A young child with long dark hair, wearing a striped shirt with a teal collar, is the central focus. The child is holding a woven basket containing a green parrot. The background is a natural, outdoor setting with trees and other people partially visible. The overall tone is documentary and evocative.

Jorge Luis Cruz Burguete
**IDENTIDADES EN FRONTERAS,
FRONTERAS DE IDENTIDADES.**

Elogio de la intensidad de los tiempos
en los pueblos de la frontera sur

EL COLEGIO DE MÉXICO

**IDENTIDADES EN FRONTERAS,
FRONTERAS DE IDENTIDADES**
La reconstrucción de la identidad étnica
entre los chujes de Chiapas

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

IDENTIDADES EN FRONTERAS, FRONTERAS DE IDENTIDADES

La reconstrucción de la identidad étnica
entre los chujes de Chiapas

Jorge Luis Cruz Burguete



EL COLEGIO DE MÉXICO

301.451
C9571id

Cruz Burguete, Jorge Luis

Identidades en fronteras, fronteras de identidades : La reconstrucción de la identidad étnica entre los chujes de Chiapas / Jorge Luis Cruz Burguete.—México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1998.

360 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0821-8

1. Indios de Chiapas-Identidad étnica. 2. Etnicidad-Chiapas. 3. Chiapas-Relaciones étnicas. 4. México-Frontera Sur-Relaciones étnicas.



Portada de Mónica Diez-Martínez
Fotografía de Agustín Estrada

Primera edición, 1998

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0821-8

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación	11
Primer acercamiento	11
El retorno	12
Introducción	15
El contexto socioétnico en la región fronteriza	15
Enlace final	21
I. La frontera sur mexicana como espacio de convergencias	23
Los linderos nacionales	24
Espacios fronterizos: el Sureste mexicano	33
Espacios fronterizos: el Noroeste guatemalteco	37
Colonización de la frontera mexicana: nace Tziscaco	39
¿Por qué la efervescencia de identidades colectivas?	48
II. El escenario de la sociología de las identidades	67
Estado de la cuestión y articulación general	68
a) El enfoque funcionalista	72
b) El interaccionismo simbólico	73
c) La fenomenología social	73
d) La escuela francesa de sociología	75
e) La teoría crítica alemana	77
El enfoque teórico de lo étnico	78
Los cambios sociales a partir de la identidad	81
La etnicidad en México	83
III. Identidades colectivas en la frontera sur	89
La cuestión étnica en Chiapas	91
El objeto teórico-histórico: acción social e identidad étnica	98

Supuestos para un estudio de las identidades	105
Las identidades y los sujetos	108
Proposiciones e interrogantes	111
IV. El espacio social de las relaciones interétnicas	115
Del centro al Sureste de México	115
El arribo y la instalación en la comunidad	120
El espacio y la cosmovisión	126
Igualdad étnica y tronco común maya	127
La inseguridad en Guatemala	134
Los refugiados	137
El orgullo comunitario y la intensidad de las relaciones	149
El espacio social actual	154
La laguna	157
El ejido	162
La asamblea	169
El traslado laboral	172
Orgullo nacional	177
V. Los valores vitales	181
La urdimbre cultural	181
Estrategias de sobrevivencia	181
El uso de la lengua nativa	181
Autopercepción y acción social chuj	188
Prácticas religiosas	195
Las prácticas médicas tradicionales, la adivinación y la brujería	204
Resistencia material	208
Formas de vida preferenciales	208
Formas de organización	216
Las relaciones de poder en Tzisco	227
El trabajo asalariado en la comunidad	233
El trabajo asalariado externo	234
El tiempo libre	238
VI. El empalme cultural	243
Enlace valorativo hacia la persistencia cultural	243
Experiencias milenarias, las representaciones y la memoria colectiva	244

Hibridaciones	253
Cultura de identidad	253
VII. Comprensión y explicación	263
Resultados	263
De las intenciones a la percepción del escenario	263
El carácter étnico de las identidades en Tziscaco	264
El encuentro de las hipótesis con la realidad	273
Conclusiones generales	282
Conclusiones específicas	291
Los referentes teóricos	292
El nudo problemático de la identidad chuj	295
Apéndice. Un horizonte teórico, metodológico y técnico	299
Acopio de datos previa organización categorial	299
El esquema conceptual	307
La guía para el acopio de datos	307
A) Supervivencia	307
B) Autopercepción	308
C) Heteropercepción	309
D) Relaciones comunitarias	309
E) Diferenciación	310
El plan de análisis de la información	310
Operacionalización: conceptos y dimensiones	318
Conceptos y definiciones	321
Diferenciación	321
Indiferenciación	321
Anexos	329
Anexo 1. Datos de población, número de hogares y grupos religiosos	329
Anexo 2. Datos de población	333
Anexo 3. Lagos y lagunas de Montebello	335
Anexo 4. Mapas	337
Mapa 1. Frontera sur de México. Chiapas con Guatemala	338
Mapa 2. Frontera México-Guatemala	339
Mapa 3. Comunidades chujes: Tziscaco y El Quetzal	340
Mapa 4. La laguna de Tziscaco y la comunidad chuj de Tziscaco	341

Mapa 5. Localización de viviendas en la comunidad
chuj de Tziscaco

	342
Fuentes	343
Bibliografía	343
Publicaciones periódicas	358
Revistas	358
Diarios	358

i
.
i

Con mucho cariño para mi hijo Jorge y
mis hijas Emilia, Bárbara y Tania

PRESENTACIÓN

PRIMER ACERCAMIENTO

En el invierno de 1980 llegué por vez primera a la comunidad Chuj de Tziscaco,¹ después de un largo rodeo por las lagunas de Montebello. El solo hecho de pararme frente a la gigantesca laguna, que también lleva el nombre de la comunidad, era tan emocionante que me prometí volver cuantas veces pudiera. Ocho años más tarde regresaría para quedarme por once 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 1988, las comunidades indias de esa región se encontraban densamente pobladas, en gran parte debido a los campamentos de refugiados guatemaltecos que seguían llegando desde 1981,

¹ Es una comunidad de 898 habitantes (INECI, 1990), ubicada en el lado mexicano del Vértice de Santiago, a escasos 500 metros de la línea fronteriza con Guatemala (véanse los 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 de 2.6% (INECI, 1990). En 1994 alcanzó 4.1 % en promedio (urbano y rural).

a causa de la política de “tierra arrasada” llevada a cabo durante el gobierno del general Efraín Ríos Montt.

Hoy nuevamente vuelvo la vista hacia esa efervescente parte del país y observo que se están generando grandes cambios que indican las capacidades étnicas en la lucha por la sobrevivencia, al tiempo que muestran 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 periodo extenso de trabajo de campo como parte del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de México. Para que ello fuera posible, mi compañera y yo decidimos seleccionar por lo menos dos comunidades que, ubicadas relativamente cerca, cumplieran con las características de pertenecer a una misma matriz étnica, compartir el territorio cultural y estar situadas en diferentes estados nacionales, pues, si bien la investigación se desarrollaría en una población mexicana, necesitábamos tener un referente —aun cuando fuera formal— de Guatemala.

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 considerado como un modesto avance hacia la comprensión de la cuestión étnica nacional, en el marco del resurgimiento de las identidades

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 recibirnos un lugareño —y percatarse de que no llevábamos grabadora— nos dijo: “Venga usted, don Jorge, vonós a mi casa que allí tengo una mi grabadorcita, también tengo caset, donde vasté hacer una mi pregunta que quiero grabar yo con usted.” Me sentí tan a gusto que hicimos una de las mejores entrevistas, “sobre pedido”, por supuesto.

sociales que se consideraban desaparecidas o reintegradas, en sus aspectos más vitales, a la vida del México mestizo.

El interés del estudio consistió en 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 en analizar los efectos de esas acciones en la reformulación de la estructura social regional durante las últimas dos décadas.

Como todos los proyectos académicos, éste hubiera sido imposible sin la ayuda de la Universidad Autónoma de Chiapas y El Colegio de México, quienes me becaron y ofrecieron las mejores condiciones durante mis estudios. En especial, me es grato reconocer la invaluable guía de Nelson Minello Martini, cuyos estímulos y sugerencias aprecio profundamente. Asimismo, deseo expresar mi reconocimiento a María Luisa Tarrés, Orlandina de Oliveira, Gustavo Verduzco, Francisco Zapata, Francisco Gil Villegas y Manuel Ángel Castillo, por las agudas e interesantes observaciones, así como la confianza que en todo momento demostraron por mi trabajo.

INTRODUCCIÓN

EL CONTEXTO SOCIOÉTNICO EN LA REGIÓN FRONTERIZA

El partearguas de la transformación social en la región fronteriza puede identificarse al inicio de los años setenta. Sin duda, esos años delimitan los estilos de vida entre el pasado y el presente de las relaciones sociales, así como la nueva regionalización del contexto centroamericano y la intensidad de las relaciones en las áreas fronterizas.

Con el arribo de 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.

Sin embargo, el discurso más sobresaliente del sexenio echeverrista con respecto a la situación fronteriza del Sureste mexicano, consistió en la apología del trabajo campesino y el retorno a “nuestras” raíces indias. Se revaloraron, de palabra, las reminiscencias de su organización, y se exaltaron su humanismo y productividad.¹ La ilusión del retorno institucional a 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

¹ Recordemos el liderazgo tercermundista de Luis Echeverría Álvarez, el cual tendría gran sustento en ese tipo de discursos.

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.² Por otra parte, la indigencia y el 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 orientados —en aras del utilitarismo y el pragmatismo lacerantes— hacia la población rural depauperada, pues se destinaban fundamentalmente al incremento de la producción y la productividad, la regulación y la comercialización agrarias, con vistas a los mercados nacionales y extranjeros.³

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 oficial del "campesinado conflictivo". A la vez, se fue construyendo un "equipo gubernamental"

² Sólo la Central Hidroeléctrica Ingeniero Manuel Moreno Torres, comúnmente 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" (Cruz Burguete, 1988: 55).

³ 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).

que cuidaba y manipulaba sistemáticamente las organizaciones campesinas para “frenar” las viejas estructuras caciquiles que se oponían a las “nuevas reformas políticas”.

Así, junto con un discurso y una puesta en práctica del proceso de modernización —ya, quizá, en este momento podemos vislumbrar la gestación de las actuales políticas neoliberales que permean a toda la nación—⁴ se fue aludiendo a la necesidad de la integración nacional, exaltando el carácter 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 “intensivo” de integración al modelo de desarrollo nacional. Así, las riquezas “escondidas” fueron redescubiertas y se abrieron las arcas del Estado para el desarrollo pleno de Chiapas, de conformidad con la vida nacional.⁵

No se escatimaron recursos ni discursos, pero ante todo 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,

⁴ 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”: *i*) integrar a la nación las economías regionales, tanto las materias primas como a los propietarios de ellas, y *ii*) modernizar las relaciones sociales de producción lanzando al mercado nacional productos y productores chiapanecos.

⁵ La plenitud de la vida nacional que se vive en Chiapas oscila entre la miseria de la vida indígena y campesina 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 (Cruz Burguete, 1988).

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” 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.⁶

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 propietarios de baldíos contra caciques y latifundistas o ganaderos recién formados. Es en esta coyuntura política que el Estado reconstruyó alianzas con organizaciones campesinas (como la Coordinadora Campesina Independiente o los Consejos Agrarios), los cuales 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 cafticultura y a los cultivos comerciales.

Por su parte, los campesinos radicalizados por las declaraciones “populistas” y por su propio fortalecimiento organizativo siguieron

⁶ En la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la capital chiapaneca, se incrementa el deterioro ecológico durante 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 citadino en pleno centro de la capital. Es en 1986 cuando finalmente se desasolva el cauce de esos pestilentes canales, otrora parques de recreo, pozas y chapoteaderos naturales donde solían descansar los tuxtecos los fines de semana. Hoy, las únicas aguas que por ahí fluyen son las corrientes de las lluvias, las que se unen a los drenajes poco antes de desembocar en el río Grijalva.

avanzando en sus demandas y en la toma de tierras; pero también vieron incrementarse las medidas represivas y los traslados masivos hacia nuevos lugares en la selva y la frontera. Estos procesos de expulsión poblacional indígena y campesina, junto con los desplazamientos en la región de Los Altos por motivos “religiosos”, muestran las circunstancias en que se avanza hacia las fronteras agrícolas selváticas.

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,⁷ la construcción de centrales hidroeléctricas que inundaron 10 500 hectáreas de tierras fértiles⁸ (sin la oportuna indemnización a los pueblos que fueron trasladados lejos de los vasos de las presas, y sin la debida planificación ocupacional) serían, en estos años, elementos detonadores de las demandas no solucionadas, las cuales 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 tornado más compleja aún en la región fronteriza por las presiones demográficas del éxodo guatemalteco, debido a la guerra en ese país.

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 cacicazgos indígenas y el control de espacios comerciales en territorios étnicos, además de las sólidas relaciones entre caciques indios, ganaderos y grandes cafeticultores 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 desarrollo y la modernización?

Actualmente podemos afirmar que ya no es un fenómeno novedoso 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

⁷ Tarrío de Fernández, “Expansión ganadera y conflictos políticos en Chiapas”, *Plural* (México), núm. 76, enero de 1978.

⁸ Datos proporcionados por el Departamento de Informática de la Comisión Federal de Electricidad, Chiapas, enero de 1987.

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 el rencor, el racismo y la miseria económica y cultural son las causas de la respuesta indígena a los proyectos nacionales.⁹

La sumisión forzada en que se ha ubicado a los grupos étnicos no puede ser comprendida más que como mecanismo de violencia institucionalizada que les niega su existencia cultural y no tanto física.¹⁰ 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 para las tareas económicas rústicas y primarias, y no como conjunto social diferenciado y respetado culturalmente. Éstas han de ser las causas por las que se generan acciones indígenas violentas, como respuesta a la violencia instituida 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 y 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 ésa 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 en el desarrollo de nuestro trabajo.

⁹ 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), que apareciera el 1 de enero de 1994 en el escenario nacional e internacional.

¹⁰ Porque aun la mano de obra indígena es barata y de gran utilidad en los procesos productivos agrícolas. El "genocidio cultural" (destrucción de los aspectos materiales de la cultura) sucede —al menos en México— al "etnocidio" (eliminación de la población de una etnia) (Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, acerca de su decimoprimer 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 que exige ser teorizada. En suma, los resultados de ese constante esfuerzo se presentan en este libro, y pueden ser descritos sucintamente de la manera siguiente:

En el primer capítulo se expone el problema de la investigación, atendiendo los aspectos espaciales y temporales en que se conforma la frontera sur de México. En él se intenta subrayar la importancia del tiempo y la 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, con el fin 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.

Con el cuarto capítulo inicia la presentación de los datos en sus tres grandes dimensiones. La primera, referida a las relaciones inter-étnicas, conforma elementos centrales de las representaciones indígenas, en cuanto a sus lugares de origen, de trabajo y de organización.

En el quinto capítulo se aborda la segunda dimensión, que trata de los valores vitales con los que se articula la identidad étnica y refiere estrategias de sobrevivencia tanto material como cultural. Finalmente, en el sexto capítulo, la tercera dimensión destaca los elementos de las experiencias milenarias y recientes, en el empalme cultural que permite la existencia de la identidad étnica indígena.

Por último, el capítulo séptimo está dedicado a plantear los resultados de la investigación. Es decir, aborda el problema de la auto-evaluación, el momento en el que debemos detenernos a reflexionar

sobre los alcances del trabajo, haciendo un recuento de lo que se ha logrado y las tareas que falta 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 tan buscada.

En suma, y 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.

I. LA FRONTERA SUR MEXICANA COMO ESPACIO DE CONVERGENCIAS

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 Tziscoa (el ejido mexicano más 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 huida desesperada, mientras la aldea se consumía por el fuego que los kaibiles habían provocado. Llegar a Tziscoa 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 mencionado anteriormente no fueron aislados, ya en otros puntos de la frontera habían ocurrido procesos semejantes en fechas recientes. A partir de los años setenta, la frontera sur de México pasó a ocupar el estatus 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.¹ La frontera “olvidada” crecía en importancia

¹ Tradicionalmente, el espacio fronterizo del Sureste de México había pasado inadvertido. 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 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.

en tanto se agudizaban los enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla guatemaltecos, puesto que ello significaba que se convertiría en amenaza latente para las tradicionales fuerzas que dominaban —y aún dominan— en la región.

Poco después, iniciada la década de los ochenta, se intensificaron los problemas étnicos.² 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 Organización de las Naciones Unidas, mediante el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados, además del Comité Mexicano de Ayuda a Refugiados, 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.

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.

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.³

² El concepto de “grupo étnico” ha sido motivo de grandes y prolongados debates durante décadas (Stavenhagen, 1990a, 1990b, 1984, 1985, 1986 y 1989; Díaz-Polanco, 1985, 1991), 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.

³ Pensemos en la definición que, desde la perspectiva antropológica, propone Benedict Anderson cuando afirma: “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

Es decir, la noción de fronteras nos remite a la expresión jurídica de la formación de un Estado-nación que ejerce su soberanía ante el exterior, a la vez que genera la dominación y el consenso en su interior.

Sin embargo, deberán cumplirse 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.⁴

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.⁵

Otra vertiente interesante del concepto de frontera tiene sus antecedentes en la historiografía estadounidense 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.⁶

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).

⁴ Hay que advertir que los procesos de constitución de los Estados nacionales en América Latina fueron diferentes del 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.

⁵ 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).

⁶ Esta concepción remite a la idea estadounidense de expansión sobre la tierra de nadie, donde "el mundo es un inacabable Oeste que debe ser conquistado" (Fábregas, 1988: 9).

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.⁷

También el historiador Ray Allen Billington (1963, en Fábregas, 1985) tiene una propuesta: distinguir 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 quedaría aquella frontera que alteró a individuos e instituciones tanto como su contacto con el medio ambiente.⁸

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 la 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 unívoca 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 y económicas, culturales, y existir en 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 de un mismo territorio político.

⁷ 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).

⁸ Desde la perspectiva estadounidense, esta concepción destaca los factores del espacio físico y el proceso social que conforman las fronteras. Sin embargo, percibimos una "frialidad anglosajona" que puede resolverse con un tercer factor: el espacio simbólico que, para nuestro estudio, resulta fundamental en los territorios étnicos mayas.

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 existe una sola 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 Organización de las Naciones Unidas 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.⁹

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 en día esa apreciación está desembocando en terribles guerras intestinas. Se 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).¹⁰ Con este autor, los conceptos

⁹ Agrega además el doctor Stavenhagen que “podrían frenar la declaración universal de derechos indios de la Organización de las Naciones Unidas”, porque no agrada a muchos Estados-nación el reconocimiento de múltiples nacionalidades (*La Jornada*, 20 de abril de 1994, p. 7).

¹⁰ 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

de “comunidad de carácter” y “comunidad de destino” pueden ayudar a entender las relaciones entre origen natural y social de los conflictos presentes.¹¹

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 la intención 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 premodernos” y “modernos” (siglo XIX), al proponer seis estrategias de incorporación de los grupos étnicos a las políticas estatales (aislacionismo, acomodación, comunalismo, autonomía, separatismo e irredentismo), la constante es la lucha por el territorio. Cualquier estrategia de resistencia (o incorporación negociada) pasa por 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 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.

“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).

¹¹ 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).

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 genera la situación de frontera.¹²

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 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 en —y pasan 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 por esta región ha recobrado nuevos bríos en fechas recientes.¹³ Los estudios hasta ahora realizados con referencia a la especificidad de los pueblos asentados en la línea fronteriza tratan de aspectos sobre arqueología, etnohistoria e historia.¹⁴ En cuanto a la investigación en Los Altos de Chiapas, la producción científica cubre también estudios abundantes sobre etnología y antropología social.

¹² Sobre la historia de la formación de la frontera sur y los orígenes del poblamiento fronterizo, véanse Fábregas *et al.* (1985), A. Fábregas y C. Román (1988), y J. de Vos, (1988b).

¹³ El CIESAS-Sureste inicia un programa de investigación sobre la frontera sur en 1983; su primer resultado fue el trabajo de A. Fábregas, J. Pohlens, M. Baez y G. Macías, *La formación histórica de la frontera sur*, México, Ediciones de la Casa Chata, núm. 124, 1985.

¹⁴ Juan Pohlens (1990: 73) nos dice que los estudios sobre frontera habían quedado circunscritos a la investigación histórica: Manuel Larráinzar, *Chiapas y Guatemala con motivo de la cuestión de límites entre México y Guatemala*, 1875; Matías Romero, *Bosquejo histórico de la agregación a México de Chiapas y el Soconusco*, 1877; Luis G. Zorrilla, *Relaciones de México con la República de Centroamérica y con Guatemala*, 1948; César Sepúlveda, *Historia y problemas de los límites de México, II La Frontera Sur*, 1958; Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México*, 1973, y Jorge Luján Muñoz, *Independencia y anexión de Centroamérica a México*, 1977.

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 del Sureste mexicano y el Noroeste guatemalteco —sin tomar muy estrictamente en cuenta las divisiones políticas de los actuales Estados nacionales, salvo en casos extremos como la guerra—, brindando tanto una visión del tiempo como del espacio y de la intensidad de las relaciones sociales.¹⁵ Ésta 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.¹⁶

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.¹⁷ Estas características pueden ayudar a la delimitación regional si las analizamos desde las perspectivas siguientes:

a) *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 en día tampoco los siguen respetando.

Consecuentemente, la región fronteriza cobra sentido y se materializa sólo en momentos de conflictos político-militares. Para los

¹⁵ 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 y Verna, 1991).

¹⁶ 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).

¹⁷ Además, es importante observar el crecimiento poblacional de los 16 municipios chiapanecos en la frontera México-Guatemala (véase el mapa 1, donde se aprecia la duplicación de la población entre 1980 y 1990). En el ámbito nacional, L.M. Valdez señala: “Mientras que la población total de México se duplicará cada 55 años, la población que habla lenguas indígenas lo hará cada 18 [...]” (Valdez, 1989: 126).

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.

b) *La intensidad de las relaciones interétnicas.* 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 para elegir en el área de actuación la consistencia de sus actos (aunque no sean percibidos por 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 estatus 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.¹⁸

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 o disolución del presente, sino producto de la relación

¹⁸ 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 en el interior de la nación mexicana como en 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.

entre 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 para construir un proyecto futuro.¹⁹ 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 con el espacio concreto se relaciona con la memoria colectiva del territorio, con la conciencia histórica de los pueblos y con la identidad étnica.²⁰

De tal forma, al referirnos a la frontera sur, se hace necesario caracterizar las especificidades que permiten diferenciar e identificar esa región frente a otras con una historia y cultura particulares, diferenciación e identificación que se encuentra vinculada en el desarrollo general de la nación mexicana. 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 en el 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.²¹

¹⁹ 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).

²⁰ 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).

²¹ 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).

¿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?

ESPACIOS FRONTERIZOS: EL SURESTE MEXICANO

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 rica e histórica región, con precipitación pluvial de 3 000 milímetros anuales, es geográficamente una de las más heterogéneas del país; oscila entre las alturas cercanas a los 4 000 metros (en los Altos de Chiapas) y 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.²²

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 350 000 habitantes) proliferan pueblos descendientes de la cultura maya, con ricas tradiciones culturales, alimenticias y arquitectónicas, agrícolas y pecuarias, y formas originales de organización comunitaria, costumbres y lenguas propias.²³

De esas cinco entidades federativas que conforman la frontera sur, Chiapas es la región fronteriza por excelencia. Sus antecedentes nos

²² 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 (Secretaría de Recursos Hidráulicos, 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).

