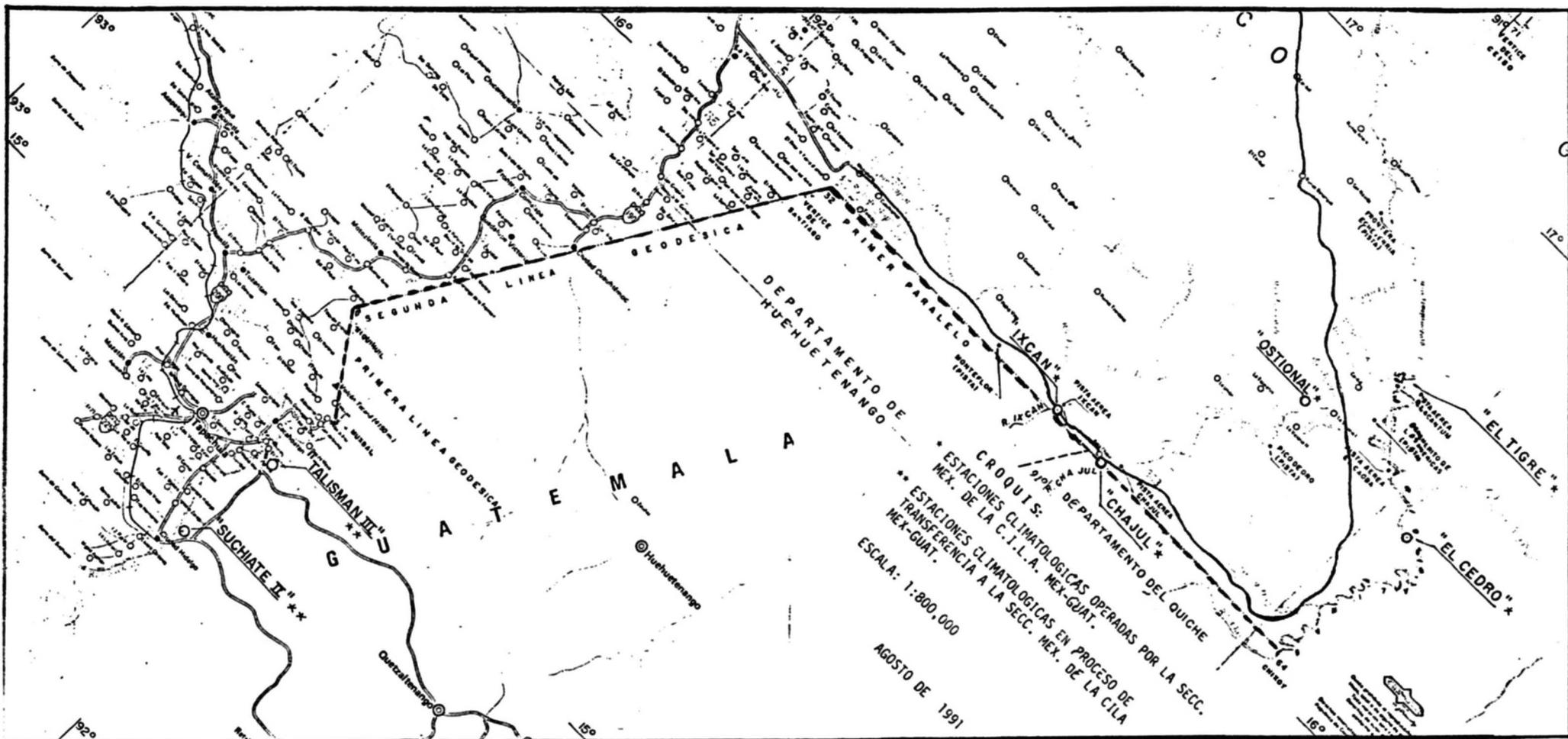
COMISIÓN INTERNACIONAL DE LÍMITES Y AGUAS
ENTRE MÉXICO Y GUATEMALA
Sección Mexicana