²³ 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).

muestran que formó parte de un extenso territorio 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.²⁴

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 con el 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 abrogue 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 dediquen a construir sus naciones. La intención de clase social consiste en generar un proceso constructivo por el cual las élites, en su "misión histórica", habrán de crear una nación que garantice el poder del Estado y, con él, su hegemonía.²⁵

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 pretenden 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

²⁴ A. 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.

²⁵ 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).

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.²⁶

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 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 (De Vos, 1988a).²⁷

Pero el desarrollo de la historia oficial, en materia de delimitación nacional, marca como punto de partida el año de 1882, en el cual México y Guatemala firman un tratado de límites. Al año siguiente, el 15 de diciembre de 1883, el gobierno de Porfirio Díaz decretaría la Ley de Colonización de los Terrenos Nacionales.²⁸ A partir de esta época, el

²⁶ 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.

²⁷ “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 arrastrárlas hasta Tabasco (De Vos, 1988a, 1988b).

²⁸ Este proceso haría posible la nacionalización de los indígenas chujes que habían migrado hacia tierras mexicanas, provenientes de Guatemala. Para los chujes 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

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 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 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 Tziscaco (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. Entre otras muchas dificultades que motivaron el éxodo guatemalteco²⁹ 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 y, *vii*) la carestía de la vida.

Por otra parte, en México, el impacto que recibió esta porción de la frontera data de ese periodo y continúa en las últimas dos décadas.

mexicanos. En ambos casos se abstraía la condición cultural de los grupos indígenas y la de propietarios de tierras comunales (Cruz Burguete, 1989: 41-43).

²⁹ "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 oscilaban entre 35 000 y 100 000" (Fábregas y Román, 1988: 30).

El clímax en la región se alcanzó (como lo señalamos en los acontecimientos que abren la compuerta de esta nueva etapa conflictiva) el 8 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 dando cuenta también de que a nosotros, los mexicanos, corresponde esta historia.³⁰

CAMPAMENTOS DE REFUGIADOS EN CHIAPAS

<i>Base</i>	<i>Subordinados</i>	<i>Municipio</i>
Maravillas Tenejapa	11	Margaritas
Nuevo Jerusalén	7	Margaritas
Nuevo Huixtán	8	Margaritas
Amparo Agua Tinta	13	Margaritas
Pinal del Río	13	Independencia
Cauhtémoc	17	Trinitaria
La Gloria	1	Trinitaria
7 campamentos base	70 subordinados	3 municipios

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 distinciones consistentes? Tal es la situación al adentrarnos en 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, situada en el norte de Guatemala. Actualmente comprende los departamentos de Huehuetenango y El Quiché, con San

³⁰ Sólo en el "Primer Paralelo Chiapas" se encuentran 77 campamentos de refugiados (7 de base y 70 subordinados) distribuidos en tres municipios.

Mateo Ixtatán y Barillas como los municipios más significativos registrados por la Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA), entre México y Guatemala.

Esta vasta región es la cuna de chujes y k'anjobales. Según Lovell (1980: 70, en Hernández, 1989), existen más de 140 sitios arqueológicos, los cuales muestran la existencia de vida humana desde hace 2 000 años. Es de suponerse que poblados coloniales como San Mateo Ixtatán y San Pedro Zulumá estén construidos sobre ellos. 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".⁸¹

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 (Hernández, 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 a 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 la siguiente situación:

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.

Se crearon como unidades administrativas las alcaldías y los corregimientos, para establecer un control de la Corona sobre la encomienda.⁸²

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 perma-

⁸¹ Véanse los mapas 3 y 4.

⁸² Hernández Castillo (1989: 137).

necieron 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 [...] ³³

A partir de entonces pasaron cincuenta 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 1873, cuando se generan las condiciones de trabajo y expropiación de las tierras comunales indígenas, 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 en 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 obligados a abandonarlas. ³⁴

COLONIZACIÓN DE LA FRONTERA MEXICANA: NACE TZISCAO

La comunidad de Tzisco se localiza a 250 kilómetros de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y a 9 kilómetros a partir del entronque de la carretera que conduce a la parte fronteriza mexicana de la Selva Lacandona. Se ubica a 500 metros de la línea divisoria México-Guatemala, justo al

³³ Hernández Castillo (1989: 138).

³⁴ Cruz Burguete (1989: 112).

norte de donde confluyen las líneas “geodésica” y el “Primer Paralelo Chiapas”. Su clima es templado y húmedo, con lluvias todo el año, y su ambiente físico lo caracterizan los terrenos accidentados cubiertos por bosques de perennifolios. La comunidad se asienta frente a la laguna que comparte su nombre, y que a la vez constituye el conjunto de las lagunas de Montebello.

En esa región, el último cuarto del siglo XIX fue definitivo en la historia de las fronteras, y Tzisco vendría a ser el punto central de las políticas de colonización y materialización de los linderos nacionales. Así fue y así ha sido desde entonces. En 1882 se promulga la ley de límites internacionales, y en 1982 se produce la serie de masacres que daría como resultado el éxodo guatemalteco a México. Cien años, y Tzisco permanece en el sitio que los primeros chujes (mexicanos) escogieron para vivir. ¿Pero cómo inicia esa historia?

El proceso que daría lugar a los actuales acontecimientos, su desarrollo social, económico, cultural y político está fuertemente relacionado con la mencionada Reforma Liberal en Guatemala, con el arribo al gobierno de Justo Rufino Barrios, el año de 1873. Entre otras disposiciones, Barrios permitió que las tierras que no pudieran “titularse” (comprarse) pasaran a manos de grandes terratenientes para el cultivo del café. Además, dictaminó un Reglamento de Jornaleros (1877) y una Ley Contra la Vagancia (1878); todo ello para fijar la mano de obra indígena a la tierra. El resultado fue la llegada de ladinos a la región chuj y la fundación del municipio de Santa Cruz Barillas en 1888, pero también a partir de entonces se generaron fuertes migraciones de pueblos nativos hacia el norte, es decir, hacia México.

En ese escenario, a fines de la década de 1870, un grupo de diez familias chujes, procedentes de la finca Chaculá, cercana a San Mateo Ixtatán, se instaló en las inmediaciones de una gigantesca laguna que fue bautizada con el nombre de Tzisco.³⁵

Es muy probable que los chujes y k'anjobales conocieran los territorios mucho antes de su instalación definitiva, según se daban las presiones de los ladinos conforme avanzaban las políticas liberales al

³⁵ 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 más lo definen como “puente truncado”, con referencia a un puente de piedra ubicado en el sector más angosto de una pequeña laguna contigua a la de Tzisco, que fue construido por las primeras familias fundadoras de la comunidad (Cruz Burguete, 1989: 41, 248).

territorio chuj y k'anjobal. Además, debido a que eran excelentes cazadores y recolectores, recorrían extensas distancias en busca de fauna silvestre que cazaban con cerbatanas.³⁶

Los chujes incursionaron en varias ocasiones en las inmediaciones de las lagunas antes de su instalación definitiva en las últimas décadas del siglo pasado. Según se daban las presiones de su gobierno y de los finqueros, los chujes iban avanzando en las tierras que consideraban vírgenes, pues, además de que ofrecían condiciones óptimas para la agricultura, contaban con abundancia de agua y estaban “sin dueño”. De esta forma arribaron (sin saberlo) a territorio mexicano.

La tradición oral registra que las incursiones en esas tierras eran con el fin de “probar el suerte”, pues las presiones de los finqueros hacia la población indígena se incrementaban, tanto por la Reforma Liberal guatemalteca como por las tradicionales relaciones de explotación de la fuerza de trabajo. Don Sebastián Tadeo Pérez, un anciano de 137 años (según él, sus familiares y su cédula de identidad guatemalteca), al referirse a esa época en que sus antepasados se vieron obligados a emigrar, me decía: “[...] se llamaba Eleobardo Kantier [el dueño de la finca donde trabajaban sus padres], es extranjero, no lo paga nada; nosotros somos baldiano, nomás estamos pagando la baldía, ¿ónde vamos hacer nuestro trabajo?, por eso nos venimos [...]”³⁷

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, las tierras de los chujes eran expropiadas y ellos casi expulsados de sus tierras, por el otro 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 [...]

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

³⁶ En esa zona abunda la caza menor: tepescuintles, liebres, censos (andasolos), puercoespines (cochis de monte) y varias clases de ciervos y aves comestibles.

³⁷ Cruz Burguete (1989: 41, 248).

Secretaría de Fomento, con fechas entre septiembre y noviembre de 1896.³⁸

Así, la constitución de nuevos terratenientes y finqueros ladinos, la expulsión de pueblos nativos de sus tierras comunales en Guatemala, la imposibilidad indígena para cumplir con las leyes liberales que exigían la privatización de las tierras, la estrecha relación que conservaron los primeros migrantes con sus coterráneos y con sus comunidades de origen, las noticias sobre las nuevas condiciones de vida que generaron expectativas de seguridad y las posibilidades reales de colonización avaladas por el gobierno mexicano fueron motivos suficientes que contribuirían a incrementar la migración de indígenas chujes a territorio mexicano, lo cual impulsó el rápido crecimiento de Tzisco. Una vez instalados los primeros pobladores, con el cobijo del gobierno mexicano, el desarrollo de la región se registra en los documentos que aún resguardan celosamente las autoridades ejidales, junto con un plano que a la letra dice:

Estado de la colonia de Tzisco:

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.— 1896, se suplica al gobernador de Chiapas nombre un maestro de escuela para la colonia.— se pide al encargado informe sobre la nacionalidad de las familias diseminadas para que si son guatemaltecos, se les asigne terreno.— Informe de que en vista de que los colonos fundadores han cumplido con la ley del 15 de diciembre de 1883 es de justicia se les expida los títulos de propiedad; se les expiden los referidos títulos en septiembre de 1896.— Octubre 4 de 1897.— se remite a esta Secretaría una solicitud de 65 guatemaltecos quienes desde dos años antes viven en la colonia, pidiendo carta de ciudadanía mexicana para poder ingresar como colonos, al año siguiente (1888) se nombra al Ingeniero A. Portillo para que deslinde el terreno denominado “El Ocotil” y se los reparta a los solicitantes, pudiendo éstos tomar maderas de esos terrenos para la

³⁸ Cruz Burguete (1989: 42).

fabricación de sus habitaciones.— En ese año se informa que la colonia cuenta con un trapiche para las molientes y la fabricación de la panocha, que existen 274 habitantes, de los cuales son [...] 134 varones.— Enero de 1907.— Se da cuenta de que la colonia tiene 88 casas, un templo católico y un palacio municipal y que su población tiene 134 varones, 89 mujeres y 204 niños.— Febrero de 1909.— que la colonia depende de la municipalidad de Zapaluta, a 50 kilómetros de Tziscoa [...] ³⁹

Con la fundación de Tziscoa, los migrantes fueron regularizando sus peticiones de tierra y su situación ciudadana. Así, durante el periodo 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 [...] ⁴⁰

Es relativamente fácil observar que Tziscoa emerge en el escenario mexicano por dos motivos principales, a saber: *i)* la migración de los chujes, debido a la expropiación de sus tierras, el acaparamiento por parte de los ladinos y el trabajo forzado que terminó por expulsarlos hacia otros espacios, y *ii)* debido al interés del gobierno mexicano de poblar su frontera sur, lo cual permitió agilizar los tratados internacionales.

En consecuencia, a fines de 1921, Tziscoa se erigía como una comunidad muy próspera. Las condiciones de la naturaleza y la tranquilidad que brinda la seguridad sobre la propiedad de la tierra permitieron una producción envidiable, que se recuerda hasta hoy en día. Para tener idea del desarrollo de la agricultura, la industria y las artesanías en esta comunidad, veamos las siguientes listas:

³⁹ (Cruz Burguete (1989: 43).

⁴⁰ (Cruz Burguete (1989: 43).

PRODUCCIÓN EXISTENTE EN 1921 ⁴¹	
Café	6 000 kg
Camote	1 000 kg
Frijol	12 000 kg
Maíz	30 000 kg
Plátano	15 000 kg
Papa	1 000 kg
Yuca	14 000 kg

También el censo de 1921 registra datos de otro tipo de producción. En menor escala, hubo producción de caña de azúcar, aguacate, granadilla, piña, mamey, chicozapote, naranja, lima, legumbres y otras frutas silvestres. En cuanto a la producción de ganado, las condiciones de esos años también eran favorables:

Ganado vacuno	150 cabezas
Ganado caballar	120 cabezas
Ganado lanar	500 cabezas
Ganado porcino	700 cabezas
Aves de corral	1 500 cabezas

Y en cuanto a la industria:

500 docenas de lazos
3 000 piezas de telas de lana
3 500 tablas labradas de cedro
500 kg de almidón de yuca

El informe se completa diciendo que también existió, para esos años, abundante producción de jarcias, obtenidas del henequén, y mucha palma para la construcción de sus viviendas. Además, si se considera que esa era la producción de una comunidad que no pasaba de 700 habitantes, se puede inferir que Tzisco era autosuficiente.

Sin embargo, en las comunidades la vida no transcurre sin rupturas, y a veces es necesario dividirse para poder persistir. Tzisco no fue la excepción. A partir de las inconformidades surgidas en 1920 —por la negativa del gobierno de seguir otorgando tierras— se generaron problemas en la comunidad. A la cancelación del otorgamiento de predios

⁴¹ Cruz Burguete (1989: 44 y 45).

se agregó un conflicto interno: la familia de “los Mauricios” ejercía fuerte dominación sobre la población, lo cual la hizo entrar en contradicción con la familia de “los Marcos”. Estos últimos terminaron por emigrar a “El Sumidero”, donde fundaron en 1940 una nueva colonia (actualmente llamada Cuauhtémoc).⁴²

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).⁴³

Así, abunda Mario (Tz.CO.43) cuando afirma que su papá venía de Guatemala, siendo de los 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.

Después de esa ruptura, Tzisco continuó su propio desarrollo. La dinámica sociocultural y los movimientos de población en sus amplísimos territorios ancestrales garantizaron su crecimiento tanto en la producción como en la reproducción social. La permisibilidad del acceso a Guatemala y México, el parentesco entre comunidades hermanas (aldeas guatemaltecas como El Quetzal o La Trinidad, Tzisco y después Cuauhtémoc en México), el comercio, el deporte y los festejos religiosos contribuyeron al desarrollo de la región en donde se situaran los chujes: en 1946 Tzisco contaba con 96 ejidatarios y 1 130 hectáreas de bosque, podían sembrar tanto como quisieran pues

⁴² Era común en la región encontrar nombres cumpliendo con la función de 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.

⁴³ Al citar un testimonio recogido en nuestras entrevistas se proporcionan cuatro datos: nombre del entrevistado o entrevistada, lugar de origen, religión y edad. (Véanse los cuadros-resumen de entrevistas, en el apartado “Operacionalización: conceptos y dimensiones”, del apéndice.)

siempre se repartían en asamblea las porciones para la labranza, sin llegar a ocuparlas en su totalidad.

Hasta 1959, el ejido de Tziscoa contaba con abundantes tierras. Los ejidatarios podían sembrar hasta donde les dieran sus fuerzas y hasta donde hubiera crecido su familia extensa, pues cuanto mayor fuera ésta, más terrenos podían atender colectivamente. Además, contaban con suficientes bosques para proveerse de leña, madera para la construcción de sus casas y sus muebles, potreros para sus animales, bosques para la cacería y lagunas para practicar la pesca artesanal.

Sin embargo, el equilibrio de la vida chuj sería roto en esos años, 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 en la selva, como lo hicieron posteriormente con otros ejidos en conflicto. A partir de ese momento, y en reiteradas ocasiones, se intentó el desalojo de los tziscoaeros con la promesa de reubicarlos en mejores tierras. Los ejidatarios se opusieron a esa remoción mostrando la fortaleza de la comunidad y la persistencia de seguir siendo ellos mismos, pues no accedieron ni individual ni colectivamente a trasladarse fuera de su asentamiento original. Así, los tziscoaeros 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 durante más de cien años. Tziscoa (el centro poblacional) continúa en su sitio frente a la laguna que lo vio nacer.

En 1987, después de una serie de penurias en la ciudad de México, viajes a la capital del estado y denuncias de demasías de terrenos nacionales o de latifundios encubiertos, el ejido de Tziscoa logra ampliarse mediante una nueva dotación de tierras. La resolución presidencial señala 486 hectáreas de ampliación. Pero no había transcurrido un año, cuando ya un cacique comiteco (de Comitán, Chiapas) había invadido el ejido acompañado de su "guardia blanca" y tomado posesión de 75 hectáreas que pretendía recuperar de la dotación federal. Así se dan los sucesos en esta parte de la tierra chiapaneca. Y hoy nuevamente los ejidatarios chujes iniciarán el trámite burocrático para garantizar su posesión. Se harán acompañar de sus mapas firmados por don Porfirio Díaz; mostrarán sus primeros títulos de propiedad y sus cartas de naturalización. Por lo pronto, han tenido la sabia decisión

de “enseñar a los más jóvenes para hacer mandados allá en México”, lo cual garantiza que la lucha por la tierra continuará.

Actualmente, el ejido de Tzisco cuenta con 2 516 hectáreas, de las cuales 2 030 corresponden a la primera dotación lograda en 1966. De ellas, 1 500 hectáreas son laborables y el resto se considera cerril. Con la ampliación, en 1987, de 486 hectáreas, se incrementaron en 406 las tierras laborables y en 80 las cerriles. El total de hectáreas se distribuye entre 96 ejidatarios “básicos” y 86 “ampliacionistas”. En cuanto a la producción, Tzisco se ha vuelto más “cafeticultor” que “maicero”, con lo que se hace notable el incremento del consumo de la harina de maíz industrializada para el mantenimiento de las familias. Sin embargo, las parcelas tienen que compartirse entre el cultivo de café, maíz, frijol y frutales.

En el presente, los tziscoeros siguen siendo productores del campo, pero combinan esas actividades con la búsqueda de trabajo como asalariados en las ciudades medias y la gran metrópoli del país. De tal forma, podemos observar diferencias sociales y económicas en el seno de las familias actuales, las cuales son susceptibles de agruparse en cuatro categorías:

a) Las familias ricas (2 a 5% de la población), que producen más de 20 quintales de café al año, lo cual garantiza un ingreso monetario de aproximadamente \$ 20 000.00 a \$ 30 000.00 anuales (según varíe el precio internacional del café y de acuerdo con la forma de producción de éste: tradicional u orgánica); además, cuentan con suficiente maíz y frijol para el consumo familiar, e incluso para su venta local. Cuentan también con uno o dos vehículos de carga, ganado en poca escala, tiendas de abarrotes, molinos de nixtamal y talleres de carpintería.

b) Las familias medias (33% de la población), que producen entre 12 y 20 quintales de café al año, lo cual garantiza un ingreso de aproximadamente \$15 000.00 anuales, más suficiente frijol y maíz para el consumo, así como animales de patio y ganado caballar en reducida escala. Esta parte de la población (principalmente masculina) emigra, en busca de trabajo, durante los periodos en que no se requiere su permanencia en el campo.

c) Las familias pobres (65% de la población), que producen de 1 hasta 10 quintales de café en cada ciclo, tienen así un ingreso que logra cubrir sus necesidades básicas sólo durante un tercio del año y tienden a emigrar a las ciudades en busca de empleo con más frecuencia que el anterior sector; compran maíz y frijol con el dinero que ganan como asalariados fuera de la comunidad, pues el que producen no alcanza

para alimentar a la familia durante todo el año. Conforme se recupera el precio del café, también Tziscaco recupera a su población que trabaja fuera de la comunidad, pues se genera empleo y eso la reconvierte en autosuficiente.

d) Los “viudos” y “viuditas” (2% de la población), que son directamente dependientes de otras familias, ya sea por su edad o por alguna enfermedad que no les permite trabajar ni dentro ni fuera de la comunidad. Por lo general se trata de personas ancianas, solas, sin patrimonio. Sin embargo, son atendidas por las autoridades, quienes destinan parte de los ingresos comunitarios para la asistencia de estas personas.

¿POR QUÉ LA EFERVESCENCIA DE IDENTIDADES COLECTIVAS?

De los estados mexicanos que se encuentran en la frontera sur, Chiapas es el que tiene mayor relación directa con Centroamérica, pues 16 de sus municipios colindan con la República de Guatemala. Uno de ellos, el municipio de “La Trinitaria”, se encuentra en la cúspide del ángulo que las cartas geográficas definen como “El Vértice de Santiago”, justo en el área chuj. Es decir, 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, k'anjobales, jacaltecos, mames, tzotziles y mestizos.⁴⁴

Las familias de la comunidad ejidal de Tziscaco, descendientes de los primeros pobladores en la región, pareciera que tienden a diluirse socialmente asumiendo ciertos valores de la sociedad mestiza:

a) Han olvidado su lengua o, mejor dicho, han construido una versión castellana de su pensamiento lingüístico materno, derivándose de ello un sincretismo interesante que mezcla ideas e imágenes indígenas

⁴⁴ 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 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 Tziscaco una de esas construcciones (véanse los mapas y croquis en el anexo correspondiente).

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.

b) También han cambiado (o ampliado hacia el mercado) su producción agropecuaria, incorporando cultivos comerciales.

c) Han reelaborado sus formas de empleo y consumo de acuerdo con la sociedad nacional. Viajan constantemente a los centros urbanos en busca de empleo dentro de la industria de la construcción o en el trabajo doméstico.

En resumen, los pobladores de esta comunidad se encuentran tan cercanos como cualquier otro grupo poblacional a los vaivenes de los mercados de mano de obra, las fluctuaciones de los precios de la fuerza de trabajo, del desempleo y de cualquier crisis que afecte a las clases trabajadoras.⁴⁵

Sin embargo, los chujes de Tziscoa 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 de un territorio común (que trasciende límites internacionales), de los mitos de origen reproducidos e imaginados por la memoria colectiva (ajustándolos al presente sin negar el pasado), de 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 una asamblea general, amén del levantamiento de las “barreras de la endogamia” que posibiliten relaciones de pareja selectivas y excluyentes, normativas e integradoras (versión novedosa de formas

⁴⁵ 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 de enero de 1994, p. 34). Dieciocho meses después, los diarios señalan la existencia de 12 a 14 millones de desempleados, 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 en el corto plazo por encima de la organización económica en el largo plazo y con miras al bienestar colectivo.

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 permita 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 otros espacios —o, contrariamente, sus espacios son invadidos en sus espacios—, debido a 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 en el marco de la dialéctica intercultural, durante los últimos veinte 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 y se fortalecieron los pueblos con culturas e identidades propias. Tziscaco 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 de la cultura mestiza.

Hoy en día puede verse con mayor claridad cómo la región fronteriza, la sierra y selva chiapanecas 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.⁴⁶

Después de más de un siglo de constituida la frontera sur, probablemente ésta 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 que es mediado por las relaciones entre la acción política extracomunitaria y el cambio social interior. Ese movimiento produce fracturas y rompimientos 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 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 sus mitos y ritos de 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

⁴⁶ Estos planteamientos y otras reflexiones similares los he venido formulando desde finales de los años ochenta. Con asombro advierto hoy que tanto el atrevimiento teórico del pasado 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.

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 conforme las disposiciones de “los empleados” (funcionarios), previa consulta del consejo de ancianos y de la discusión popular; *vi*) auxiliándose en la producción agrícola mediante el intercambio de miembros familiares, haciendo de las “manos vueltas” un sistema de solidaridad sencillo pero de alto contenido humano y social; *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 si son miembros de la comunidad); *x*) reproduciendo formas del pensamiento de sus antepasados (constante referencia a los fundadores de la comunidad, a 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.⁴⁷

No obstante las interrelaciones, las comunidades insisten en mantener su diferenciación, como praxis fortalecida dialécticamente por la tradición y las acciones individuales y colectivas del presente. 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 ésta la lógica que interesa conocer, la cual nos

⁴⁷ Según Barth (1976: 9-10): “[...] 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”.

sugiere significados recreados constantemente por el imaginario indígena.

Pareciera que se producen varias formas y procesos de transformación dentro de la multilineal existencia cotidiana, étnica, internacional, intercultural y en las situaciones de frontera:

a) El cambio simulado, que es más bien una estrategia de ocultamiento de los valores culturales nativos, aquellos que están presentes y que son incanjeables.

b) El cambio como proceso de articulación o búsqueda de coincidencias de intereses sociales, en vistas del empalme cultural. Es decir, la posibilidad del cambio dentro de la continuidad, el salto hacia los cambios cualitativos sin provocar la ruptura.

c) 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 acomplamiento en la diversidad cultural del mundo moderno.

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 que podamos 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 reestructuración del espacio social regional durante las últimas 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 de la sociedad global o una selectiva combinación de ambos. 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 con la memoria colectiva como con 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 en relación con las vicisitudes inmediatas de su interior comunitario.⁴⁸ 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 provocada por los problemas político-militares). A su vez, el arribo de inmigrantes va permeando con sus propios conflictos 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 el peso específico de los conflictos sociales en la región. Más aún cuando situamos a los chujes de Tziscaco 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.

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 reconstructivas de las subjetividades étnicas, tales como sopesar la valoración de la comunidad nuevamente ante la inminencia de la guerra, o utilizar la inscripción

⁴⁸ Un exterior que presenta dos planos y exige una redefinición identitaria: la dualidad existencial plantea la identificación de nacionales y extranjeros, pero además la identificación de mestizos e indígenas.

formal ante una organización religiosa protestante para salvaguardar la vida familiar y establecer lazos internacionales que en momentos de conflicto puedan ser utilizados para la migración y el refugio.

A primera vista, el contacto interétnico y la “modernidad” se asocian con 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 (como la migración laboral o política), que luego desemboca en un proceso de reflexión profunda de los consejos de ancianos y de la Asamblea Comunitaria. Ésa es la lógica de actuación de los pueblos indígenas mayas, y los tziscaoeros (como claro ejemplo de esa actitud) han logrado superar esos graves problemas que ponen a prueba la consistencia de sus valores comunitarios y su identidad étnica.⁴⁹

Por ello, cuando las regiones del Soconusco, fronteriza, de la sierra y selva de Chiapas recibieron al éxodo guatemalteco (en mayo de 1981), surgieron grandes trastornos sociales, culturales y 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 (ése 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

⁴⁹ Como fundadores de la primera comunidad mexicana, los chujes de Tziscáo 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, que trató de removerlos de la laguna por el decreto de reserva natural y, últimamente, en los años ochenta, se agudizan los problemas en Guatemala, por lo que Tziscáo 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 Tziscáo está “en el centro de la tormenta”.

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 de México con Guatemala deben analizarse a partir de dos dimensiones distintas, aun cuando se encuentren interrelacionadas: *a)* la migración, por motivos laborales, de los trabajadores agrícolas, y *b)* la migración, por motivos políticos, de los refugiados.

a) La primera es una situación que se encuentra asociada con la práctica económica regional que data del 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 en toda la región centroamericana.

En Guatemala, por ejemplo, se requirió la fijación de 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 peones de diferentes fincas, exigir el uso del vestido propio del grupo étnico correspondiente y hablar exclusivamente en su propio idioma. Asimismo, se les prohibía transitar después de las seis de la tarde e incluso 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" en 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.⁵⁰

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

⁵⁰ Una excelente descripción de esas injustas relaciones laborales de los trabajadores en Los Altos de Chiapas la brinda la obra de Ricardo Pozas (1986).

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 cuando se abre la colonización de la Selva Lacandona y 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.

b) 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 en Guatemala cobró más de 200 000 víctimas. Además, las políticas de “tierra arrasada” provocaron terror generalizado entre la población indígena (el principal interlocutor de los gobiernos militares), que se vio 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).

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, conocedor 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).

Así, nuevamente aparecen ante la incredulidad de nuestra mirada las desgarradoras imágenes que llaman la atención. Hoy, la puesta en escena de la gran obra histórica y trágica de la frontera sur indica tanto la persistencia de la intolerancia mestiza como el multifacético accionar de los grupos étnicos en franca irreconciliabilidad. El grito angustioso —y ahora guerrero— irrumpe nueva y constantemente con el afán de ubicar 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 algunos 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 dio a la tarea de perseguir y encarcelar a 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 estado. La sangre en el campo chiapaneco continuó extendiéndose, y la violencia alcanzó a otros municipios como Simojovel y Huitiupán, que fueron sumándose a los viejos problemas agrarios en toda la geografía chiapaneca.

Los gobiernos en turno —cada vez más autoritarios, 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. Con el arribo de Juan Sabines Gutiérrez (1979-1982) 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 (García 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 a 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" (García 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, 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 mentalidad. Después de los últimos veinte 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 de 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.⁵¹

⁵¹ Los problemas del rezago agrario en Chiapas pueden caracterizarse por resoluciones

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.

Otros problemas asociados al anterior son 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 aun familias completas con gran número de niños, estén constituyendo un nuevo bloque de presión en la lucha por la tierra, además de impulsar mayor movilización hacia las ciudades en busca de empleo.

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 para su precaria economía —y frente a la indefinición de los problemas políticos y democráticos que parecen

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 SRA 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* (1 de marzo de 1992), indican que son 334 164 expedientes rezagados y sólo en Chiapas hay 185 686 expedientes por atender, 55% del total nacional.

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.* Éste 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, muchas de éstas han abortado o bien han sido tediosas y esporádicas).

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. Esta dinámica aún no ha quedado resuelta, por lo cual es preciso tener presentes las rupturas y avances que, permitiendo la sobrevivencia indígena, sugieren una capacidad étnica para construir nuevas estrategias de resistencia.⁵²

⁵² Hasta octubre de 1983, llegaron a Chiapas 38 000 refugiados (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).

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.

Así, la tosca realidad nos exige tomar también 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 el 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 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 (García 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, de conflicto y violencia, 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 en el mundo indígena que es la transformación de sus sistemas de creencias lo que delinea las acciones básicas, va modificando sus percepciones y formas de entendimiento, permitiendo así 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. Esto 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, entrelazan 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.

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 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 fáctica de— reconstruirlas.

Es con una profunda reflexión —en este espacio y tiempo social— que podemos iniciar un proceso de investigación comprensivo, 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 éste 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 un acercamiento e interpretación de las acciones sociales actuales, inmersas en la estructura regional de la frontera de México con Guatemala.

II. EL ESCENARIO DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS IDENTIDADES

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, las comunidades nativas o los pueblos indios.

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 “posmodernas”, aparezcan grupos sociales o verdaderos pueblos nativos ostentando lo que podríamos definir como “efervescencia de identidades sociales indígenas”.

Por ello, ante la dificultad de intentar 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, darnos a la tarea de construir un discurso teórico con intencionalidad crítica que comprenda la capacidad de recrear —al menos en el pensamiento— una realidad social distinta, lo cual significa un ejercicio de sociología empírica y no de empirismo sociológico. Igualmente implica cuestionar aquellas propuestas dogmáticas que traten de concebir sujetos estáticos, inamovibles, puesto que en el crisol donde se construyen las realidades sociales van apa-

reciendo “auténticas” formas de “ser” y “deber ser”. Nuestra intención consiste en buscar relaciones significativas al asociar identidades colectivas con intensidad social, justo en los espacios donde se recrean territorios físicos y simbólicos de los pueblos fronterizos del Sureste mexicano.

En el presente capítulo nos planteamos la tarea de revisar las proposiciones teóricas que consideramos pertinentes al tema de nuestro interés. Los referentes situados, tanto desde la perspectiva del sujeto de la investigación como desde la del investigador, deberán conducirnos hacia las vivencias y prácticas cotidianas construidas en el campo de lo simbólico, sin menospreciar el mundo de la materia y su grosera “levedad del ser”. La asincronía fundamental entre los distintos procesos sociales tiene, así, un núcleo identitario perceptible —y susceptible de definición— entre la “conciencia” y la práctica, entre la vida y el deseo de vivir la vida.

A la luz de estas sucintas consideraciones —producidas en el devenir de las historias nacionales, regionales y locales; explicitadas en el posterior enfoque teórico y metodológico, 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.

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*).¹

En principio, el problema consiste en situar la acción social como un proceso comunicativo, lo cual permite estudiar las condiciones en que dicho proceso tiene lugar, y así la interacción simbólica puede

¹ En esa vertiente, el problema de la identidad ha sido muy bien tratado por la microsociología anglosajona, incluidos los estadounidenses de origen alemán. Desde la obra de Mead (1934), *Myself Association*, en que plantea la teoría de la mismidad (*selfness*), 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 sustancialmente con el aparato orgánico del ser.

analizarse a partir de componentes psicosociales. 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.

Con Mead, pues, se sientan 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:

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 [...] (Parsons, 1975: 171).

El *self* (sí mismo), señala 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 de los mundos sociales. Una distinción básica del individuo es la de “ser activo” en relación con el medio ambiente, porque 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 *selfes* 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 descubrir la presencia de las múltiples y complejas influencias sociales sobre el individuo, las cuales nos permiten abstraer y establecer los índices de lo subjetivo y su relación con el sentido de pertenencia a un grupo.

Para algunos autores, la identidad de grupo se fundamenta en la percepción subjetiva de un interés colectivo, con gradaciones en niveles de percepción, aceptación y eficacia, extendiéndose como proceso de socialización a motivaciones de corte utilitarista. Esta reflexión, si bien

resulta satisfactoria para caracterizar las identidades sociales en las sociedades urbanas modernas, no puede hacerse extensiva a todos los grupos humanos, mucho menos exhaustiva a todos los niveles de identidad (Dunleavy, 1988, en Giménez, 1992).

Naturalmente, Dunleavy tiene parte de razón si su propuesta trata la dimensión instrumental de las identidades. Ello puede suceder en las grandes urbes, donde las actividades son más intensamente individuales (casi impersonales) y la identidad juega un papel ya no de defensa o afirmación del actor social respecto a 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 individuos emigran fuera de su grupo 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 posibles los movimientos étnicos, en los cuales se despliegan vastos recursos culturales y humanos (a veces imperceptibles e incomprensibles desde otra perspectiva cultural) que muestran cómo la identidad étnica es un medio para la acción, pero siempre de forma consustancial a la trayectoria cultural de las comunidades, y no de manera pragmática o llanamente utilitarista.

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 (preconstruidos “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 estratégicamente su identidad colectiva, tanto como se vayan afirmando los proyectos del grupo y las expectativas del actor social.

En este orden de ideas, la identidad es considerada como una constante antropológica típica del género humano y presente en todo momento histórico de cualquier entidad social. En consecuencia, la relativa convergencia, matizada alrededor de algunas propuestas generales, es la siguiente:

a) 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).

b) 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.

c) La identidad puede ser individual o colectiva, a condición de que esta 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 tendría tres dimensiones: *i)* locativa, porque se sitúa en el interior de un lugar o “mundo simbólico” definidos; *ii)* selectiva, por su ordenamiento de preferencias, alternativas y acciones; *iii)* integradora, porque liga experiencias pasadas, presentes y futuras, unificándolas (Giménez, 1993).

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 algunos autores distinguen entre la imagen de sí mismo y la concepción de sí mismo. Ambos aspectos de la mismidad se forman mediante 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 remite a los procesos internos que lo guían y lo modulan. Asimismo, la teoría de la identidad a partir de la propuesta psicológica subraya el papel de la historia y la ideología en la conformación de una “síntesis interna del yo”, estableciendo los trastornos neuróticos que se dan en individuos y comunidades por acontecimientos traumáticos como pueden ser las migraciones (Erickson, 1975, en Giménez, 1992).

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 de su mundo objetivo. Si la constitución de la identidad fuera sólo reflexión o solamente introyección, no podríamos establecer la diferencia entre el *yo* y el *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).

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. El orden de exposición corresponde al interés creciente por cada uno de los enfoques teóricos, puesto que, al concluir con la propuesta de la teoría crítica alemana, se pasa a revisar las particularidades de lo étnico y lo cultural, mediados por los niveles regional (en la frontera sur) y nacional (en México).

a) El enfoque funcionalista

Como connotación muy usual, tenemos a la identidad concebida en su vertiente subjetiva de integración funcional; la manera en que el “actor” interioriza los roles y el estatus, creando así 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) centrándose en la capacidad explicativa de la categoría de “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. Sin embargo, observamos aquí una tendencia a no precisar la dinámica interna de los procesos sociales, en cuanto 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. Otro tanto

ocurre cuando Parsons introduce la teoría de la identidad en su concepción del sistema como sistema cultural, sistema social y sistema personal, donde la identidad aparece como el núcleo singular de los sentidos cuya función se restringe a mantener los modelos.

b) El interaccionismo simbólico

El interaccionismo simbólico ha surgido como una línea de investigación que muy frecuentemente da respuesta crítica a la concepción sistémica de Parsons, la microsociología, que surge como reacción contra el sistemismo y la macroteoría.

Desde este enfoque, se 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. Esta corriente ha sido denominada “interaccionista”, y relaciona la identidad con la medición de los símbolos. Así, pueden estudiarse las relaciones de pertenencia que originan las nacionalidades con una supuesta identidad común, mediante la búsqueda de los vínculos entre imagen e identidad (Goffman, 1986; Dashefsky, 1975 y Oriol, 1979, en Giménez, 1992).

c) La fenomenología social

La fenomenología social ve en la identidad el resultado de la internalización de un llamado “mundo de la vida cotidiana”. Éste es un mundo intersubjetivo, constituido por un conjunto de valores compartidos, de conocimientos “evidentes” y de esquemas de interpretación.

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

P. Berger, B. Berger y H. Keller (1973) 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 básicos ya internalizados.

Si bien las sociedades tradicionales se identifican con el pasado, la vida urbana en las sociedades modernas ofrece la racionalización del porvenir, ya que 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 de las 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 con oportunidades de “elección” para “transitar” por diferentes “mundos de vida”, a la vez que lo forma para prevenir su propio itinerario social en el 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 que se adoptará). En suma, el proyecto de vida de los individuos en la sociedad moderna se convierte en la fuente primaria de su identidad.

Berger y Luckman (1993) 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 estatus y los valores de identidad. Este análisis diverge radicalmente del planteamiento clásico de Weber, cuando éste afirmaba que el principio dominante de la estratificación social era la clase —estrato de base económica que comportaba estilos y oportunidades de vida comunes. Ello se traduce en constantes crisis de identidad y en 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.

Desde esta perspectiva también podemos estudiar las distintas maneras del desarraigo, es decir, la identidad que no encuentra casa

propia. La concepción del individuo aislado entre la multitud o del sujeto inadaptado de 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. Ahora se ha convertido en tema obligado y de gran importancia teórica, 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 e interesante que marca una tendencia constante hacia el incremento.

Sin embargo, no debemos olvidar que las identidades tienen la capacidad de reestructurarse, 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, 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 quedaría en entredicho toda posición reduccionista, tanto de la adopción de los comportamientos de “los otros” (pasividad), como de una reflexividad del sujeto únicamente para sí.

d) La escuela francesa de sociología

El pensamiento de la escuela francesa de sociología tiene en Maurice Halbwachs (1968) un importante exponente. Este autor utiliza el concepto de memoria colectiva (que no es lo mismo que el mero recuento histórico) para relacionar tiempos y espacios sociales diversos, con los cuales los actores sociales construyen su propia conciencia. Dicha “memoria” 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 en el tiempo.

En esta misma línea de pensamiento, Bastide (1970) diluye el antagonismo esbozado por Halbwachs entre memoria colectiva e individual, al proponer una "sociología de lo imaginario" que incluye tanto una imaginación reproductora (la memoria colectiva) como una imaginación creadora (que designa en términos de *bricolage*). Aquí, la materia 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", vía un sistema de relaciones entre los individuos. Esta articulación se presenta como un factor de permanencia frente a pérdidas de componentes de identidad, mimetismos culturales y perturbaciones de la identidad. Además, la memoria colectiva trae a colación el surgimiento de una identidad colectiva; ésta es vista como componente de una acción (también) colectiva, como un "nosotros" que da consistencia y continuidad a la acción social. Así, el individuo y el sistema se reconstituyen recíprocamente, y en el plano individual la identidad surge como proceso de aprendizaje de lo colectivo (Eliou, 1979, y Melucci, 1982, en Giménez, 1992).

En esta misma perspectiva, la identidad es concebida como el elemento que permite garantizar a un grupo su continuidad y permanencia. Son precisamente los atributos autopercibidos por las comunidades los que definen las identidades colectivas y les permiten inscribir su práctica y acción social en términos de movimientos sociales de significación unitaria. Pero también nos encontramos con un diagnóstico cultural y político de la reivindicación moderna de la identidad, de sus nuevas "promociones" emergentes y ofensivas que reevalúan la capacidad de acción y de cambio.

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 "posindustriales". 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).

Así, resulta interesante destacar la ambigüedad y contradicción de las identidades en la práctica social de nuestro tiempo, puesto que apelan a las identidades tanto los izquierdistas como los derechistas, los tradicionales como los progresistas, los reaccionarios como los conservadores, los revolucionarios como los contrarrevolucionarios. Probablemente esas contradicciones se resuelvan distinguiendo entre “identidades ofensivas” e “identidades defensivas”, o haciendo explícito el sentido más político que cultural de las identidades, cuando los movimientos sociales muestran no ser otra cosa que el tránsito de una identidad defensiva a una identidad ofensiva (Touraine, 1979; Pizzorno, 1983, y Pérez, 1986, en Giménez, 1992).

e) La teoría crítica alemana

Al acercarnos a la identidad colectiva como matriz para la acción, llegamos a la teoría crítica alemana, cuyo concepto pivote 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 (1987) 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 la 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 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 las identidades se universalizan y se tornan más abstractos). Por otra parte, las llamadas identidades tradicionales son grupales, formadas con valores culturales que se superponen y se hallan subordinadas al universalismo del derecho y la moral. Para Habermas, la clave de la construcción de la identidad es lingüística (particularizada en el empleo de los pronombres per-

sonales; así, la identidad del “yo” sólo es posible en el interior de un “nosotros”).

Además, la identidad natural, propia del organismo vivo, se transforma en una identidad de la persona *i)* identidad del *rol*, y *ii)* 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.

EL ENFOQUE TEÓRICO DE LO ÉTNICO

Una constante de la identidad, de la que no se escapa la identidad étnica, es la referencia al “otro”. En los grupos étnicos la separación se establece a partir de un “nosotros” y un “ellos”. La “etnicidad” es, entonces, un asunto de clasificación, separación y vinculación entre un grupo de personas, a través de una serie de categorías definidas como propias. En tanto que 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.

Así, la identidad se construye por contraste, conforme 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. Además, 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 que consideran que 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 tanto a partir de factores 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, es a partir de 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 con los de nación y nacionalidad, y ambos con el concepto de frontera cultural.

Es a partir de la construcción de esas fronteras que la subjetividad de la afiliación étnica se orienta hacia su mantenimiento colectivo y diferenciado. Y esas fronteras persistirán, a pesar del contacto interétnico y la interdependencia, gracias a que los grupos étnicos: *i*) se autopertúan biológicamente, *ii*) comparten valores culturales, *iii*) integran un campo de comunicación e interacción, y *iv*) 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, cuando el énfasis está en el interés político o territorial, pareciera que la “organización comunitaria” pasara a segundo plano. Pero, en los dos casos, la reflexión es válida si el concepto de “fronteras grupales” se asocia en un determinado momento histórico con el concepto de “territorio”. Pues así como no podemos hablar de individuo sin hablar de identidad, tampoco podríamos hablar de grupo étnico sin relacionarlo con un territorio. De esta forma, las discusiones actuales sobre los movimientos étnicos tienen que 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 disminuido (o diluido 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.

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

Desde una vertiente menos conflictiva puede verse la etnicidad como elemento funcional del sistema. De tal forma que la etnicidad vendría a ser un foco primario de identidad grupal, vinculado íntimamente con la organización social, su solidaridad y las lealtades de los individuos 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 remite 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.

Podemos entender 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 de ella misma. Esa orientación hacia el pasado es representada por los grupos étnicos conforme criterios de identidad y pertenencia, fundamentados en la "idea" de un origen común. Según esa perspectiva, el grupo étnico es un grupo consciente de sí mismo, autopercibido como homogéneo, unido alrededor de una particular tradición cultural y un pasado común, además de autodiferenciado conscientemente de otros con los que tiene contacto (De Vos, 1972, en Giménez, 1992).

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

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 profundos intereses colectivos. Acciones reflexivas e innovadoras que encuentran su mejor momento de expresión en situaciones de crisis y conflicto social. Ésas son las circunstancias que generan 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 que cada día aparecen 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 a las sociedades modernas, se van agudizando las contradicciones en la economía y la política de

los pueblos indios y los Estados nacionales, donde todos están listos a desembocar en rupturas violentas.

Pero, además, las autopercepciones de los grupos étnicos no coinciden con los proyectos globalizadores. La afluencia de conflictos y la resurrección de sus identidades, que parecían enterradas, emergen con gran contundencia y beligerancia, incomprensibles e incontrolables con los trillados lenguajes de la modernidad. La forma de vida actual (moderna) se valora más por el sostenimiento del equilibrio entre intereses manifiestos y la previsión del surgimiento inmediato de conflictos (ocultos hasta ahora), que por proyectos a largo plazo (en la cosmovisión de los pueblos nativos). Ésta es la forma actual de la vida social y política de muchos Estados nacionales. Y ello ha sido así 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).

LOS CAMBIOS SOCIALES A PARTIR DE LA IDENTIDAD

En la visión del cambio étnico existen estudios que 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, las etnias son capaces de resistir con una voluntad férrea, llamada de afirmación étnica, frente a la “acción nacional” interventora en sus relaciones internas. Así, la valorización del grupo ocurre en función de la fortaleza de sus fronteras y de los privilegios de su membrecía, produciéndose procesos de asimilación o de separación (Amselle y M’Bocolo, 1985, en Giménez, 1992).

Un aporte más sitúa a las identidades étnicas como el “cemento” de la integración de las representaciones ideológico-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.

En cuanto a los presupuestos de la interacción, éstos se producen en las distinciones étnicas que 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 (Barabas y Bartolomé, 1986; Barth, 1976).

Sin embargo, también existen cambios en las fronteras étnicas (como la identificación de modalidades y direcciones) que son vistos como un interjuego en el que interviene la autodefinición del grupo y la definición del mismo por parte de los demás. De ahí que la reformulación de la identidad étnica obedezca a cambios en la membresía que implican formas de percepción y valoración, que a su vez dependen de los contextos específicos de interacción, y de los elementos decisivos para la transformación de la identidad. Estos cambios se pueden producir por asimilación (amalgamamiento 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 uno mismo y del otro.