FRONTERA ENTRE MÉXICO Y GUATEMALA

CRANCO A CABO

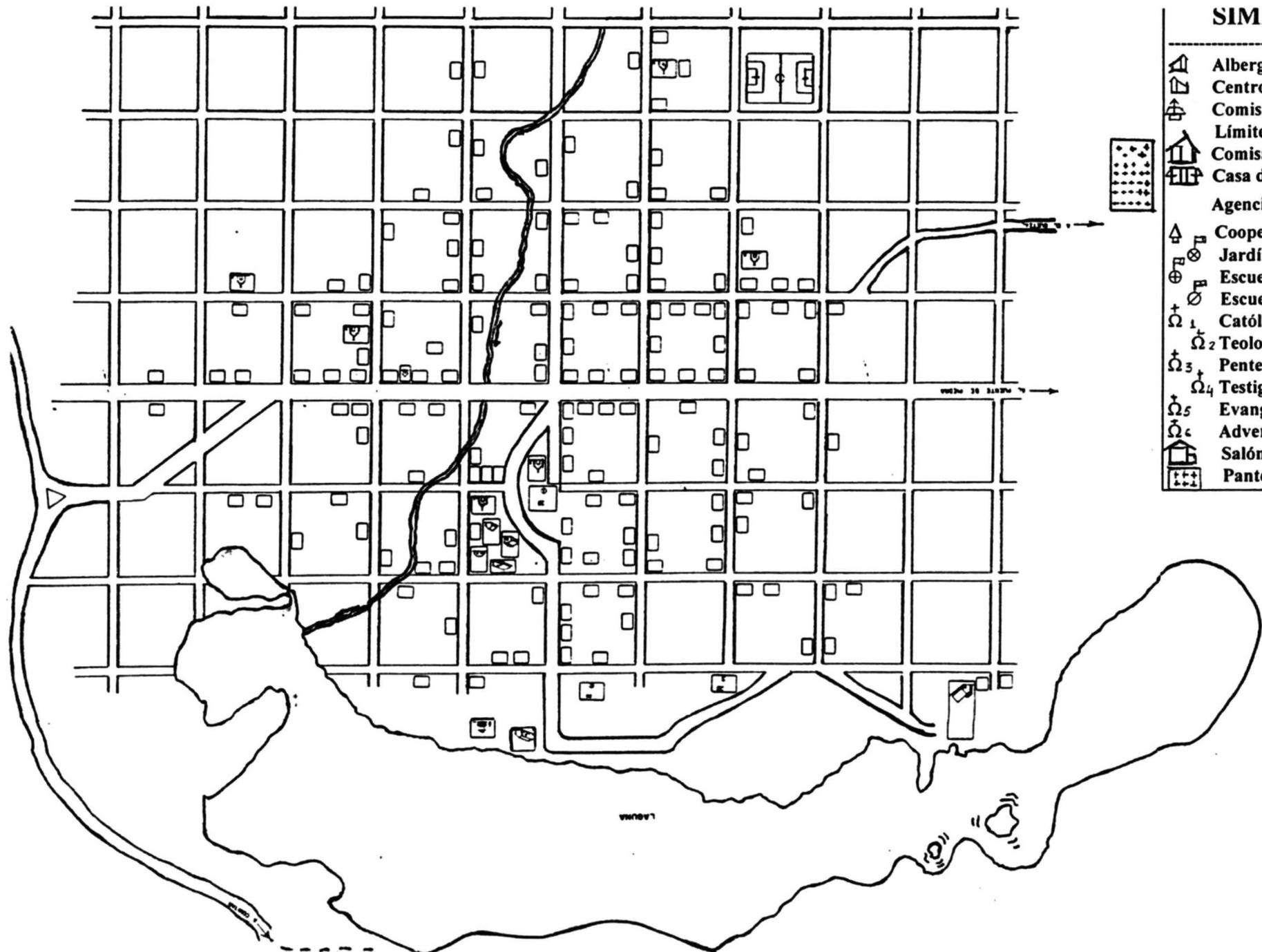
 C.I.L.A. México Guatemala
 C.I.L.A. Guatemala México

Diciembre 1993



SIMBOLOGIA

-  Albergue turístico ejidal
-  Centro de salud rural
-  Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA)
-  Comisaría Ejidal
-  Casa de Maestros
-  Agencia Municipal
-  Cooperativa
-  Jardín de Niños
-  Escuela Primaria
-  Escuela Telesecundaria
-  Católicos Tradicionales
-  Teología de la Liberación
-  Pentecosteces
-  Testigos de Jehová
-  Evangelio de Jesucristo
-  Adventistas del 7o. Día
-  Salón de Usos Múltiples
-  Panteón



No. 3

Población	Municipio	Estado	País
Tziscão	Trinitaria	Chiapas	México
Plano: LOCALIZACIÓN DE VIVIENDAS			Habitantes: 898
ÁREA: 86 - 58 - 00 HS.			(INEGI 1990)
Proyecto: Jorge Luis Cruz Burguete			
Dibujo: Ing. Héctor Méndez Ruiz			Fecha: 05.03.93

COMISIÓN MEXICANA DE AYUDA A REFUGIADOS EN EL ESTADO DE CHIAPAS (COMAR) COMITAN, CHIAPAS.

DEL ESTADO DE CHIAPAS
30 DE AÑO DE 1986.

COMISIÓN MEXICANA DE LA C.I.L.A.
TUXILA GUTIERREZ, CHIAPAS.