Esas articulaciones de complejas marcas, símbolos y representaciones que definen la constitución de identidades dependen de la manera en que 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 el 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 y la importancia de la unidad política en la que se encuentran los grupos, lo cual también afecta y altera las fronteras étnicas de éstos, lo que da lugar, paulatinamente, al cambio de identidad

y, después, al cambio étnico. Por ello 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. Para valorar el cambio, cabría hacer 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. 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 (Horowitz, 1975; Isaacs, 1975; Mackay y Lewis, 1980, en Giménez, 1992).

LA ETNICIDAD EN MÉXICO

Al acercarnos un poco más a los linderos nacionales, encontraremos que los distintos enfoques empleados 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.) De esta idea primaria se han derivado numerosas consideraciones en las que la idea general consiste en que el análisis de los procesos que hacen posible la continuidad cultural nos proporcionarán informes sobre la identidad. Los “puntos sistémicos” 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 (Beattie, 1974).

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 Ángel Palerm (1993) y su acentuación del modelo comunitario produjeron un enfoque más “crítico” en relación con el estudio de los grupos étnicos.

También 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.

El indio —concepto que aparece con los españoles— es definido por pertenecer a una colectividad organizada, que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente. Por su parte, 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” o “etnocidio” 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. Así, existen 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, el grupo étnico pone en acción la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva, así como el rechazo de aquellos cambios que reduzcan la autonomía del grupo. La apropiación ocurre cuando el grupo adquiere el control de 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. Fue, pues, el régimen colonial el que dio 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 (Bonfil, 1982, 1989; Díaz Polanco, 1991).

Es a partir de las políticas del Estado nacional, en los años cuarenta, cuando el indigenismo de carácter “integracionista” busca “corregir” las ideas etnocentristas del periodo independiente (siglo XIX y etapa posrevolucionaria del XX) para revalorar los componentes de la cultura indígena. Pero, al apoyarse en las teorías del llamado “relativismo cultural” estadounidense, esta política fue contradictoria pues, al tiempo que promovió el respeto a lo étnico, no dejó de propugnar 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. Pero además, en el mundo indígena, el sistema de cargos viene a conformarse como el esqueleto que sostiene la vida religiosa en la cotidianeidad, al integrarlas y definir el nivel organizativo de la sociedad, manteniendo un orden y evitando cambios de cualquier clase (sobrepuestos o no evaluados por la propia comunidad). Así, aparecen los derechos étnicos y la importancia fundamental de la autodeterminación como elementos esenciales para que la identidad sea preservada (Korsbaeck, 1987; Aguirre Beltrán, 1981; Stavenhagen, 1992).

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 por 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 fue 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 indígena, entre muchos otros cambios más.

Si bien el mantenimiento de pautas socioculturales, mediante una estructura de interrelación, reproduce la particularidad y diferenciación comunales en relación con 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 teniendo en cuenta las “fronteras de sentido”. (Tales fronteras son consensos que construyen realidades y reestructuran identidades, creando nuevos espacios y defendiendo las relaciones de “acumulación-comunicación” étnica. Sin embargo, este proceso de “acumulación” no debe verse como el resultado de una programación cultural —genética— ilimitada de respuesta a los estímulos externos.)

Ahora, cuando advertimos la complejidad y el entrecruzamiento de los distintos niveles en que se producen las relaciones entre las identidades sociales y la etnicidad, entre ésta y la cultura, y de éstas con la producción de los cambios sociales, no podríamos comprender 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 la pregunta: ¿cuáles son las orientaciones 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 tienen consistencia explicativa. Aun así, nuestra perspectiva puede ilustrarse a partir de la lógica de las siguientes consideraciones:

a) 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 (productentes) en constante cambio y transformación. Además, la identidad puede permanecer entre la autopercepción y la heteropercepción, construyendo y destruyendo límites en cada proceso de 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 búsqueda de 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, 1993: 19-20).

b) El segundo acercamiento está referido a la percepción de los sujetos respecto de 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 de 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 enlazan elementos distintos en la construcción de su realidad. La idea central es mostrar que los grupos étnicos indígenas no conciben el entorno como lo pueden pensar los grupos étnicos mestizos. Los elementos míticos, así como la vida espiritual, no están escindidos en la cotidianeidad terrena de la existencia indígena. En consecuencia, las propuestas del funcionalismo y las reflexiones de la escuela francesa de sociología tienen amplia capacidad explicativa en este rubro de la singularidad identitaria de los grupos étnicos.

c) 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 histórico, 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) ésa pueda ser una circunstancia de las identidades urbanas modernas, pero no la es para las identidades nativas.

Finalmente, el tiempo social indígena es fundamental en la reconstrucción de las identidades étnicas. Su persistencia en el tiempo permite articular el pasado con el presente y ambos con el futuro: son los elementos insustituibles que ligan las temporalidades subjetivas (biografías personales), con las memorias colectivas (la historia comunitaria). Así, el carácter productivo de las identidades, las representaciones y la temporalidad histórica constituyen los insumos

que logran unir las propuestas generales de los estudios sobre las identidades colectivas. A continuación relacionamos estas reflexiones con la perspectiva teórica que permite el estudio concreto de la identidad étnica en un pueblo indígena de la frontera sur de México: Tziscoa.²

² La representatividad regional de la comunidad chuj de Tziscoa es incuestionable: pionera en la zona, madre de más de dos nuevas colonias (Cauhtémoc y Benito Juárez), ubicada en un 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 *tziscoero*.

III. IDENTIDADES COLECTIVAS EN LA FRONTERA SUR

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

El cultural tiene que ver con las 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” para el “problema étnico”) integrarse a la vida nacional. Sin embargo, las distintas realidades nacionales han sido clara muestra de qué tan equivocados estuvieron esos postulados.

Durante más de cuatro décadas se pensó que la educación formal e informal, a través de agentes técnico-pedagógicos (mediante las misiones culturales, impulsando el sistema de escuelas normales rurales e incluso con la Universidad Pedagógica Nacional), lograrían dicha integración. Y aunque los años que corren de 1940 a 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, el cual no se puede explicar sin una política referida a la integración, la reflexión

que subyace es que los indios “deben desaparecer”. Que desaparecieran asimilándose (y, por 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 cuando el Estado pone en operación, mediante la enseñanza de la historia en la educación escolarizada, el consenso nacional de la primacía cultural mestiza. En ese orden de cosas, 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 convincente— de los problemas étnicos. Aun así, esos enfoques tuvieron gran importancia en décadas pasadas y fueron motivo de constantes y fructíferos trabajos antropológicos.¹

En Chiapas (especialmente en la región de Los Altos) se percibe la influencia de estas teorías, producto de las políticas instrumentadas por 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 a partir de los años cuarenta y principios de los cincuenta que se organiza la investigación antropológica en Chiapas, con financiamiento estadounidense y claramente definida por la corriente culturalista.

¹ 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 estadounidenses, como el de la Universidad de Chicago, que se desarrolló en Chiapas a partir de 1941.

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 muy importante los antropólogos como agentes innovadores para el cambio social, a la vez que fungían como promotores de la integración nacional.²

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.

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” para 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.³

Así, pues, existen cuatro enfoques teóricos que conforman el cuerpo categorial de la teoría, 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

² Durante el Congreso Indigenista Interamericano, de Pátzcuaro, en 1940, se asentaron “los primeros parámetros oficiales de la ideología indigenista continental [...] [que] 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).

³ 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 [...]”.

identidades “locales” en “nacionales”. Las fuentes de esas propuestas surgen del culturalismo, aunque no se haga explícito el imperativo de “contribuir a su probable 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).

El ambiente 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 con 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 de la cuestión étnica referida directamente a los indios de México y, especialmente, el acotamiento de nuestra reflexión se circunscribe a la producción antropológica que ha sido resultado de esos años de intenso culturalismo en Chiapas.

a) *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). Fue utilizado por Robert Redfield durante los años veinte, en la elaboración de la conocida monografía *Tepoztlan, A Mexican Indian Village*. Posteriormente, en 1936, junto con Herskovits y Linton, reflexiona sobre la aculturación desde una perspectiva psicologista, lo que le permitirá usar ese concepto con la comunidad étnica mexicana, de la cual extraería las observaciones y los indicadores adecuados para su concepción culturalista, permitiéndole una nueva reflexión en 1940.

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. Estas teorías darían, a la postre, estudios característicos del funcionalismo estadounidense, además de abundantes interpretaciones unilineales y mecanicistas, que consideran el cambio social como una fase necesaria en el transcurso de las sociedades

tradicionales “retrasadas” hacia su devenir ineludible en las sociedades modernas “avanzadas”.

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.⁴

b) *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. Surge como un aporte teórico para los estudios que tiendan a dar cuenta de la diferenciación interna de los llamados países del Tercer Mundo, en atención a la producción: la destinada a la subsistencia y la realizada con inversión de capital. El modelo se sustenta en la concepción de que existen dos economías distintas e independientes, que coexisten sin afectarse mutuamente.⁵

Su influjo tuvo una excelente acogida en México. Para el caso de Chiapas, y de sus condiciones geográficas, fue ejemplificada en el trabajo de Pozas (1960). 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 Aguirre Beltrán, en los años sesenta, se inscribe en esta perspectiva al afirmar que es precisamente estableciéndose en lugares apartados como las poblaciones indígenas pueden defenderse de los grupos más “adelantados”.

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 se produce la explotación de la fuerza de trabajo indígena en los contextos re-

⁴ A decir de Korsbaeck (1987), es clara la concepción sobre el *continuum* que expresa Cámara Barbachano en “Religious and Political Organizations” (en Sol Tax, comp., *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”.

⁵ Ángel Palerm hace una tipología al respecto: *i*) tipo de cultivo, *ii*) mercado para el cual producen, *iii*) topografía del suelo que permite o no el uso de maquinaria y *iv*) distribución de capital. Esto muestra 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).

gional y nacional, a la vez que no explica una diferenciación de las relaciones en el 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 en el supuesto de diferencias religiosas.

c) *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 de la estructura nacional. 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 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 en 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 (Wolf, 1955).

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 rancharía. 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 pétreo de los indígenas: "nuestras raíces, nuestro pasado"), y borra o da por sentadas complejas interrelaciones de los miembros actuales de la estructura "comunal" con respecto a la entidad regional y nacional.

d) *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. Tiene como núcleo una amplia concepción de “cultura”. Sus investigaciones surgen del llamado “Proyecto Harvard”, el cual aglutina una extensa tradición de la antropología norteamericana (Vogt, 1964).

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 Evan Z. Vogt, producto de más de veinte años de trabajo.

El propio Vogt define su postura teórica como “el método genético histórico”, que se sustenta en los siguientes principios: *i)* una cultura se desarrolla por sí misma, sin ser afectada por la comunicación con otras culturas; *ii)* una cultura mantiene su identidad, su esencia y su estructura fundamental por sobre los cambios teóricos, y *iii)* las leyes de la cultura se expresan sin tener relación con la economía, la política, etcétera. Lo que destaca en esta concepción es la idea de estructuras inalterables entre los indígenas. Esas premisas pueden apreciarse claramente en la interpretación de 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.

La capacidad explicativa de este enfoque se reduce a entender 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 las 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 de algo autocontenido respecto de otra forma de vida social, que a su vez es vista como ajena a las comunidades étnicas y libre de la interacción entre ellas.

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, así, 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 de su base teórica.

Haciendo una reconsideración de los fundamentos, aportes y líneas generales de los anteriores enfoques, podríamos considerar la inclusión de un enfoque "alternativo" que introduzca la dinámica histórica como fundamento para 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.

Un elemento importante lo constituye la perspectiva interdisciplinaria para abordar nuestro 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 proceso continuo de identificaciones y diferencias que se ha venido construyendo en el acontecer histórico. Desde el inicio de los movimientos 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 historiar 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.⁶

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 de conformidad con los siguientes criterios: *i)* el desarrollo desigual en que se encuentra nuestra economía, frente a la cual se manifiesta la resistencia 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 sus territorios como proveedores de materias primas.

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 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 destacan 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 explotación), que es, sin embargo, diversificadora de contenidos y nunca homogeneizante para la categoría étnica.

⁶ 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).

EL OBJETO TEÓRICO-HISTÓRICO: ACCIÓN SOCIAL E IDENTIDAD ÉTNICA

Estudiar las identidades de los grupos étnicos en relación con la sociedad nacional implica la intención de trascender los estudios culturalistas. 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.⁷

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

a) 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, 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.

b) 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)—, esas etnias tienden a proyectarse en la búsqueda de nuevas identidades. Entonces se acentúan los cambios socioculturales dentro de la comunidad, 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 cirniendo 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 manifes-

⁷ 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).

taciones de “anomia” e incertidumbre, y conducir a una actitud de insuficiencia y de insatisfacciones que tienda 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 otros).

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

a) En primer lugar está el aspecto social: como la cultura pertenece al dominio del pensamiento, la acción social pertenece al dominio de la actuación. Es el espacio donde se desarrolla el proceso cotidiano de producción y reproducción material y cultural. Aquí logran conjuntarse pensamientos, cosmovisiones y existencias.⁸

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; las exigencias de la tradición con las experiencias inmediatas; y la educación formal (escolar) con la educación informal (familiar y comunitaria).

b) 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”.⁹

Si entendemos por cultura el conjunto complejo de valores que sirven a los grupos humanos para concebir y definir el mundo, y para orientar y justificar sus acciones, corremos el riesgo de otorgar exclu-

⁸ “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).

⁹ Desde 1871, el antropólogo Tylor (en R. Firth *et al.*, 1974) entendía 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 de la postura de Malinowski (1931, en R. Firth *et al.*, 1974): “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”.

sividad a la cultura espiritual por encima de la material. Éste parece ser el error en que cae la antropología cognoscitiva estadounidense, y sus repercusiones se han dejado sentir en las investigaciones culturalistas desde los años cincuenta.

La cultura, que pertenece entonces a la esfera del pensamiento, comprende las ideas de un grupo social, esto es, 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.

c) 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).

La identidad étnica no está dada de antemano; se construye y reconstruye en el devenir histórico y de acuerdo con las relaciones intersubjetivas. En este sentido, 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 que de manera acumulativa diferencia “el contexto histórico-étnico” de los diferentes momentos; entonces, a distintos contextos corresponderán diferentes respuestas.¹⁰

Además, si la identidad étnica ha sido la respuesta a una situación que se viene imponiendo desde fuera, se sigue como consecuencia que diferentes contextos históricos globales producen diferentes tipos de respuesta y diferentes tipos de identidad. Sin embargo, la identidad no debe concebirse sólo como un efecto de la acción social externa, pues suponemos que existen acciones indígenas que racionalizan constan-

¹⁰ 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).

temente la trayectoria histórica interna, que en algunos momentos enfrenta —y en otros acopla— las influencias del exterior.¹¹

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

Al abordar así este problema, enfrentamos ciertas dificultades generales para la ciencia social: además de darnos a la tarea de conceptualizar lo étnico, lo identitario y lo cultural, tendremos que “despojarnos” de los “juicios de valor” y las “preconociones”. 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.¹²

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.

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 ser” indígena, y éste a su vez se distingue de su “devenir” indígena.¹³

¹¹ Contundente, Guzmán Böckler dice: “¡Hágase al indio! —Y prosigue:— 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 en día no sólo debe entenderse desde la calificación externa de los grupos étnicos, sino a partir de las relaciones con el exterior pero impulsadas por los propios indígenas (Guzmán, 1986: 19).

¹² Hay que tener en cuenta que “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).

¹³ Recordemos a Weber, quien señala la distinción entre la validez general del concepto asociado a su conexión universal, y el significado general del objeto que se conceptualiza. 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).

Nuestra concepción parte de la comprensión que debe existir entre la práctica étnica y las teorías que se hacen acerca de ella. Así, toda reflexión sobre las acciones sociales étnicas estará referida a las categorías de “fin” y “medio” (Weber). Así, 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).¹⁴

Estas acciones individuales y colectivas van siendo probadas mediante cortes evaluativos por la comunidad, a fin de ir “midiendo” la efectividad de la acción y permitiendo, además, ir acoplando experiencias milenarias (vigentes en el imaginario indígena) y experiencias recientes en el proceso de reconfiguración de las identidades.¹⁵

Entendidos de esta manera los fines étnicos, convendría evaluar si las conciencias deseadas (y acciones racionalizadas e intencionalmente referidas a fines) corresponden a los deseos de su acción (sentido mentado y subjetivo). De ser así, interesaría conocer la disposición del sujeto indígena de 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.¹⁶

¹⁴ Recordemos el aumento de la población indígena por encima de la población total (30% en Chiapas) y la preservación de la comunidad como unidad social diferenciada. “Sabemos que hoy día ni el imperialismo norteamericano ni el Occidente tienen la última palabra [...] [Antonio Pop Caal 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).

¹⁵ 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).

¹⁶ 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

Pero en cualquiera de esas situaciones, no se trata de un proceso simple de adaptación, sino de “reorganización” de los valores culturales. Es por ello que, en determinadas circunstancias, la no-acción indígena (llamémosle resistencia pasiva) es una forma de acción para lograr sus fines. Ésta podría ser una vertiente de comprensión del “orden racional” de las acciones étnicas, que nos permita arribar a la realidad empírica sobre las identidades.¹⁷

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 tanto, lo que proyecta actuando con arreglo a fines, aun cuando los medios se “expresen” en formas de pasividad.¹⁸

Enfrentamos, entonces, dos problemas interesantes: *i)* aun cuando llegáramos a conocer los proyectos, medios y fines del actuar 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 actuar está inmersa la capacidad creativa de los sujetos étnicos; *ii)* si pudiésemos “parar” el proceso de reconfiguración identitaria en un periodo determinado para su estudio —y en relación con 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 étnicos, puesto que aquellos “ideales supremos” que más nos llamarán la atención estarán relacionados con los valores, también supremos, de nuestra cultura occidental.

de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido «subjektivamente mentado» [...]” (Weber, 1983: 8-9).

¹⁷ 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, IISUABJO, Oaxaca, febrero de 1987).

¹⁸ “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).

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 mediaticen las acciones étnicas que intentamos comprender y, por otra, no podremos conocer —en su justa dimensión— los valores (ideales supremos) que hacen posibles 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 de juzgarlas.

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

a) 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.

Este esfuerzo 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).

b) 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: 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 diferenciar el nivel microsocioal en el que, suponemos, se producen las identidades del nivel (microsocial o macrosocioal) 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.¹⁹ Pero también, como existen

¹⁹ Cuando hablamos de identidades nos referimos explícita o implícitamente a la *tradicón*: “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).

diferentes tipos de acción de los sujetos, cabría 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 [...pero...] No toda acción —e incluso la acción externa— es social [...]” (Weber, 1983: 18).

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 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 mediante el análisis de las coyunturas en que se reconstruyen las subjetividades sociales y aparecen los proyectos colectivos.²⁰

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:

²⁰ 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).

a) Las identidades étnicas existen en diferentes escalas, al igual que los cambios sociales: desde el nivel microsocio (individual y familiar, de familia nuclear y extensa, linaje o clan, etcétera) hasta el nivel nacional, pasando por un número de niveles intermedios (comunitario, étnico y regional). Así, las identidades étnicas —individuales y colectivas— nacen, se reconfiguran, 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.

b) 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), pues varía según las coyunturas sociales y culturales, económicas y políticas de la época.

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

c) 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 en cuanto proceso de 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.²¹

²¹ En los fenómenos sociales, “lo observable suele ser una pequeña fracción de los

Concebir la identidad como producto de la interrelación entre las elaboraciones que se producen en la “conciencia indígena” y las “conductas indígenas” hace posible transformar la concepción de identidad étnica (descriptiva determinista o reduccionista subjetivista), en 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 —entendida ésta como producto de mecanismos tendientes a la preservación de esas diferencias—, permite establecer las relaciones entre identidades étnicas e identidades nacionales y ver su evolución o transformación en el 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 el que se recrean los espacios de la acción del sujeto étnico y 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 de los individuos (aislados) o de 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 diversos empalmes, mediaciones e intersecciones en los que se expresa el ejercicio de la acción social.

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).

En lo colectivo (cuando la interacción social ocurre dentro 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 que 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.

Las identidades y los sujetos

Es importante destacar 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.

Un planteamiento interesante consiste en considerar al actor social según dos aspectos: como objeto de investigación, desde 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. En el segundo caso, sólo el actor social tiene acceso a su esfera de subjetividad, mientras que el observador externo sólo percibe las “autorrevelaciones” del sujeto, a partir de las objetivaciones narrativas o simbólicas de la subjetividad del actor.²²

También es importante retomar la reflexión de Melucci (1968, en Giménez, 1992), en el sentido de que la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en los procesos de interacción social. De esta manera, las autoidentificaciones personales son reconocidas intersubjetivamente a partir de las acciones colectivas. Es por ello que las acciones indivi-

²² Pero esta percepción implica teorización: “[...] la observación es selectiva e interpretativa: es selectiva porque tiene una finalidad, porque es 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).

duales, en cuanto a su autoidentificación, autorreconocimiento y autoadscripción, deberán confrontarse con la heteroidentificación, el heterorreconocimiento y la heteroadscripción. De esa 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 respecto de los demás, independientemente de que sea reconocida; *ii*) identidad heterodirigida: cuando el actor posee débil reconocimiento autónomo y 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.

Ahora bien, 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. Además, si la identidad funcionara como ego idealizado, el actor social podría invocar rasgos culturales inexistentes o inventados, en la definición de su identidad.²³

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 entre identidad individual y 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. Intersectados, debido a la acción de los sujetos en la construcción de sí mismos y del mundo (P. Berger y T. Luckmann, 1993).

A cada interrelación en espacios sociales distintos corresponderá una autoidentificación que permita al individuo ejercitar en distintos

²³ 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.

contextos las dimensiones de su identidad, a la vez que destacar una de sus dimensiones y eclipsar las demás; esto le permitirá identificar y ser identificado de diversas formas en distintos entornos, asumir una forma de identificación "funcional" o no, en diferentes espacios y tiempos.²⁴

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: reconformación y modulación interna, que hacen posible que el sujeto instrumento, retrotraiga, expanda y reconstruya las acciones tendientes a la definición de su propia 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 los de otras etnias indígenas y mestizas, guatemaltecas y mexicanas. Esta actitud colectiva hace posible determinar selectivamente un "nosotros" en contraposición con los "otros".

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 con las experiencias inmediatas, identificándose por tanto 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 de reconocerlos como propios.

PROPOSICIONES E INTERROGANTES

A continuación, presentamos las proposiciones pertinentes para emprender la investigación en el mundo empírico, real y concreto de la

²⁴ "Lo específicamente humano es que el tiempo también se organiza como multiplicidad cambiante de combinaciones, como velocidad variable de cambios [...] 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).

vida indígena en la frontera sur. Se trata de: *i)* caracterizar los espacios en donde se ponen en funcionamiento 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, sin dejar de considerar 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.

Ahora bien, 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 reconformación constante de sus valores culturales y, en consecuencia, de su identidad?

Si consideramos, además, la identidad como el entrecruzamiento de espacios de pertenencia y exclusión individual y colectiva, ¿qué define la unicidad étnica?, ¿cuáles son los términos en que ocurre 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?

De ese conjunto de interrogantes, hemos ido conformando dos niveles de análisis: *I)* el referido a una contrastación general de las relaciones étnicas y nacionales, y *II)* el nivel regional, que trata de la búsqueda de los elementos constitutivos de las identidades étnicas. Las inferencias teóricas, de fácil conexión con la realidad empírica de la frontera sur, puede resumirse así:

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 Tziscaco pone en operación 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 mediante la reducción de las diferencias internas y la conformación de un “nosotros” que aparece en función de su contraposición con “los otros”. De esta manera, pensamos que la comunidad indígena elabora mecanismos de diferenciación que le permiten contrastar sus formas de autopercepción con las de 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 en fines, 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) Finalmente, ¿hasta dónde se consideran los chujes en proceso 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?

IV. EL ESPACIO SOCIAL DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

A partir de este capítulo, y hasta antes de presentar los resultados de la investigación, trataremos de ir relacionando los testimonios de los actores sociales con las reflexiones teóricas que, de forma dinámica, se vinculan con ellos. Por ello, 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 el trabajo 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.¹

DEL CENTRO AL SURESTE DE MÉXICO

Al iniciar el año de 1993, justo cuando habíamos planeado el trabajo de campo en la frontera sur mexicana, las expectativas de contrastación de ciertas teorías sociológicas (como la teoría de sistemas, el interaccionismo simbólico o la fenomenología social) con la poco organizada

¹ La región es conocida como área cultural mayance, si bien los chujes fueron reconocidos oficialmente 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), donde hace referencia a los chujes a partir de mi trabajo: "Tziscaco", en *Religión y sociedad en el Sureste de México* (México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, 1989).

realidad fronteriza del Sureste mexicano se acrecentaban conforme avanzábamos hacia la región maya.²

Pensé entonces que me había quedado muy “corto” con aquello de llamar “efervescente realidad” a los problemas sociales de esa región. En aquel momento, y desde esa perspectiva regional, ya abundaban noticias que indicaban la velocidad de los cambios y, sin embargo, era posible vislumbrar también que las condiciones seguirían igual.³

En una zona donde lo común y cotidiano han sido la violencia y los conflictos existentes en torno de 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 ganadora del 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.⁴

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 del retorno de 4 000 guatemaltecos, después de más de diez años en el exilio.⁵

La incredulidad internacional, así como el temor —bastante justificado— de los propios repatriados, se verían superados, ¡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

² Inicialmente pensaba realizar el trabajo de campo en dos comunidades, pero ello no fue posible por razones de tiempo y dinero. Antendiendo a una recomendación de mi asesor, concentré mis actividades en una sola. Así, el número de entrevistas fue de 36, y mi compañera y yo pudimos cubrirlas.

³ 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).

⁴ *La Jornada*, 3 de enero de 1993, p. 10.

⁵ *La Jornada*, 24 de enero de 1993, p. 6.

refugiados guatemaltecos en México llegó hoy a mediodía, triunfal y humilde, al parque central de su capital.⁶

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”.⁷

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 no necesariamente proviene de valores modernos, no occidentales, sino que es resultado de las reminiscencias del tradicional pasado. De otra forma, ¿cómo entender la persistencia indígena frente a tal cantidad —y tenacidad— de actitudes agresivas y negativas en contra de esos pueblos?

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 (CPR), 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 20.⁸

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

⁶ *La Jornada*, 25 de enero de 1993, p. 1.

⁷ *La Jornada*, 29 de enero de 1993, p. 13, y 31 de enero de 1993, p. 1.

⁸ *La Jornada*, 1 de marzo de 1993, p. 42.

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:

En cuanto a las relaciones sociales, éstas se expresan en la complejidad de las situaciones interétnicas e internacionales; así como en las tensiones sociales que son el producto de intereses económicos y políticos que se antojan absurdos e intemporales.⁹

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.

A la relación social y económica hay que agregar los conflictos político-militares guatemaltecos, que tienen fuerte resonancia y repercusión regional, trascienden las fronteras y crean un ambiente de tensión constante entre la población.

Además, las comunidades nativas han desarrollado gran versatilidad de valores; entre ellos, llegan a realizar varias conversiones religiosas en cortos periodos, pasando del 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 sociocultural 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 enfrentamientos en el 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

⁹ Especialmente en estos municipios —aunque muy bien podemos incluir 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 (1883) en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos."

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.¹⁰

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 sociocultural, el diseño regional que prevalece en la frontera sur de México con Guatemala puede definirse como sigue: 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.¹¹

En ese espacio se aprecia claramente el rezago social de todo tipo: lo mismo educativo que agrario, de desarrollo tecnológico que de salud; de falta de asistencia técnica y 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.¹²

¹⁰ Recuérdense, 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 fue victimado hoy el periodista [...]” (*La Jornada*, 2 de febrero de 1993, p. 18, y 3 de febrero de 1993, p. 31).

¹¹ 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, revisando especialmente los conceptos de “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 hallan vinculados hasta ahora los grupos étnicos, y no en la mejor posición social, cultural y económica, precisamente.

¹² En 1992 hubo 3 387 violaciones de los derechos humanos a los indios de México, de las cuales 63% se produjeron en Chiapas: “De acuerdo con el informe del Centro de

Todo ello, permeado por la injusticia social y enfrentado a una estructura muy rígida de poderes locales, genera niveles de violencia difícilmente controlables, con alcances realmente impredecibles, pese a la dureza —o tal vez por ello mismo— de las recientes (¿o ya clásicas?) políticas gubernamentales.

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 en relación con nuestras teorías. Sin embargo, junto a las acciones reflexivas era necesario “deslizarse” al interior del “Sur profundo”.

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, donde encontramos una “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.¹³

En dirección a Tzisco, tuvimos que recorrer todo el extremo sur del estado de Chiapas, hasta penetrar completamente en el municipio

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: 1 458 en 1989; 709 en 1990; 2 332 en 1991” (*La Jornada*, 28 de marzo de 1993, pp. 1 y 10).

¹³ 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 pentecosteses y una familia mormona.

de La Trinitaria (uno de los 16 que colindan con Guatemala). Atraviesa por este municipio la carretera Panamericana que conduce hacia el límite nacional, con su último tramo de 180 kilómetros de Comitán a Ciudad Cuauhtémoc. En esa dirección, a la altura del kilómetro 20, se encuentra (en el lado oriente, a 40 kilómetros más) el desvío hacia las lagunas de Montebello.

A escasos 2 kilómetros, antes de llegar a 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 Tzisco se ubica en el kilómetro 9.5, y de esa desviación sólo dista 900 metros el centro de la comunidad.¹⁴

Pues bien, la decisión de vivir en estrecha relación cotidiana con los descendientes de los chujes era más difícil llevar a la práctica que el hecho de motivarnos para la realización de una coherente propuesta metodológica. Al arribar a Tzisco 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.¹⁵

Excepto por 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.¹⁶

¹⁴ Véanse los mapas proporcionados por la Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA) entre México y Guatemala, así como el croquis de la comunidad de Tzisco, que se anexan al final del informe.

¹⁵ Aun así, convivimos con seis familias en medio de sus actividades. Una de ellas, la que nos cobijó durante las primeras cinco semanas, nos abrió no sólo las puertas de su casa sino las de su "corazón". Un día típico puede ilustrarse así: *i)* amanece, ocho cuerpos de distintas dimensiones 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, las que ejercen 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), donde deambulan gigantes y enanos, trenzas y sombreros. Luego pasan por donde están los cántaros de agua (de vistosos colores), la saludan friamente y arriban sonrientes a otra construcción: la cocina; *iii)* el humo inunda la estancia. Todos soportan haciendo guiños o moviendo las manos o la cabeza incesantemente, pero no se retiran. Los niños ya jalaban 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 cafecito"; *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 nos quedamos solos, y empezamos a soñar con cada uno de los sujetos de Tzisco.

¹⁶ 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 comisario ejidal, quien designa anualmente,

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 Tziscaco, 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 aquí durante seis meses 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 permanecen ahí más de una semana. Tampoco podíamos alquilar una casa, porque en Tziscaco sólo hay una casa desocupada; el dueño vive en una ranchería de nombre “Acapulco”, incrustada 50 kilómetros hacia el interior de la selva, y llega a Tziscaco dos veces al año. Si ahora había faltado a la fiesta mayor del pueblo, la del dos de febrero, ¿qué podíamos esperar más tarde?

Fue así que decidimos alquilar un terreno y construir nuestra “propia” casa. El proceso nos generó algunos trastornos, pero nos permitió varias cosas:

a) 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.

b) 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.

c) 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

previo compromiso de arrendamiento, a 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 las lagunas de Montebello ocasionalmente hace incursiones hasta Tziscaco (puesto que hay una distancia de diez kilómetros de terracería), donde permanece una o dos noches. El turismo extranjero (en parejas) es más frecuente, y suele quedarse hasta por una o dos semanas durante el verano. Sin embargo, es común encontrar en el albergue sólo al encargado.

comunitaria por amistad (como el nuestro) no consideran digno cobrar esa escasa paga.

d) Generó una red de relaciones 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 parte de las esposas de nuestros ayudantes (consistentes en frutas, tortillas y yerbas comestibles).

e) 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 los alimentos mutuamente. Por nuestra parte, recibíamos a las visitas reproduciendo las mismas formas comunitarias y tratando de cumplir con las costumbres del lugar.¹⁷

En suma, tanto el proceso de construcción como la estancia posterior de cuatro meses y medio en la casa de Tzisco fueron tan enriquecedores 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 sucedían lejos de la comunidad —como en la aldea guatemalteca El Quetzal o en la colonia ejidal Benito Juárez—, a veces porque se trataba 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 posibilidad de acceso a cada uno de nuestros potenciales entrevistados, a los cuales íbamos invitando a platicar en la 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.¹⁸ El resultado, en forma esquemática, es el siguiente:

¹⁷ Es decir, a cada visita, un café, un plato de frijoles y tortillas. Agua tibia para lavarse las manos y enjuagarse la boca.

¹⁸ Antes del inicio de las entrevistas recorrimos la comunidad con el ingeniero Héctor

CUADRO RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS I*
(Originarios de Tziscoa)

<i>Edades</i>	<i>Cosmogónicos</i>		<i>Católicos</i>		<i>Protestantes</i>	
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
10-16	Augusto	Beatriz	Carlos	Diana	Esteban	Flor
	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz
	15	13	14	15	13	14
17-30	Gustavo	Hilda	Ignacio	Julia	Kino	Lucrecia
	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz
	24	20	30	29	26	26
31+	Mario	Natalia	Naño	Oralia	Pablo	Quena
	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz
	43	31	36	33	49	39
Grupo de apoyo	Rodrigo	Silvia	Teodoro	Úrsula	Vicente	Walda
	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz	Tz
	80	60	52	51	56	60

CUADRO RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS II
(No originarios de Tziscoa)

<i>Edades</i>	<i>Cosmogónicos</i>		<i>Católicos</i>		<i>Protestantes</i>	
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
10-16	Arturo	Bertha	Calixto	Dinora	Eduardo	Fabiola
	Gd	Bj	Ix	Bj	Qt	Bj
	16	16	15	16	13	15
17-30	Gildardo	Hilaria	Ildefonso	Juana	Keno	Lilia
	Qt	Jc	Ct	Qt	Gd	Qt
	30	21	25	28	18	17
31+	Manuel	Nieves	Ñato	Olivia	Pedro	Quina
	Qt	Qt	Es	Tg	Bj	Qt
	85	75	52	38	38	31
Grupo de apoyo	R	S	T	U	Venustiano	Wilda
					Co	Es
					51	51

* 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, dos letras del nombre de la comunidad: Qt = Quetzal, Bj = Benito Juárez, Tg = Tuxtla Gutiérrez, Cu = Cuauhtémoc, Gd = Gracias a Dios, Ct = Comitán, Co = Comalapa, Es = Esperanza, Jc = Jacaltenango, Ix = Ixcán); *tercero*, la filiación religiosa (CO = cosmogónica; CA = católica, 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.

En el cuadro anterior, las comunidades mexicanas son: Benito Juárez, Comitán, La Esperanza y Tuxtla Gutiérrez. En cambio, las comunidades pertenecientes a Guatemala, son: Gracias a Dios, El Ixcán, El Quetzal y 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 (y con mayor detenimiento en el apéndice, al final del libro), la operacionalización del concepto de 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.

En los siguientes tres capítulos abordaremos los ejes articuladores de la identidad cultural colectiva, con los cuales se estructura el parámetro de diferenciación:

a) 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.

b) Los valores vitales, como 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.

c) El empalme cultural. Que se conforma mediante la función integrativa de experiencias milenarias y experiencias recientes, las cuales 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.

Méndez Ruiz, 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 el croquis en el anexo.)

EL ESPACIO Y LA COSMOVISIÓN

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 nutrirnos
 ¡Así, nos iremos muriendo!
 CHEP TE LA KRUZ, 1991

En principio fue posible detectar la confluencia y el 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 Tzisco, el lugar de su procedencia y las montañas, ríos y cuevas por donde solían pasar, rezar y sembrar, y que reproducen o “guardan” celosamente en 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 dio 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 restablecer 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 chujes y las de los otros pueblos con los que entran en relación —mam, tzotzil, cakchiquel, k'anjobal o cualquier otra comunidad mestiza— como realidades relacionales que actúan en un espacio físico determinado, nuestra delimitación regional puede medirse, primeramente, en términos de la

propiedad de la tierra, pero también en términos de las relaciones sociales intercomunitarias.¹⁹

Ese espacio se ampliará en tanto las relaciones indígenas trasciendan sus hábitat 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 (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.²⁰

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.²¹

Igualdad étnica y tronco común maya

Es necesario interpretar las características que hemos venido señalando en la región de nuestro interés 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 cul-

¹⁹ 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 de espacio tiene un referente empírico inmediato (en la realidad concreta), también refiere (implícitamente) a una concepción cultural de acuerdo con el grupo humano que lo habita.

²⁰ 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).

²¹ Braudel (1989) expone con excelente precisión la interacción hombre-medio, en la cual el medio condiciona las acciones humanas pero no las determina, y en 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 el hombre biológico y social: “[...] el espacio es objeto eminentemente cultural [...] impregnado por ideologías y valores” (Le Goff, 1986: 42).

tural, 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, el maya, dividido internacional y políticamente, pero interrelacionado social y culturalmente.

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”.

Arturo (Gd.CO.16) nos dice: “Pues para mí 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 Tziscaco y El Quetzal. Lo mismo afirma Bertha (Bj.CO.16) al preguntársele sobre si la gente de Tziscaco es igual o diferente de 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 Tziscaco 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*) porque Benito Juárez es la comunidad “hija” más pequeña de Tziscaco (Cuauhtémoc es la mayor); *ii*) porque Benito Juárez queda justo en el trayecto que realizan los de Tziscaco hacia sus tierras de cultivo, o hacia los bosques que proveen de leña a la comunidad; *iii*) porque las familias de ambas comunidades están fuertemente relacionadas por el parentesco, y *iv*) porque el intercambio de productos es diario, unos van a Benito Juárez y otros vienen a Tziscaco.

Por otra parte, pensamos que podíamos encontrar algún indicio de transformación radical respecto de 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 Tziscaco. Sin embargo, al inquirírsele a Manuel (Qt.CO.85) si a su regreso de Tziscaco 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, quedamos 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 dejamos, el monte nuevo húmido todavía dejamos 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 (Jc.CO.21) señala:

[...] bueno, me imagino que la diferencia para e'os 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 e'os, porque e'os, media vez, saben que son mexicanos y como así están nacionalizados, "de aquí no pasamos", puede ser una idea de e'os 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 e'os también. E'os 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 e'os, 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, e'os ya se sienten mexicanos porque están nacionalizados [...]

Por su parte, Fabiola (Bj.PR.15) afirma que esa conjunción se presenta en los matrimonios en los que predomina la preferencia por "los" mexicanos 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, ahí

se casan, de aquí se van para Tziscoa y los de Tziscoa 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 sucede con mucha frecuencia que los tziscoaeros vayan a “robar sus mujeres” al Quetzal, lo cual incomoda a las muchachas de Tziscoa.

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 de nacionalizarse mexicanos. Keno (Gd.PR.18) nos recuerda que normalmente el guatemalteco “quiere” volverse mexicano y no a la inversa. El matrimonio es una forma de adquirir esa condición: “[...] pues pa’ mí 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 hacia aquellos de sus expaisanos (los guatemaltecos de Tziscoa) que, supone, intentan negar su pasado indígena y guatemalteco. Al enterarse del orgullo de la nacionalidad mexicana de los tziscoaeros, 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 tú a usted, y para mí 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 "equilibrio inestable" referida a 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?

Aun 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 treinta años de vivir en Tuxtla Gutiérrez) se considera autorizada para atribuir las prácticas polígamas que se observan 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 [...] 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... ¿d’onde vive?” —preguntó disimulando—; le digo: “Por allá.” “Ha —dice—, ¿sabés qué?; Ellos —dice— van a pensar de que no vamos ir a visitarlos. Muchos piensan que llega uno a ver cómo viven.” ¡Ésa es la ideal, ver cómo viven para darles un pormenor, para que así, más o menos, para otra ocasión [...] se pongan más abusadas.

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 la afirmación de que “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 Tziscaco, 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 Tziscaco, en cuanto a lo anterior. La diferencia se establece a partir de ciertos parámetros, como el “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 hecho de 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 Tziscaco 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 preguntársele sobre las diferencias entre los jóvenes, es contundente: “Sí. En la forma de vestirse, porque los de aquí se visten muy bonita su ropa... los demás no sé dónde 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:

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 desafuero 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, se conserva la costumbre de ayuda mutua entre los pueblos asentados en esta área fronteriza, pues se ofrece 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 Cancún y Villahermosa como a la ciudad de México), al comparar el trato que ha recibido en su comunidad y región, y fuera de éstas, considera que “su tierra” se caracteriza por los valores igualitarios, el esfuerzo colectivo y la reciedumbre de las 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—, 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 rasando 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 qué políticas y problemas nacionalistas “centrales” sí afectan y provocan divisiones culturales y comunitarias: “[...] o 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 [...]”.

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.

Éstas van desde el despojo masivo de sus tierras por los finqueros y la violencia brutal e indiscriminada de las “guardias blancas”, hasta la expulsión de sus lugares de origen, incluido el homicidio, a manos del ejército guatemalteco (Aguayo, 1985; Rodríguez, 1989; Hernández, 1993).

Lo anterior trajo, desde 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 autorregularon 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 dio en Tziscaco 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 de los 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 tziscacoeros 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 sí se evidencia es la materialización de las políticas de reforma agraria en México, sobre todo si se comparan los problemas de la tenencia de la tierra con los del vecino país. Esto lo observa claramente Oralia (Tz.CA.33), al afirmar que las diferencias entre los de El Quetzal y los mexicanos ocurren porque los primeros “tienen más problemas [en] 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 la tenencia de la tierra en Guatemala, Arturo (Gd.CO.16) es rotundo al señalar las diferencias nacionales:

¡Ah!... ya, 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 cien pintas cada uno, ¿verdad?, entonces los siete ricos esos son los que mantienen el país... entonces, el pobre gobierno si quiere estar a favor de los campesinos, entonces al 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 veinte mil, gano, mientras que allá es un sueldo que tiene [pone] el rico, ¿verdad?, 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 de los intereses comunitarios, mismos que, finalmente, desembocan en el fortalecimiento de sus identidades.

Los refugiados

Los pueblos indígenas mexicanos de la frontera reconocen su espacio físico a partir de la autoadscripción a un conjunto sociocultural homogéneo.²² 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 permitan 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, si bien reelaborándose.

Las acciones sociales de los grupos étnicos, aun antes de constituirse, se ven en la continuidad; muestran 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 *ex profeso* para que el investigador social se regodee comprobando sus ya trilladas

²² Aquí se trata de concebir la homogeneidad regional de acuerdo con el área geográfica, con características de especialización económica en la agricultura (Bogue, 1957).

teorías culturalistas, sino de un tejido social armado a partir de las necesidades vigentes.²³

Con el arribo de los refugiados a esta región, lo que fue inicialmente una muestra de solidaridad étnica se convirtió posteriormente en una carga económica para las comunidades indígenas mexicanas.²⁴ Los chujes mexicanos llevaron el asunto a la asamblea y, después de reiteradas y cansadas reuniones semanales, decidieron despedirlos luego de haberlos cobijado durante 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 relacionado con 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 durante 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 homogéneo coexiste con la heterogeneidad política de la región.²⁵

²³ Como la búsqueda de alternativas ante el desplome del precio del café (principal producto comercial), con lo que se produce una salida vertiginosa de 50% de la PEA comunitaria, con destino a la ciudad de México, para emplearse.

²⁴ 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) 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, impulsaban cada vez con mayor fuerza tanto a las familias mexicanas (emparentadas con guatemaltecos) como a los refugiados, a la emigración, que juntos salían en busca de empleo a Villahermosa, Campeche y Cancún. Actualmente siguen viajando juntos, pero el objetivo es la ciudad de México.

²⁵ 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 re-

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.²⁶

De esta manera, los pueblos indígenas reconforman rápidamente su capacidad productiva y de consumo, modificando —mediante revaloraciones 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).²⁷

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, si bien produjeron reticencias y desajustes en las relaciones cotidianas, no desembocaron en rupturas comunitarias o en situaciones de conflictos graves.

Pasados la angustia y el temor de la huída, los refugiados comenzaron a ser vistos como “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.

presentaciones mentales, o sea de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento [...]” (Bourdieu, 1982: 474).

²⁶ Es conveniente tener cuidado al confrontar los proyectos de *los mestizos* y de *los indios*, con el fin de no brindar una imagen de homogeneidad en el 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 dentro 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 solamente 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).

²⁷ Hoy vemos el nacimiento de una organización paralela que viene estructurándose de manera más formal que 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).

Sin caer en determinismos economicistas o culturalistas, algo de cierto anida en la apreciación de Mario (Tz.CO.43) respecto de su definición identitaria, cuando se le pregunta si le gusta Tziscaco:

¡Ah, sí, es que estamo' hallado pue' ya aquí, somos de aquí, sí... ["¿Y vivir en otro lugar?", se le pregunta.] Saber si vamos hallar será, sí hombre... ["¿Y su preferencia por ser guatemalteco o mexicano?", se le inquiera.] Mexicano será pue'... es que estamo' 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 cinco mil hay unos seis mil, así, por ahí [más o menos]... pero dan nuestro comida, siempre... si pue' [...]"

En general, las diferencias sociales se traducen en considerar a las familias mexicanas en situación más "alta" que a 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 e'os 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, en cambio, sí refiere la preferencia del dinero mexicano por encima del guatemalteco: "[...] el problema de si... sí creo que hay un problema para mí porque aquí circula más el [dinero] mexicano que el guatemalteco; para mí 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. Por ello, remarca: “[...] e’os [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 con 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 la 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 los 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 Tziscoa 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 durante más de seis años. Al preguntar el motivo por el cual salieron de su refugio, Gildardo (Qt.CO.30) nos dice:

Bueno... o sea mis hermanos... es que salió una problemita por los de ahí de Tziscoa, bueno... fueron dos los que sacaron casi el problemita... es que como e’os 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 salón 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... entonces ahí yo... ahí 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 Tzisco]. 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 éstos nos conocen. Por ejemplo, los de Guachacaná, Trinidad, Las Palmas, de Gracias a Dios, lesos nos conocen! Antonces, y si nosotros vamos decí que somos mexicanos, pero no, lyo 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 e'os... ahí van los patrullas civiles con los soldados..., antonce éstos 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 Tzisco— antonce' entró con e'os, 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 existe 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 Tziscáo!", si está en las inmediaciones de la región de las lagunas de Montebello. Esas respuestas se dan independientemente de 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 preguntársele en qué características puede reconocerse a los "otros", Oralía (Tz.CA.33) señala: "Ah, pues en el hablado [...] Sí, 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 Tziscáo.» Y sí, pasan, pasan... como... como mexicanos, sí, pero nomas que no son mexicanos."

Y al inquirírsele si esa suplantación le molesta, Oralía responde: "Ah, no, no nos da coraje pue', porque ésos '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 Tziscáo [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 sus reiteradas incursiones en el territorio nacional. No molesta que se llamen a sí mismos 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 sí, o que nosotros queremos pasar en el lado de Guatemala no podemos; y por eso es que nosotros respetamos, respetamos porque nosotros no vamos que a meter aquí en éste [simula gestualmente la invasión], [...] los pueblos de Guatemala no, no vamos, y los de Guatemala sí se pasan mucho en este lado”.

Sin duda que la influencia de Tziscoa es regional. Por ello, no sólo los tziscoaeros disfrutaban 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... 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 [dice 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 Tziscoa.” Y aunque no es aquí, como aquí fue la primera comunidad que se formó, pues todos tienen esa palabra de ser de Tziscoa, de ser de la Colonia, todos tienen esa... [idea; y se 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 Tziscoa (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 tziscoaeros, ¡hal!” Allí en Yalshibool fuimos con el Diego Santis, ahí nos dijeron: “Mirá ve”, los sinvergüenzos, los matones, nos regañaron, nos putearon, por causa de ganado... nos putearon, nos regañaron, no somos nosotros [los] de Tziscoa, son esa gente, son los meros sinvergüenzas, los matones...

—¿Y por qué?, ¿qué había pasado en esa época?

—Hay un hombre que’sque de Tziscoa; pero no es de Tziscoa, es de otro lugar.

—Ah, 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 Tziscoa.” Después quedó sonando Tziscoa, por cualquier cosa... “Éstos son de Tziscoa: matones, ladrones.” Nos putean, nos regañan [risas], sí 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 estén estrecho’ [en problemas], ya por alguna autoridad: “¿De dónde eres tú?” “De Tziscoa”; pero qué livianitos son para decir... [Tziscoa] y no son.

Teodoro (Tz.CA.52) no para ahí, sino que considera que el uso que hacen los “no tziscaoeros” de Tziscoa es un oportunismo que afecta a su propia comunidad, puesto que la mayor parte 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 Tziscoa ya tienen muchos años de estar más o menos civilizados... entonce’, 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 comisario ejidal durante el periodo de refugio en Tziscoa, confirman la de Flor (Tz.PR.14) (citada más arriba):

Cuando tenía pue’ el compromiso de comisariado, entonce’ [...] empezó a salir la gente de Guatemala, se vinieron pue’ para acá —muchos se vinieron pue’ a refugiar acá— como estamo’ pue’ cerca, ansina... entonces ya así que vimos que no íbamos a poder vivir con ellos porque según ellos es otro sus manera de vivir y nosotros también somos otras, otra pues nuestra manera de vivir, como que ahí no, no podíamos pue’... este... ’tar 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: “Ha, pues claro que no; no, porque con ellos no podíamos vivir, porque ellos... es otro pues sus 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 quieran

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 se suscitaron con su estancia en Tziscaco no fueron de tal magnitud que impidieran el reconocimiento de los favores recibidos; mucho menos podrían generar resentimientos como los que despierta entre otras etnias la relación con los mestizos. Por ello, los quetzaleños, verdaderos hermanos de los tziscaos, 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 Tziscaco sí, 'tonces, el más cambio que tuvieron la gente es cuando nos refugiamos, porque 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 preguntársele 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 Tziscaco, 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 malentendido, 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 malentendido allí, que entendemos nosotros que es no ir a lavar, ¡no!, sino que era de no dejar basura en el arroyo. Ése lo vimos porque aquí en Guatemala no lo hacemos ése. 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 malentendido que nosotros lo entendíamos al revés.

De igual forma, Juana (Qt.CA.28), después de describir la persecución de que fueron objeto por parte de 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 porque había ciertas rencillas familiares previas al refugio, ya porque la misma situación de la migración forzada es ya de por sí un problema que genera incomodidades de todo tipo, tanto para el que emigra como para quien lo recibe. Por eso mismo, los refugiados son vistos con desagrado por ciertas personas 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 diez, once de la mañana... esas horas voy ir hacer todavía el desayuno de esos mis... niños, no podía ni entrar por la gente, que ahí estan todos amontonados y no tienen hora; équi'ora van a comer?; como nosotros tenemos pues nuestra hora, équi'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 incluso por desagradecidos. Y esa situación puede captarse con cierta facilidad haciendo preguntas sobre preferencias, respecto de 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. 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). Aun en prácticas como el baile, los de Tziscoa 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 Tziscoa, 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 servicios más inmediatas. Ildefonso (Ct.CA.25), por ejemplo, deja claro que la atención (en cuestiones de salud) a los guatemaltecos es la misma que para los mexicanos 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 respecto de la posibilidad de 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 en día la convivencia del mayor número de diferentes lenguas indígenas en relación con la superficie territorial (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

(9.3% de la franja limítrofe entre México y Guatemala), coincide el asentamiento de grupos lingüísticos mayances con similar origen y en estrecho contacto. Además de los mestizos, conviven chujes, mames, tojolabales, jacaitecos, tzeltales, tzotziles, cakchiqueles y k'anjobales.²⁸

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 características importantes:²⁹

a) 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 más 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 son expresadas 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 de 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 veras está grave, ahí lo traen el dinero las autoridades mientras cooperamos y ya [...]

²⁸ En los anexos, véanse los 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.

²⁹ 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).

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 voluntá 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, ahí 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 mío, 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 feliz [...]

No, en la ciudad está duro, está duro. Allá sí está duro; no, nos arrastran y nos dejan descalzo', hasta en *short*... 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 pobla-

dores: hay de la Independencia, hay de [Las] Margaritas, hay de La Trinitaria... ¡Mju!, hay de otros ejidos de aquí de Comalapa, van a poblar ese lugar allí. Entonce' cadiquien con su costumbre, de su lugar, de su ejido, que llevó, eso lo siguen manejando [...]

b) 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 de 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 comunitarios, 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 Ocotal [reserva ecológica ejidal], '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, 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 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.³⁰

³⁰ Sergio Bagú dice que al concebirse la realidad social como fenómeno relacional que se reproduce como gestación incesante, se nota una secuencia, un transcurso. Éste 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 a 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 51.6% de la fuerza laboral de la comunidad.⁸¹ 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 en 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 observa 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 reconformar 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, qué vemos, qué 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 gente de aquí, mucha gente le conoce, la gente confea también. En otros ejidos... sí, al contrario que le salgan hablar, mete entre el monte.

⁸¹ 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 fue levantar la cosecha.

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 función de ciertos fines. Natalia (Tz.CO.31), quien fue madre a los quince años, ahora tiene la preocupación de su hija que radica en la ciudad de México:

Sí, pues... salen pues a trabajar de por sí... pero... somos los mismos... ["¿Y cambian?", se le pregunta.] Sí, pues, sus manera' de vestir, sí, sí 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 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 platica, 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 quedés allá; lo que queremos nosotros es que estemos juntos", dice [el papá]. Y al preguntársele si le gustaría que su hija se casara 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.

El espacio social actual

Ahora bien, para conocer las formas de reconformación 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.⁸² Esto implica la realización de las siguientes tareas:

1) En primer lugar, nos propusimos caracterizar los espacios sociales en donde se ponen en operación los mecanismos para la reestructuración de las actitudes y los 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 Tziscaco. Mario (Tz.Co.43) lo expresa así: "Si pue', aquí nacimos pue', aquí siempre... Sí, allí vienen, de ahí lo fue mi papá por aquí en Guatemala... Guatemala vino..." Irrumpe en la conversación el vecino de Mario, diciendo:

⁸² Y tener mucho cuidado en no confundir cambio cultural con cambio de identidad, puesto que "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 pronunciada el 7 de octubre de 1993). Asimismo, Alejandro Figueroa Valenzuela, en su tesis doctoral *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la 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 las 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 percibe 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).

Son 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. Así es que ellos también 'costumbraban echar su copalito, ¿verdad? [refiriéndose a don Mario], quemaban copal, quemaban su candelita, rezaban en la Cruz ¿verdad? Sí, es que para que antes no haiga una enfermedá en las casas, echaban sus candelitas, rezaban, ¿verdad, don Mario? [Asiente el aludido:] "Sí pue'... hablan pue' así en la idioma pue'... es que... que-remo' nuestro gracia en la idioma pue'... pa' que no enferme la familia, sí 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.³³ Es decir, las 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 Tziscoac. Ignacio (Tz.CA.30) los menciona:

Bueno, allá... la primera esquina se llama Yal-chouj, y luego empieza el barrio de Candelaria. Entonces, 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

³³ 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 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).

te por otros valores, aún 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: “Pues es 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).⁸⁴

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. Allí 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 está dando, la está dando de gratis. Nosotros no es que tengamos las leyes, [...pero sí] 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, ¿sí? Si la comunidad me autoriza, dentro de poco estoy allá del otro lado sin que me cueste ni un quinto [...]

⁸⁴ 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.

También Naño (Tz.CA.36) es diáfano al contestar que prefiere Tziscoa: “¡Ay, Dios!, aquí lo veo como que está descubierto, como que aquí es maravilloso el mundo, aquí se ve bonito.”

Ese sentimiento se enlaza e influye en los mismos habitantes. Para Manuel (Qt.CO.85), “los tziscoaeros 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.

La laguna

Los espacios simbólicos se delimitan a partir de la laguna de Tziscoa. 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 en la que viven los chujes despliega fuerzas centrípetas y centrífugas, 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 tziscoaeros. Se les conoce por la laguna, y se autorreconocen por ella y en ella.

Es admirable la tendencia a identificar a la comunidad de Tziscoa 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 pequeñas balsas las cargas de leña, que sobresalen entre el intenso azul de la laguna. Naño (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 Tziscoa, 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, liquidámbar, y otros árboles más... hum...

[...] Yo, mi idea pues, que Tziscoa un orgullo, que Tziscoa 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 preguntárseles qué es lo que más les gusta de Tziscoa, responden: la laguna. Esta reiterada conjunción de opiniones y sentimientos se entrelaza con:

a) El origen simbólico. La memoria colectiva que recuerda la fundación de Tziscoa en el siglo pasado. Además de las satisfacciones que brinda la abundancia del agua, las representaciones respecto de la comunidad, tanto de los tziscoaeros como de los visitantes, tienen como parámetro la laguna. Keno (Gd.PR.18) argumenta:

[...] pues, la verdá, en Tziscoa... tiene un bonito ambiente; en primer lugar, su laguna, reconozco que es una creación de Dios. Yo conozco su potencia de Él que todo lo puede, es hermoso... la verdá 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 verdá, como es mucha gente, mucha gente, y como el agua viene de aquí un lugar que le llaman Las Palmas, ¿verdá?, y viene a repartir tantos lugares, por eso no llega tanta agua. Entonces, uno ve que hay mucha diferencia entre Gracias y Tziscoa.

b) 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 que brinda un excelente contraste entre el azul intenso del agua, el azul celeste del cielo (o el gris oscuro en los días de lluvia), y está coronada por el verde oscuro del bosque que la circunda. Tal es el paisaje que inspiró al legendario profesor de primaria Oscar Herrera Figueroa a crear un canto (1933):

La colonia de Tziscoa,
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...

c) Su importancia económica. Desde su fundación, Tziscaco 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 el de 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), 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 tras preguntársele qué gente es más amable, responde:] Pues... 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 [en Guatemala], no sé, tiene diferencia. Yo creo... por el problema que hay... hay guerra, todo, están peleando, no vive uno contento... [es preferible] estar uno contento acá, porque hay carretera y entran autobuses... los lagos me gustan [...]

d) Su importancia geográfica y política. Durante el éxodo guatemalteco hacia México, en 1982, fue una de las principales entradas a la zona de la selva y la frontera, pues se identificó a los campamentos de refugio a partir de la laguna de Tziscaco. 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 relacionadas con la frontera:

[...] se siente pues, se siente porque estamos en una frontera, ¿dídáy?; 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, ¿por qué no?

Además, la experiencia del refugio ha dejado profundas huellas en la comunidad. Abrió una grieta que tendió más a separar que a unir a tziscaeros y quetzaleños. Mostró la importancia de la región, pero también dio 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 los habitantes de sendas comunidades es indicativa de las rupturas 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 el de la basura no biodegradable que contaminaba la laguna, el tesoro máspreciado de los tziscaeros. Ignacio (Tz.CA.30) dice: "Sí, realmente hay un poco de contaminación, por problemas del cloro, el jabón [que se tiran 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 Tzisco. Su sola mención, prolija y aun excesiva, da cuenta del estrecho e indisoluble vínculo que une a los pobladores con esa presencia acuática.

Al inquirírsele a Julia (Tz.CA.29) por qué escogieron ese 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 Tzisco ello no es obstáculo. Entre monosílabos, Dina (Tz.CA.15) expone su punto de vista: "[De Tzisco] casi todo me gusta... sí [«¿Y qué gente habla mejor

de Tziscoa?»), se le pregunta.] 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 que ver con la fertilidad de los terrenos, con la actividad agropecuaria y con la economía local, más que con la connotación mestiza usual de "alegría", "belleza" o "gusto", como ha sido citada más arriba, con Ñaño (Tz.CA.36). De la misma manera, Augusto (Tz.CO.15), al preguntársele si cree que Cárdenas (colonia cercana) es más bonito que Tziscoa, afirma: "No, porque el agua pue está más bonito aquí, la laguna, los árboles y los pájaros pue'."

Además de su carácter estético, estas declaraciones refieren también a la feracidad del sitio. Beatriz (Tz.CO.13), en respuesta a lo que más le gusta de Tziscoa, dice: "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 personas que se han ahogado en sus aguas. Igualmente sirve para atraer turistas y pescar "carpas" durante el verano que para lavar el café después 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 el sitio más adecuado para ejercitar la natación y refrescar a los lugareños después 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), por ejemplo, lo reconoce: "Ah... 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."

Para algunas 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) afirma: “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 gustan de Tzisco): “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 Tzisco, 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 Tzisco... 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 Tzisco, sí, en cambio: “[...] me gusta la laguna, acá... el lugar”.

La laguna de Tzisco es la más grande de la región, pero no la única. El conjunto acuático denominado lagunas de Montebello ha sido, desde los años cuarenta, el más conocido por el turismo nacional y extranjero que visita Chiapas, pero la laguna de Tzisco —al igual que el pueblo— había quedado un tanto en el anonimato.

A partir de la construcción de la carretera, durante el periodo echeverrista (1970-76), Tzisco es visitado con mayor frecuencia por nacionales y extranjeros, europeos y estadounidenses. Sin embargo, solamente seis lagunas son las “visibles” para el turismo, aunque existen otras 36 no menos bellas.³⁵

El ejido

Otro espacio simbólico que reposa en un espacio físico, es el ejido. El ejido es un espacio de producción-reproducción de los tziscoeros, tanto de las relaciones sociales y económicas de la comunidad como de

³⁵ En los anexos, véase la relación de lagos y lagunas con sus nombres en chuj, y algunos de sus significados en español.

las relaciones culturales y simbólicas. Forma una franja que se extiende conforme se avanza en la carretera de oriente a poniente, de las lagunas 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 a la del territorio étnico, que implica trascender la pura y simple condición económica, de tierra = objeto a tierra = símbolo y viceversa.

Por ello, aunque Tziscaco no tenga a la mano sus terrenos ejidales, ya que éstos se encuentran alejados de su centro de población, el ejido siempre representa el espacio irrenunciable de toda forma de vida comunitaria, y de toda forma de identidad ejidal en 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 trabajando de... sembrando milpa... tengo... hice poco, 'ora hice sólo veinte, veinte cuerdas nomás; sí, sólo... maíz, 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 preguntársele sobre la costumbre familiar de "quemar candela", responde: "Sí... ese tiempo sí... dicen... que rezan pue' ansina nosotros criamos pue', fácil... 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... queremos' nuestro gracia en la idioma pue'... pa' que haiga maíz, 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 fue posible que se introdujeran sin mayor problema cultivos como el del café, o la cría del ganado. Pedro (Bj.PR.38) platica orgullosamente 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 po-

trero 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 cualidades.

Sin embargo, el proceso es lento y, hasta 1994, en Tziscoa existían cuatro organizaciones de cafeticultores y sólo tres familias aisladas con propiedad de ganado.

De esa manera, los pueblos indígenas reconfiguran unitariamente su modo de vida familiar, así como sus capacidades 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. Oralía (Tz.CA.33) nos refiere esos múltiples aspectos de la vida en comunidad. Señala primero, en relación con 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 'cemos 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 su derecho a un mejor nivel de vida; recuerdan cómo sufrieron y las condiciones económicas que tuvieron que padecer para el mantenimiento familiar. Oralía 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 pasaban 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 molemos en la piedra, no hay a veces que ni molino de ése [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 ése, ni mi papá, y ni mi mamá. Mi mamá dice que sus abuelitos vinieron de Guatemala, pero ellos no, nunca hablaron ése; mi papá a veces que entiende unas palabras, a veces que habla unas palabras, sí, pero él, nosotros ya no.

[...]

[“¿No le gustaría aprenderlo?”] Yo... me gusta porque a veces que me voy en los... en los campamentos, empiezan decí, están 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 femeninas 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, ¡ha!... [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 sí 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 en el 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 qué? Es que es muy amplio pues... platicar así. ¿Sabe usted por qué? 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 pusiéramos 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

Úrsula (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. [¿Y 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 sí 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 pedirle que me invite a su oración, Manuel (Qt.CO.85) responde: “¡Ha!, pero ’caso va ’sté entender, don Jorgito... ese es... puro... es otro... oración ése.” Y la mujer de Manuel recuerda:

Si, lo quemaba él [el suegro], quemaba por aquí y por acá, y casi, como dice’, los cuatro esquinero’ de la casa y los cuatro esquinero’ del terreno [...]

[Y agrega Manuel:] Como cuando dijo él: “Para que no haiga un machetazo, para que no haiga una estaca... y... no haiga... 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 vam' hacé, llega ustedé... y antonce' lo que vamo' decí con el que vino su amigo, el que lo llegó ve' en Tziscoa... 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 quemarían durante las oraciones, agrega el hijo del difunto Sebastián, Manuel (Qt.Co.85):

Sí, es como un cigarro... es como un su taco lo va'sté regalar con él, así sale, sí.

[Añade la mujer:] Sí, sí va'sté ahí [...] si quiere usted le doy un par [de velas] yo aquí... y antonce' ustedé... si por un cariño ahí lo va'sté comprar, la ferea... [lo compra] y yo le doy un par que tengo aquí... sí...

["Y luego las repongo", dije. La señora continuó:] '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 Tziscoa, 'orita lo vino regalar un su... un su luz, se puede decir con el viejito, ahí está la santa tierra... lo va oír, sí.

No cabe duda, en cuanto a la integración de la cosmovisión maya, pues la vida y la muerte, la noche y el día, la tierra y el cielo son elementos que no pueden ser considerados como unidades aisladas. Por ello, el hombre y la mujer chujes son la dimensión precisa que sintetiza el agua y el cosmos, la "santa tierra" y las montañas, el maíz y los bosques. La vida y la muerte se unen en la comunicación de una plegaria que se efectúa mediante el regalo de "un luz [que] se puede decir con el viejito".

La asamblea

De lo anterior desprendemos la indicación más sustancial del sujeto hacia la pertenencia comunitaria de la tierra, lo cual 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 está 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.³⁶

En ese sentido, consideramos que ésta 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 internacionales (ACNUR).³⁷

³⁶ No se trata de inducir 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 (sobre todo si son del gobierno) que actúan con prepotencia y suelen presentarse (aun sin proponérselo) 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.

³⁷ Durante el periodo 1982-1988, Tzisco recibió población refugiada proveniente de varias aldeas guatemaltecas. Por este motivo se veía constantemente acosada con la presencia 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.

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 sólo tienen derecho de presencia y voz los tziscoeros sino obligación in-conmutable de asistencia y voto. Una muestra de la convivencia en la diversidad, regida por la asamblea, la presenta Pablo (Tz.PR.49):

[...] únicamente los que salen un poco, son los que se dicen que son los testigos... ésos 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...

[...] 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 tziscoeros y mucho menos Tzisco. Es, metaforizando, la tierra firme de la resistencia material según formas de organización que sustentan normatividades, reglamentaciones y códigos, de conformidad con una jerarquización discriminativa de valores. Oralía (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, él 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— ahí 'taba yo esperando, no viene y no viene. Yo tengo pena aquí en mi casa; llegó los doce 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 Concejo 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 preguntársele cómo envían dinero a sus familias, 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 Tzisco 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 el sábado y deseaban viajar de la ciudad de México al Sureste, podían 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 Tzisco recuperar a sus trabajadores migrantes casi en su totalidad.

Traslado laboral

Como he venido indicando, las dinámicas poblacionales, el flujo creciente de los medios de comunicación y la restructuración de las prácticas productivas generan tendencias de migración laboral. Las relaciones económicas abren nuevos ciclos de control productivo, organización laboral y comercialización con 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 la capital del país o en tránsito entre ésta y su comunidad. 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 Cancún (desde 1985, y hasta 1989); ahora lo hacen a la capital del país.

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 durante dos meses, puesto que pueden faltar sólo una 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 diez mil, de veinte mil. Ahora, si resumimos esa cuenta de doce meses, ¿cuánto será?... ¿verdá? 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 permanecen fuera durante 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;³⁸ *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, y *v*) para organizar pequeños grupos de paseo en la misma ciudad de México.

³⁸ 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 guinecos (plátanos) asados.

Los lugares pueden ser: el estadio Azteca, la Villa de Guadalupe, Chapultepec, Xochimilco, Tepito, la Lagunilla y las diferentes paradas del Metro.

La terminal de autobuses es ahora una extensión más del Tziscoa dominical: “[...] sí, 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 ipa’ tantos amigos! no se siente pasar el día, las horas... [refiere un alborozado Ignacio (Tz.CA.30)]”.

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 relacionados con el fortalecimiento de 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 tziscaoeros conocen perfectamente su origen, no lo niegan, pero tampoco lo difunden (¿es acaso 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 entre México y Guatemala han podido experimentar en “carne propia” la importancia de ser mexicanos en los momentos de mayor conflicto, cuando el simple 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, que los tziscaoeros se sienten orgullosos de ser mexicanos.

Los chujes de Tziscoa expresan también su deseo de seguir siendo tziscaoeros. Sin excepción de edad y sexo, tanto entrevistados como simples platicadores expusieron sus sentimientos de orgullo y pasión por su laguna, por su ejido, por sus bosques. Este deseo de preservar la identidad en 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 a otra región significa un puente, una conexión, mas no una ruptura. En este accionar individual puede apreciarse la dialéctica individuo-comunidad, pues sirve a la preservación de Tziscoa que los tziscaoeros salgan a buscar dinero para seguir cultivando sus tierras con maíz y café.

Así, para Julia (Tz.CA.29), quien, al cuestionársele si consideran diferentes a los que salen a trabajar a otra región, 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 al deseo de regresar del que se marcha y de la aceptación de éste por parte del que se queda, 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 aprobación previa. 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, dice, "en mi caso, que yo quiera salir... ir a México, por lo menos dos meses... no me puedo mandar solo [...]".

La información proporcionada por Dinora (Bj.CA.16) nos indica que también de Guatemala (si bien se ignora la calidad migratoria) salen a trabajar a otra región: "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 cierto recelo femenino hacia 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, contesta:

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 o 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... éda suficiente crédito?... éda pa’ que negociemos? u... équé 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 humedá, 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 aquél, pegado los arroyos, se va secar las aguas... cuando vamos necesitar no va

haber, ahí vamos sentir lo grueso...” eso es que se anda luchando, pero está difícil 'orita, con nosotros está difícil [...]

La crisis del ejido y del trabajo asalariado rural también la 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 ¿qué 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.”

Orgullo nacional

Inmersos en la consideración real del ejido, y compaginándolos con esa apreciación, están la seguridad en la tenencia de la tierra, la garantía de paz social y el desarrollo armónico de la comunidad. Los beneficios del estado de derecho y sus repercusiones en 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 formas de propiedad o del uso de la tierra entre el Tzisco y El Quetzal, afirma:

Ah, 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 entrelazarla con el 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 se relaciona con la seguridad de la tenencia de la tierra y en su correlato que es la paz social. Al respecto, 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." Igualmente 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 de qué tiene más valor si ser mexicano o guatemalteco, responde: "Ah... de ser mexicano... porque, fíjese 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): "[...] sí, 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, aun del lado mexicano, la idea de que los guatemaltecos “dicen ser mexicanos” para sobresalir entre 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 e'os es que [mofándose de la gente de Tziscao] como ya somos mexicanos y de mexicanos no pasamos, estamos en el territorio mexicano. Eso puede ser una idea de e'os, porque e'os, media vez, saben que son mexicanos y como así están nacionalizados, “de aquí no pasamos”, puede ser una idea de e'os 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 preguntársele a Hilaria qué le parecería poder transitar sin problemas entre ambas naciones, responde:

Pues sería lo más bonito para mí, 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 e'os no se pueden identificar. Como aquí en Guatemala ya hubo mucha violencia, a eso temen e'os 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 [...]”.

Como 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 atestigua ver las diferencias de costumbres entre ambos países, sobre todo las domésticas, y agrega: “[...] pues por una parte me gusta más vivir en mi país, porque soy nativa de Guatemala, ¿sí? Aunque México es favorable, se ven muchas cosas que son diferentes a Guatemala... [Enumera satisfactores mínimos de bienestar social, para luego concluir:] Sí me gusta vivir en México”.

En cambio, Calixto (Ix.CA.15) duda respecto de 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 [...]”.

Este abigarrado problema no tiene solución inmediata, mucho menos ahora que 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 refugiados (porque ya no cuentan con la fluidez del apoyo gubernamental), tengan que correr el riesgo de ser confundidos con miembros de la guerrilla mexicana o guatemalteca; *iii)* tercero, de regresar a Guatemala corren 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.

V. LOS VALORES VITALES

LA URDIMBRE CULTURAL

Estrategias de sobrevivencia

El uso de la lengua nativa

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 que se calcula en dos o tres generaciones. Pero ¿cuál fue 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 sustituida 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 su insuficiencia, 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 macroindicadores que los estudios microsociales 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”.¹

La tercera interrogante requiere aun 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 Tzisco mostró la posibilidad de recuperación —o afirmación— de sus valores culturales, que permanecieron en “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

¹ “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 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 intergrupual, intracomunal e interregional, 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:

a) 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 de fuerza en todo espacio étnico donde existan dos o más lenguas, y donde una de ellas es la dominante.

b) 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 el chuj, u otras lenguas autóctonas, con “lo indígena” y sus resabios, pero también se le relaciona peligrosamente con la insurgencia étnica, dando lugar a nuevas formas de acondicionamiento 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 condición de “ladino” de un individuo determinado. Si bien hay 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 verdá, ese nombre lo pusieron los... los de antes, los antepasados, porque ellos tienen un dialecto... una idioma pues... en... [dudando] tzotzil, porque en tzotzil está Tziscaco”.

Con esa afirmación se manifiesta, incluso, que 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 Tzisco— 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 esto y esto y así... ¡No! Si no, 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 sencilla razón 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?», se le pregunta.] 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 él 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 Tzisco, lo cual significa un elemento de diferenciación con respecto de 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?», se le pregunta.]

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 preguntársele a otra señora 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 quizá ya inaprehensible: “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 dice: “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 la lengua y el vestido tradicionales. La pérdida de la lengua, según 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 pepear 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 él no lo habla porque, afirma: “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. Ñaño (Tz.CA.36) también sólo sabe los nombres de las lagunas, al 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 Tzisco y sus congéneres de la parte guatemalteca, está el testimonio de Fabiola (Bj.PR.15), quien, al preguntársele 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 Tziscaco? 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 por su propio atrevimiento, concluye:] ¿Qué digo? O... no, mejor no, de por sí no me va gustá, no.”

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 respecto del español. Otro tanto ocurre al atribuir la condición de la nacionalidad guatemalteca al habla chuj, en contrapunto con la nacionalidad mexicana al español. Esa dualidad valorativa se expresa igual para Walda (Tz.PR.60), quien, al preguntársele 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 los “otros” se expresa en Gustavo (Tz.CO.24), a quien, al cuestionársele si los de Tziscaco son ladinos, indígenas, mestizos, establece: “No sé cómo será la gente... bueno, que acá hay muchos que hablan así en otra, en otro dialecto [...]” Él se considera mestizo, no habla chuj —aunque sus abuelitos sí— y los de El Quetzal —que si hablan chuj—, piensa, 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 habla 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... sí 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 hace patente en Mario (Tz.CO.43), quien sí habla un poco de 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." Aún Mario no termina la frase 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."

Úrsula (Tz.CA.51) no habla chuj, sin embargo afirma: "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 k'anjabal, 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]." Y Julia (Tz.CA.29) nos dice: "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 ahí unos sus... 80 años, creo yo... él sí lo sabe."

Pero, para la misma interlocutora, es clara la distinción entre los mexicanos hablantes del español y los guatemaltecos hablantes de lengua indígena. Como si la nacionalidad decidiera la lengua, al preguntársele quiénes saben chuj, responde:

Pues, este... hablan pue', o sea los que viven pue' de aquí de este 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?"] se le pregunta, y responde:] 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, ahí está el mame, el cackchikel, el chuj, el k'anjobal... 'ora, el más reconocido es el idioma español".

Autopercepción y acción social chuj

Es muy común escuchar, tanto a investigadores como profesores y turistas que han vivido o recorren las zonas indígenas, que al arribar a las comunidades se resiente el rechazo (abierto o disimulado) de sus habitantes. Hay algunos investigadores clásicos, sobre todo antropólogos (Malinowski), que aportaron importante información acerca de cómo ir acercándose a las comunidades indígenas.²

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 k'anjobal de la frontera sur de México, las relaciones de los nativos con los extraños son de respeto, pero sin llegar al servilismo. Ignacio (Tz.CA.30) responde a la pregunta de cuáles son las dificultades que tienen los extraños en la zona para allegarse alimentos, de la siguiente manera:

Pues la verdad, don Jorge, que... que muchas personas dicen que es muy difícil, pero en mi caso mío, yo... allí me reciben como si fueran mis hermanos: ison muy buenas gentes!

² En el caso de la falta de información acerca de los pueblos nativos, Fábregas Puig señala la importancia de la investigación que se basa en la reflexión profunda y el trabajo de campo, destacando a la vez que deben realizarse estudios como los dedicados a la cultura chuj, los cuales son "prácticamente desconocidos por la etnología y la antropología mexicana" (Fábregas, 1992: 84).

[“¿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?”, pregunto.]

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 esto y esto...

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 dos años en la comunidad, durante la construcción de la CILA, también se admira de esa cordialidad propia de Tzsiscao:

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 ahí '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 resistirse a gozar de 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 viose 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 florecita... 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 Tziscao no tuvimos gran dificultad para instalarnos ni para restablecer 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 estar muy dispuestos a establecer relaciones con gente de fuera, se debe a las condiciones que la zona tiene como área turística y punto de acceso para las demás comunidades internas de la selva.

También al hecho de que los lugareños consideran una situación "normal" tanto la llegada de los "fuereños" 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 idiez muchachas y como 15 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?":] ¡Ha!, 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 de su concepción del "otro"

no ocurre 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 del “pobre” campesino indígena.

Para Kino (Tz.PR.26), la gente de Tziscaco es amable y receptiva con el extraño, mientras que en otras comunidades no: “[...] los turistas quizás no lleguen allá, si una gente no visitara se ve como que los niños extrañarían... 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 confea 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) lo afirma coloquialmente, al referirse a otra comunidad parecida a Tziscaco: “Allá está usted dormido mal [o] bien, pero tiene usted casa, tiene usted comida, tiene usted todo. Si le gusta el trago, también su trago lo van mandar comprar, iesa gente chingona!; y aquí la gente también, es muy poca la gente que... pongamos... le cierran la puerta a una persona.”

Interrogado sobre 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 fueren. Esas características valorativas están muy relacionadas con los mitos de origen, con la condición histórica y social de la fundación de Tziscoa 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 Tziscoa sale a trabajar lejos 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 tziscoaeros], 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 con anterioridad a la cada vez mayor (y más frecuente) relación de los tziscoaeros 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 que son, así como a 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 Tziscoa 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 del intercambio flor-moneda se haya incrementado. La subsecuente desviación —de un acto simbólico en otro de carácter estrictamente pecuniario— incomoda tanto a la sensibilidad de algunos lugareños como a la mentalidad de ciertos visitantes que confunden el sentido de tal gestos.

Sin embargo, no todo es idílico en las relaciones sociales existentes en el interior de la comunidad. En ocasiones, los problemas interfamiliares y religiosos se atribuyen a cierta identificación nacional, cuando, por ejemplo, se señala 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 los hombres se “engazan” y golpean a sus mujeres) y las discusiones religiosas internas, pasando por los rumores y chismes que atentan contra las formas individuales de la convivencia familiar, hasta los escándalos debidos a los abusos de autoridad (por nepotismo en el reparto de las mejores parcelas) o el robo de ganado (ya sean cerdos, caballos y aun vacas). Todo ello recubierto de prejuicios que les permiten calificar de “zonzitos”, “zafaditos”, y aun de “abusivos”, a los refugiados. También hay otros problemas en la comunidad, más novedosos: aquellos que se relacionan con las frecuentes salidas de los jóvenes de uno y otro sexo al peonaje urbano. Este último fenómeno sólo se refleja en las negativas constantes de la comunidad a aceptar el uso de los nuevos cortes de pelo (estilo *punk*) y los aretes entre los primeros chavos banda en Tzisco; también surgen fuertes críticas a las “modas de ciudad” que incorporan nuevos colores, formas y olores al atavío 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 tú?, no eres juez tú para juzgar la vida de otros. ¡Corríjate tú primero para que me puedas corregir a mí!, le dije, pues andas chueco tú; ahora quieres que yo ande bien y tú estás mal... mal. No eres mi padre tú para que me vengas corregir. Es como todo: voy a burlar tu mujer, le dije, es como vas a burlar mi mujer; cada quien con lo de él. Yo soy católico, que yo me muera con mi religión; tú 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 pendejea... 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 pue', 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, va'sté mirá la gente, va vení... pecc' ielegante...!, peligrando que traigan corbata ya, y este... ibien chingón!, pulsera... este... ¡puta suerte este muchacho! Nomás unos días va'sté 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].

Prácticas religiosas

Entramos a un apartado de gran trascendencia por el intenso papel que las prácticas religiosas tienen en comunidades del tipo de Tzisco y poblados 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 el conocimiento de la naturaleza y los sentimientos humanos basados en juicios (culturales) fundamentales.

Desde la perspectiva del observador externo, las prácticas de la religiosidad popular entre los chujes de Tzisco 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 “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 Tziscaco; por el contrario, suponemos que éste es un momento de reestructuración identitaria en el que se consolida una nueva identidad que, lejos de romper, fortalece el sustrato cultural que lo ha sostenido durante siglos.

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 las actitudes de algunos chujes, pero que no son olvidadas (cambiar de religión no es un 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... ¡ha!... 'caso va' sté entender, don jorgito, ese es puro... es otro... oración ése. "Ta bueno, ¡ha!, cómo no, ¡ha!, pues en todo modo... ¿será ese mi religión? [...]”

La persistencia de los viejos ceremoniales anteriores a 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 costumbre, tienen pue' ”.

El interés por la candela y el copal está presente, aunque se disimule en ciertos momentos. Al preguntársele a Manuel si ya no quema candela y 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, ah 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... Mas 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— lleválo lo mismo que yo dejé —dice— agarrá un par de candela y andáte en medio de tu trabajo, para que no haiga animal, no haiga cosas que te va... porque —dice— 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, él lo dejó dicho que lo vamos seguí y no lo podemos cambiá. Religiones hay, varias religiones, pero fíjese ustedé 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 ése lo mismo nosotros’ porque es el dicho de mi suegro, sí, no lo perdemos... hasta cuando buenamente vamos acabá nosotros ahí que van a ve’ nuestro hijos... Y ’ora... como ellos que ya buscaron religión, ahí van a ver ellos cómo 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 enfermedad... que no haiga envidias... es lo que piden a sus santos y todo.”

Vicente (Tz.PR.56) ratifica lo anterior: “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):

Pues... ése nada, será bien será mal, porque ése es de antes... no sé de ésa... [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 fe, 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 sé 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 considerada una ofensa por otras gentes. Para Fabiola (Bj.PR.15), por ejemplo: “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 Tziscoa ha cambiado o conserva 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... va'sté 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 al cual 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 disipada y las fiestas. Sin embargo, es importante señalar que, aun cuando los hogares pentecosteses —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 que se vive en la comunidad e incluso 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 la identificación de 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 que 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 20 reses 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 [...]

Además de la quema de 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 sectas religiosas (principalmente la 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 (tanto del tradicional como del de la Teología de la Liberación), éstas siguen siendo motivo de alborozo y de una atención especial que demarca el transcurrir de los días. Oralía (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 como para rechazar a cualquier autoridad “terrenal” y sus respectivos acuerdos de cooperación para las fiestas populares, mucho menos para participar en la organización y el 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 disfrutaban aunque sea de lejos.

Lo que aparece como criterio común de desacuerdo, tanto entre los grupos de estudios bíblicos como entre las organizaciones protestantes, es el consumo de aguardiente y la posibilidad real de cometer excesos.

Quena (Tz.PR.39), una pentecostés, nos cuenta por qué 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, entonces' 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 necesidad 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 interreligiosos pasan necesariamente por las presiones del financiamiento de las fiestas de los santos y las vírgenes, además de las diferentes concepciones que legitiman la compulsión extraeconómica ante 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, entonces'... 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 autoridad 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, la práctica religiosa es consustancial a las actividades diarias de la vida familiar. No es dable pensar, por ejemplo en Tziscaco, que existan actividades agrícolas desligadas de las prácticas cosmogónicas. Tampoco podría concebirse la fiesta de la Candelaria separada del consabido baile, las huidas de los novios y la noche de parranda para todos y todas las parejas tziscaoeras.

Por ello mismo, cuando las prácticas religiosas protestantes entran en contradicción con los valores vitales que sostienen la vida comunitaria, estallan los 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 sectas 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, se ha 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”. “Ah, no —dice— [un testigo].” “Sí —le dije—, porque se hacen a un lado, por una sencilla cooperación [y ejemplifica]: si ustedes fueran propietarios, si ustedes vivieran en sus fincas, nadie les va ir cobrar. Y si 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 pentecosteses; 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 da [no 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 [si] siendo maestro, no respeta, que menos [lo hará] un niño...!

En relación con los ceremoniales, entonces, las actividades son reiterativas, constantes, e involucran a los fieles conforme las severas cortinas de la ortodoxia. Así Lucrecia (Tz.PR.26), miembro de la Iglesia de Dios del séptimo día, al preguntársele sobre su oración en su religión y cuál es su actividad, abunda:

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 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 cuánto tiempo se llevan?", se le preguntó.]

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...

["¡Ah!, van de casa en casa", se le comenta.]

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 11 de la mañana, termina a la una, porque terminando el discurso [de] una hora, termina a las 12, 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 los feligreses de una a otra filiación sin que ello parezca afectarlos en lo más mínimo— lo que permite que cierta estabilidad configure las relaciones sociales en Tzisco. Es decir, la convivencia de distintos grupos y concepciones religiosas que se articulan en torno de 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 [...]

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"...³

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

³ Versión popular, trabajo de campo, febrero de 1993.

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 que 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 a su vaca, sino que quemó candela y copal, y aun 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 sola 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 este relato circulan muchos otros en los que se hace alusión a la vida y la muerte, los poderes divinos y las fuerzas sobrenaturales, que tienden 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 en 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 el pasado, ahora podemos advertir la paulatina separación de ambos órdenes o esferas de la 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 no conoce a personas que curen con hierbas. Ése 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) si conoce gente de Tziscaco que ha sido sanada por curanderos o sobadores, 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 [...]”

Explícito 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, tos llegaron a la casa de mi papá [...] y este... y ahí los encerraron en un cuarto, cerraron la puerta y va de quemar harto chile, para que se les quitara la enfermedá... 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 si 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 a la comunidad con el descrédito de la herbolaria frente a 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 con el estigma de "lo indígena" entran en juego 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 y modernas), es decir, los habitantes de Tzsciao usan alternativamente "las medicinas" según sean "los males".

Como se ha mencionado anteriormente, las respuestas relacionadas con 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 las personas que son involucradas en la información. Aun así, el prestigio del curandero es innegable cuanto más efectivas sean sus curaciones. Ignacio (Tz.CA.30) es muy elocuente:

[Interrogado acerca de si hay gente en Tzsciao que pueda adivinar y curar, responde:] 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:] "¡Eh!, ¿sabe qué?, usted tiene un problema, usted tiene un'

pérdida... no se preocupe porque...” [y relata el caso de un muchacho al que se le resuelve su problema].

Resistencia material

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 de la mujer, uso más extendido entre éstas de la vestimenta tradicional y control por parte de las mismas del suministro alimenticio, etcétera).

Una forma primaria de abordar “tipos” o “estilos” de existencia consiste en 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, a veces, de agua tibia. La característica de ciertas costumbres alimenticias en la zona son, además del alimento base, la ingestión de legumbres, frutas 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 tziscaoeros somos... estamos ahí metiendo trasmallo, 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 trasmallo, 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 (de visita con los familiares) o ir de compras, pero antes es necesario concluir las labores de la semana. Fabiola (Bj.PR.15), por ejemplo, antes de salir a pasear el domingo, 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 [tras 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 (para reparar la cocina o cosechar la fruta de la huerta adjunta a la vivienda 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 usan esa expresión para referirse a sus actividades en la cosecha del café o del maíz, en las cuales participan junto a sus esposos e hijos. Al preguntársele 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 guineíto, hay pacaya. Cuando es el

tiempo de la naranja, frutitas que quedamos ahí 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 lo siguiente: “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, precisamente, 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 pasar y de ahí me duermo.

[“¿Y a dónde vas a pasear?”, se le pregunta.]

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 este baño es común en regiones indígenas diversas, una característica propia de la cultura chuj es que la construcción del temascal es muy endeble, casi “portátil” 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 ge-

neraciones. 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? Aun 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 qué manera se usa?”], se le pregunta.]

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 brasas juntas, ya es que se meten las personas... [Gesticulando, agobiada como por un intenso calor]: 'ta... es pura brasa... se calientan las piedras, se saca la leña, queda pura brasa; 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... sí, 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 sí 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 pone a quemar leña (por ejemplo de roble) en abundancia bajo un montón de piedras de río, muy resistentes, hasta formar brasas que se pongan al rojo vivo; entonces el asistente desnuda cuidadosamente a la persona enferma, la coloca sobre la tabla, y va vertiendo lentamente agua con hojas aromáticas sobre las piedras calientes hasta generar un ambiente de “baño de vapor” que permite al paciente “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 Tziscaco salen 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 naylon [...]

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 sé... no acostumbramos, y como no hay dinero... pues asína va... vamos cambiando, días verdura, días frijoles, días así [...].”

Cabe señalar que en este caso, nuestro entrevistado sí ha salido a trabajar a Campeche, a México, y, por ende, nos refiere su gusto por “comer pura carne”, estableciendo él mismo que en Tziscaco “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), según la referencia de que los de Tziscaco son “más flojitos”, nos da una distinción clásica de 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, cómo 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, quedamos quedar... pero allá está alquilado el trabajo del monte, para trabajar 'ta 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 quedó 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, Ildelfonso (Ct.CA.25), al consultársele sobre posibles cambios en las costumbres de los que salen al exterior a trabajar —de preferir comer carne en vez de verduras, por ejemplo—, responde: “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. Parece ser que la higiene se incrementa conforme nos acercamos al centro del estado chiapaneco (y tal vez aumenta conforme nos aproximamos al Centro del país); y a la inversa: élejanía del

Centro = ruralidad = suciedad? Por ello, el testimonio anterior refiere que durante la estancia en Tzisco (que significa la “metrópoli” respecto de 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 aun 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 incrementar sus hábitos de higiene. Wilda (Es. PR.51) lo expresa claramente cuando contesta a la pregunta de qué haría si se le encomendara una noble misión en Tzisco; dice: “[¿Ayudar?]... Pues me gustaría en primer lugar [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 costumbres propias de la etnia chuj que se encuentra en crisis es la del 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 en la indumentaria. 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 [eran] 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 relación entre 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 —de bajaré y palma, propias para el tipo orográfico y climatológico de

la región— por las de concreto y lámina. Así, durante el apogeo de la producción (y sobre todo del alto precio) del café, la gente de Tziscoa 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 espacios de diversión infantil. Posteriormente (y dependiendo siempre del ingreso por la venta de café), los tziscaeros fueron cambiando paulatinamente los muros de madera de sus casas por construcciones de tabique de cemento. Actualmente sólo tres casas habitación (de 155 familias) son construcciones a base de losas de concreto, pero las preferencias (verbales) avanzan, aunque las posibilidades materiales no hayan llegado todavía. Abundan los muros de tabique o madera, pero los techos siguen siendo de lámina galvanizada o cartón. Lo que sí es definitivo es la negativa al uso de la palma para el 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 es pobre, “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” se ven venir paso a paso. Al menos es la percepción de la gente que emigrado, que ha trabajado en las ciudades y que, de regreso a la zona, ya no observa (o compara) cómo se encuentra su comunidad de origen, sino que trata de ver las necesidades de su propia tierra en función de las ciudades donde ha 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.”

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 Tziscaco. 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 en 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 cada 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 ése 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... esta 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 enamorá, mandarse carta... sino allá se hablan allá oría 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”,⁴ consistente en que cualquier persona soltera (aunque haya estado unida anteriormente) tiene la libertad de relacionarse con otra (aunque esté formando pareja). De tal forma, es harto frecuente enterarse de que un hombre (o mujer) casado se fue de “huida” 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 la esposa) ofendido quede solamente disgustado 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 demasiado laxas 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 entre los adultos (y aun entre los viejos) como entre los jóvenes, la “rotación de viudedades” ha estado presente en la comunidad.

⁴ En la comunidad, cualquier persona (hombre o mujer) que se separe de su pareja es considerada viudo o viuda, independientemente de que el otro (o la otra) siga con vida y establezca otra relación. Viudez significa aquí “quedar solo o sola”, “abandonado o abandonada”, ya sea por simple separación o por la muerte de cualquiera de los cónyuges.

Durante la entrevista a Ñaño, escuchamos su parecer acerca de las diferencias entre pasado y presente:

[...] antes la gente... no... lo hacían con gusto... hasta una viuda lo piden, la viuda hum, hasta to'vía comen un guajolote cuando piden una viuda, to'vía hacen fiestecita cuando piden una viudita... ¿'Ora? [sarcástico], ni adiós dan. 'Ora nomás así ve'sté... que, ése... como quiera, ya ni adiós dan, nomás carta dejan; 'ora sí 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 [...]

Y luego complementa la añoranza:

Sí... piden mucha disculpa, “perdóneme usted”, piden perdón quien lleva la muchacha y los padres del muchacho... hum, piden disculpas: “Perdone usted, mi hijo hizo esto”; también la hija llega: “Perdóneme usted, papacito, le fallé el respeto, perdóneme usted”; ¡ha!... se hinca la muchacha, el hombre también, el que va ser yerno, pide disculpa: “Perdóneme 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 entre los miembros de una pareja puede resolverse en Tziscaco 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 verdad es que uno, este... eso estamos acostumbrado, de que una mujer de que ya se fue 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 está acabando, pero sí casi to'avía 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: "¡No creo! [dice tras emitir una sonora carcajada;] no, de eso creo que no es tanto [ríe]. 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, porque, 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, a la mujer, la "rotación de viudedades" le es permitida cuando se ubica 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

a los tziscaeros tener una vida menos conflictiva en materia de rupturas y divorcios, celos y prohibiciones.

Asimismo, pareciera que también han logrado que la comunidad reafirme los lazos de identidad étnica, mediante la reafirmación como grupo con valores propios que difícilmente podría compartir con 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 joven, 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 buscan a otra cuando salen a trabajar?”, se le pregunta.] Mas sea a veces mojamós... 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, cinco meses, cómo 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 valeroso a una mujer casada. Lo sacatea porque lo regañan... sólo ése... 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 casé con un hombre... enfermé pue' quedé enferma de parto y ansina ahí me dejó botada, no se ocupó, así quedé, ansina, escaseando pue'. Ya por su parte la autoridad lo hizo que haga mi casita pero no terminó, 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 vicisitudes por las que atraviesan las viudas:

Pues, como se enamoran, pues ellos, ellos se presentan [ríe]; 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 pasó... le gustó, pue', el hombre [la otra señora con la que] se fue, pue', con otra mujer, si, 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 está bueno, pue', no me parece que tomen dos, tres, no se puede... [si] una, una ya murió, bueno, pueden buscar otra, tanto como nosotros, si ya murió el hombre, voy a buscar otro... ansina no conviene. Ellos culpan más, no nosotros, y tanto las mujeres también que... “bueno”, dicen también.

Walda (Tz.CA.60), al hablar de las niñas que desde temprana edad “se van”, nos responde:

Porque le sé 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... sexto año, y de sexto 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.

Con algunas variantes, las formas del cortejo son ilustradas por los siguientes informantes. Hilda (Tz.CA.20), mujer de 20 años de edad, define así el noviazgo:

O sea, primero, el muchacho nos... persigue, y después, si nos cae bien, sí lo aceptamos como novio... entonce' sí 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 tenía 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 huigan ya [que se vayan de huida], 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 la infancia se arraiga esa forma de pensar. Esto lo ilustra Esteban (Tz.PR.13), de apenas 13 años, cuando se le pregunta si 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 las mujeres. Así lo refiere Ñaño (Tz.CA.36):

Aquí ya estamos amaestrados [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 informalidá... 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 ajeno 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 foráneo 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 foráneos debían “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:

¡Ah!, sí existían. ¡Ah!, 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 traen a su mujer de fuera?” se le pregunta.] 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):

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’, ése 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”... Ahi 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 to’avía 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, tradicionalmente), las autoridades inician la marcha: al frente, el comisario ejidal y el agente municipal, junto con el consejero de vigilancia, el tesorero, el secretario, vocales y policías; detrás los 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 incorporan 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”.

Tras el arribo 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 *ex profeso*. Más tarde se sirve el desayuno, luego el licor y después inicia 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 encuentra bailando.

El “juntamiento” es la práctica común para las uniones conyugales. Al preguntársele 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), cuando se le pregunta si hubo fiesta, recuerda: “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... [“¿Y después?”], se le inquiera.] 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.”

Walda (Tz.PR.60), al preguntársele a que edad empiezan a huir las niñas, nos confirma: “¡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 interés 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 [...] Ése 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, ahí 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 [...]

[Al preguntársele si hay hombres con dos o tres hogares, responde:] 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, no hay que confundir la "rotación de viudedades" con las 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 ha habido hombres de fuera que tengan sus amores ahí adentro, pero si hombres de adentro que tienen sus amores afuera?”, se le pregunta.]

La razón es ésa, 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 [...]. Ésa, 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 el que lo hace 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 solo hombre tiene que mantener más de una familia, pero no se cuestiona 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 poligámicas o poliándricas lo hacen desde una posición religiosa protestante que, sin embargo, es más endeble que la de las prácticas cosmogónicas.

Cuando platicamos con protestantes y se les informa que hay más de 30 hombres, con 2 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 los cosmogónicos, al tratar esos temas, aparece inmediatamente la sonrisa y luego vienen las explicaciones que tratan de justificar esas prácticas "antiguas" con la "ignorancia" de la gente de "antes", pero al insistírseles 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. Vistos de esa manera, es posible comprender los “matrimonios colectivos” pues, de lo contrario, no podríamos concebir prácticas sexuales poligámicas 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 aún están vivas las ideas que la sustentan. De ahí la importancia de analizar la “rotación de viudedades” sin perder de vista las prácticas religiosas. Además, con las conversiones al protestantismo, que en Tziscoa aparecen con notable maleabilidad, las críticas a las formas de organización de las parejas también cambian con significativa frecuencia, aun cuando provienen 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 imagen que ilustraría mejor 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 de que determinadas familias han transitado de una religión protestante a otras (pues las hay que han sido primero pentecosteses, 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 \leftrightarrow católico \leftrightarrow protestante, que ilustra la idea de transitar, pero siempre con la posibilidad de la reversibilidad, dentro del modelo de la espiral giratoria, con un sólido eje articulador: la cosmogonía maya.

Las relaciones de poder en Tziscoa

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 que actúan claramente “en cuanto a fines”. La figura jurídico-administrativa de la comunidad se manifiesta y toma corporeidad en los “empleados” principales (comisariado ejidal, consejero 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 llevar a los novios y “juntarlos” públicamente implica un reconocimiento recíproco 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 Tziscaco 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 huido), 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 Tziscaco, 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 autoridá, 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 no 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 lejos de la comunidad. Y el pago de cuotas sigue vigente en ausencia del migrante laboral. De igual manera, está perfectamente estipulado que el migrante (o su familia) deberá pagar sus contribucio-

nes oportunamente o, de lo contrario, se hará acreedor de multas o castigos (perdiendo derechos en la adjudicación de parcelas, etcétera). 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 ia ley”. Que robar “no sirve, se caen 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 su vecino y con la intervención de éste—, 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, directamente 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, cae con su error legal, entonce' lo castigan aquí, paga multa. Aquí también 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, porque, 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 Tziscaco 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 autoridad... así como en Tziscaco. Sí, sí, de todo hay, están todos. Aquí nomás si algo de necesidá hay, pue'... pues se dan puesto la autoridad. Aquí hay agente municipal... ["¿Y comisariado?", se le inquiera.]] Quién sabe cómo estará; aquí hay uno que lo respetan nomás. Ahí de donde mero mero hay autoridad es en Tziscaco... la junta, ansina mensual, es allá.

Es tradición de la comunidad chuj de Tziscaco 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, trátese del comisario ejidal y el conjunto de su comitiva o simplemente de algún policía. Otro tanto ocurre en El Quetzal, como nos relata Quina (Qt.PR.31), cuando se le pregunta acerca de las 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... 'tonces 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 la experiencia 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. Úrsula (Tz.CA.51) nos relata cómo las mujeres se reúnen en asamblea para tomar acuerdos respecto de sus cooperativas: "A veces hay... también cuando... así como este... 'ora 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 CEB] que nos vino asesorar cómo vamos a trabajar juntos [...]

También Lucrecia (Tz.PR.26), en su calidad de 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 en relación con las cooperativas no tienen un 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 rai-gambre 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 de veras 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 (Tg.CA.38) nos 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 sí trabaja en comparación con el que se fue, 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 Tziscoao. Después de los seis años que permanecieron como refugiados regresaron a fundar nuevamente (en 1988-1989) la aldea y tuvieron que hacerlo 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 la formación de 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 los habitantes de Tziscoao como de El Quetzal saben que una alternativa viable es trabajar en cooperativas y organizarse en función de los intereses comunes. La pobreza y las necesidades tienden a unir más que a separar a los miembros de las comunidades chujes. Ignacio (Tz.CA.30), por ejemplo, es consciente de ello y convincente: “Tenemos que cooperar, cualquier necesidad... Nosotros, si somos ejidatarios, debemos de ser más responsables [...] somos ejidatarios y si nos portamos mal con los demás... comunidá [...] entonces la misma gente no nos puede querer, siendo que somos compañero de aquí del mismo pueblo, del mismo lugar [...]”

El trabajo asalariado en la comunidad

La práctica de pagar por el trabajo de otros es relativamente nueva en la comunidad de Tziscaco: 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 cosecha y la limpia delpreciado grano. Los nativos de Tziscaco, en su condición de mexicanos, tuvieron la oportunidad de contar con apoyos crediticios y técnicos de las instituciones gubernamentales (Inmecafé), así como de utilizar la mano de obra barata proporcionada por sus hermanos étnicos del lado guatemalteco. Hoy en día, el trabajo asalariado en la comunidad se asocia con las prácticas agrícolas del café, pero también con la cosecha 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 6 000 pesos al día: “Yo doy el pasaje... la comida ellos lo dan[...].”

Cuando hay mucho trabajo, nos platica Julia (Tz.CA.29), tienen que contratar gente de fuera: “¡Ah!, sí, se... u sea... se paga pues los que decimo'... pue' los chapín [guatemaltecos] le decimo'... pue', nosotros aquí los de Tziscaco le' decimos chapín...”

Cuando la gente de las comunidades aledañas a Tziscaco no desea trabajar, los tziscaeros se incomodan. Gildardo (Qt.CO.30) nos refiere la siguiente experiencia:

[...] es que salió un problemita por los de ahí de Tziscaco... yo me empiezan a llamar allá en el salón 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... ahí dijeron que... creo que con éste 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 es el caso del papá de Keno (Gd.PR.18): “Mi papá vino a entregar camisas en tienda ahí en Gracias”; o como el de 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 cubre sin la percepción de un salario. Natalia (Tz.CO.31) nos reseña sus preocupaciones para 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.

[...] sí, 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 está ahorita que están... están todos sembrando la gente [...] O si no hacen cambio [...] por ejemplo: voy en el tuyo hoy y mañana vas en el mío, 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 incluso darles 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', más 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 [...]

El 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, mayor número de personas originarias de Tzisco se traslade a otros sitios a desempeñar trabajos remunerados monetariamente. Esta esfera se cruza con los espacios simbólicos observados en el espacio social, donde se manifiesta que los que abandonan su

comunidad lo hacen exclusivamente por razones de orden económico, y no por otros motivos, como podría ser 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. Mas 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 sí se pone solo 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 esa raigambre se va diluyendo con las salidas a trabajar lejos de Tziscaco. Por ello, gente como Ignacio (Tz.CA.30), al preguntársele cómo ve la salida de los jóvenes para ir 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, 50 000 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 600 000 pesos quincenales, un millón doscientos 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: “Ah, sí, 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 durante algún tiempo y se acentúan los compromisos con el exterior —así como el gusto por lo foráneo—, es posible pensar que se estarían generando procesos de sustitución de valores tendentes al debilitamiento de las identidades chujes. Aun así, quedan dudas en el aire, porque, ¿actuarían los tziscaeros 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... 14 000 peso el día... del 88 [1988] parece [...]”

Pablo (Tz.PR.49) subraya 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 5 000 pesos... ahí está' 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 40 000 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 Tziscao], 5 000 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 pagando 5 000, muy barato [...]”.

Ildefonso (Ct.CA.25) refiere igualmente las presiones monetarias que obligan a salir a los jóvenes de la región. Tomando como ejemplo a la gente de Tzisco, 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 7 000 o 5 000 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 salen se lo van gastando conforme van cobrando sus ingresos. Es decir, para los migrantes laborales salir a trabajar no necesariamente significa volver en condiciones de mayor solvencia, puesto que también los costos de la estadía en el exterior pueden absorber casi en su totalidad los recursos obtenidos: “Lo gastan —dice Ñato— ellos mismos, y si mucho logran mandar será 50 000 pesos, 100 000 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 para poseer cosas novedosas, de la “ciudadá”, 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 10 000 pesos en el día... pues... ¿qué hacen? Y, sin embargo, si oyen sonar que en otra parte ganan 200 o 300 a la semana, pues aspiran por irse, aun cuando no sea cierto; no sé cómo sea, pero sí, posiblemente la misma necesidad los haga salir pa' fuera [...]

No todo es fácil. Olivia (Tg.CA.38) advierte de las trabas existentes para salir a trabajar honestamente de Guatemala a México, pero resulta casi inverosímil que un mexicano pretenda trabajar en Guatemala: “No, 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 Tziscoa son rudimentarios para realizar trabajos especializados en la gran ciudad. Así, durante la temporada del refugio, se acentuó más la práctica de buscar trabajo en el exterior, sólo que la ruta era Cancún y no la ciudad de México. Kino (Tz.PR.26) recuerda las vicisitudes 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 [...]”.

El tiempo libre

Antes de abordar este tema sería conveniente deslindar que, en comunidades étnicas como la de Tziscoa, el concepto de “tiempo libre” debe ser utilizado de forma más restringida que como suele entenderse 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 aun 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 la 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 Tziscoa, con la participación de las organizaciones de las comunidades aledañas. Así ha sido desde hace poco más de 100 años atrás y así se vislumbra que seguirá siendo en el futuro inmediato. Por ello, cuando se piensa en la creciente incursión 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 en relación con las propuestas religiosas innovadoras. Precisamente por eso mismo, aun con el rechazo o la negación (formal) por parte de los protestantes, éstos deciden (implícitamente) acudir a las actividades oficiales de cambio de autoridades y, por otra parte, los jercas 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 comunidad hace fiesta y es cuando cambea la autoridad, 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 autoridad se va cambiá y tienen que recibí a la autoridad nuevo y el viejo tiene que entregá... y también es esta fecha del mes de mayo, vienen dos fiestas: que el primero es el diez 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 [...]

Ante el mismo cuestionamiento, Ignacio (Tz.CA.31) argumenta: “La primer fiesta es de febrero, porque ahí este... ahí 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 la 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 fiesta pagano-religiosa: “[...] hay que tomar trago porque están celebrando la Virgen de la 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... [subraya con sorna]”.

Pero las discrepancias no son radicales, pues, según la versión protestante, la feligresía se fue dando cuenta de sus errores después de analizar que la Iglesia (“en general”, para evitar señalar la propia filiación) debía conseguir la autonomía (como suponen los pentecosteses). Sin embargo, el exceso autonómico habría llevado a un desastre de la organización comunitaria de la vida de los chujes, de no persistir

las costumbres. Afortunadamente —indican los tziscaeros cosmogónicos, católicos tradicionales y de las CEB— se evitó la destrucción de las estructuras organizativas de la comunidad; de no ser así: ¿qué objeto tendrían entonces las reuniones para cambiar de autoridades, si el objetivo principal que dio —y da— fama regional a Tzisco ha sido su capacidad para organizar el 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 [...]

Sí quiero gasto para gusto mío, no para ajeno, ¡no!... 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 [señala a Vicente]— 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 jalotean ahí... todo. Un desorden tremendo, y luego, como nos predicaban, pue' [...] los que leen 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, ison estatuas!, que el hombre lo hizo, pero un Dios vivo está en el supremo cielo [...] ¿Queremos alabar?: con nuestra fe 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 por qué 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 la 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 comunidad 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 de credo evangélico, muestra claramente 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, ése es una enseñanza lo que hay... entonce' ya cada quien con su forma de entender, trabajar, también nosotros [evangélicos en particular] nos evitan todo ése... 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 no, 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 Jehová no se consideran un grupo religioso sino “estudiantes de la Biblia”). Así, nos informa:

[...] 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 celebrada, nos explica: “Todo estuvo bien [...] cuando hay baile siempre vienen [los jóvenes], después, acabando, se van otra vez [...]”

El baile, con sus implicaciones —rituales de cortejo y definición de “huidas” o “casorios”—, es de lo más destacado de las fiestas (junto con las riñas, las discusiones y los 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.75), una anciana, 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 Tziscoa, a Hilda (Tz.CO.20) le gusta “pasear, conocer lugares más bonitos”. Sin embargo, el área a la cual hacen referencia regularmente los tziscoaeros se circunscribe a las comunidades chujes, tanto de Guatemala como de México, que no distan más de 50 kilómetros de Tziscoa. Es decir, por “lugares bonitos” deberá entenderse el tradicional territorio maya-chuj.

VI. EL EMPALME CULTURAL

ENLACE VALORATIVO HACIA LA PERSISTENCIA CULTURAL

Como lo 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 medios para alcanzar fines determinados, los cuales pueden considerarse 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 para 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 respecto de "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, 1979a).

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, dice desconocer esa materia, al tiempo que reconoce que su padre sí puede contar cosas del pasado:

d'Yo?, deso?, para qué 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, 1991).

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 con ello una conexión con la valoración de quienes son "más" o "menos" indígenas. A Carlos (Tz.CA.14) se le pregunta cuáles son las colonias o pueblos más puramente indígenas de 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, entonce', na'más se dividieron... [la gente de Tzisco 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 mestizo. Esa distinción será recurrente en las respuestas que se irán dando.

El caso de Hilaria (Jc.CO.21) ilustra ese sentimiento, a la vez que muestra 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 verdá, 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 cuestión de "conciencia" el que no se pierda la lengua en las nuevas generaciones: "[...] dependería de e'os [ellos] mismos, tiene que nacer de e'os mismos, porque lo que digo, imponer algo, no se puede; lo que haría yo es que tienen que hablar los dos [chuj y castellano], e'a tienen que hablar el idioma que e'os hablan, enseñar en el idioma que e'os hablan, para que entiendan mejor [...]".

Sin embargo, otra participante, Quina (Qt.PR.31), durante la misma entrevista nos refiere con tristeza parte de sus vivencias de infancia relacionadas con la familia:

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 usted”. [Y contestaba la viejita.] “Ha, 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 la “voluntad de vivir juntos”.

Un amplio relato sobre los orígenes de Tziscaco nos lo brinda don Alfonso, durante la entrevista con Keno (Gd.PR.18), donde hace alusión a la “galanura” de ciertas gentes de Tziscaco:

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.

En relación con el tema de lo indígena, Flor (Tz.PR.14) también 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 Tziscoa 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 kilómetro 15” que en Tziscoa y que son menos indígenas “en Hidalgo”; aquí, el criterio que prevalece es el de la distancia: cuanto más difícil es el acceso a las comunidades, más indígenas son; entre más comunicados estén con los pueblos grandes o las ciudades, son menos indígenas.

Para Olivia (Tg.CA.38), que es profesora originaria de Tuxtla Gutiérrez, la gente de Tziscoa “pues yo pienso que es... este... que es mestiza”. Establece además que entre éstos y los de Guatemala “se distinguen en sus rasgos, en su forma de hablar, cambian”.

Ñaño (Tz.CA.36) afirma que casi todas las colonias son más indígenas que Tziscoa, 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 solo Dios...

Cuestionado sobre quiénes se sienten más indígenas, si los de Tziscoa o los de El Quetzal, Ildfonso (Ct.CA.25), educado en una ciudad y quien piensa y liga la condición indígena a prácticas endogámicas, responde:

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.”

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: “No, 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 es] chapines [...]”

Mario (Tz.CO.43), cuyo padre era guatemalteco, señala: “Sí, [de] allí vienen... de ahí lo fue 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: “Ha, eso si yo no lo... no lo oí cómo es... no, de eso sí no lo sé... ya murieron muchos pue’ [de los pobladores primigenios]... eso sí no lo oí quiénes son los primeros [...]”

Pero entre quienes asumen abiertamente su origen y quienes simulan amnesia respecto de la fundación de la comunidad, la distancia es muy pequeña. Oralia (Tz.CA.33) responde 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 [“chápín”] de Gracias a Dios, de carácter amistoso y abierta locuacidad pese a su juventud, también nos señala el origen guatemalteco:

Quando 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, ¿verdá?, 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 Tziscoa y, en consecuencia, mexicano, cuestión ya estudiada 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 va’sté 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 Tziscoa”, de la colonia Tziscoa. Y aunque no es de aquí, como aquí fue la primer comunidad que se formó, pues todos tienen esa palabra de ser de Tziscoa, 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 [...]” Igualmente 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 asína, sí.

Ese sentimiento permea de igual forma el sentimiento comunitario de Tziscoa. 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...” Igualmente Fabiola (Bj.PR.15): “Igual... igual [diferencias entre la gente de Tziscoa y la de la colonia Benito Juárez]... pues sé, es que nosotros como somos entre vecinos, pue’... con los de Tziscoa 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 llega a fallecer algún miembro de la comunidad:

Este... este costumbre del ejido 'ta bonito. Las mujeres 'orita se procuran, ahí 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 Tziscoao. 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 [esto es, sabe la oración de la candela para curar el mal de los huesos, pero sí conoce otras oraciones]... de zonzito caso lo aprendimos, porque somos muy zonzitos... 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 solo pensamiento, en un solo 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 incontestable, menos ahora que la modernidad produce los espacios para 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 al preguntársele si en las fiestas de febrero y mayo se sienten pertenecer a la comunidad:

“Ha... 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 —o en varios— de sus elementos organizativos (ya sea porque la marimba o el conjunto no gustó a los bailarines, ya 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 aun meses, llegando a constituirse en los principales puntos por tratar en la asamblea comunitaria. A partir de esa evaluación se reconstruyen los consensos con vistas a la definición de los procesos electorales internos, las subsecuentes elecciones para nombrar 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 las experiencias (agradables y desagradables) en los distintos periodos del 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 a la memoria colectiva al inicio de este apartado, tenemos que establecer el vínculo de ésta con el tiempo. Esa dimensión temporal, cíclica en la cosmovisión de los chujes, es ilustrada en 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 definitiva 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 “formulista” de la verdad, 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 en que los actores colectivos “producen” una acción también colectiva. Más allá de las diferencias de grado vemos la unificación de criterios en torno de un Dios. Aquí los actores colectivos son capaces de definirse a sí 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 la salida fuera de la comunidad—, etcétera) Lo que podría constituirse, en el radio del acontecer consciente, como fines, medios y ambiente (Melucci, 1990, en Giménez, 1992).

Hibridaciones

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 la apertura de escuelas y demandas de tierra, consumen productos industriales, captan y reelaboran 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 ocurre entre los refugiados, quienes advierten ciertas diferencias subsanables con la presencia de la escuela, del maestro. Quina (Qt.PR.31), por ejemplo, afirma:

Sí, estuve en la colonia Tziscaco, 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 contábamos 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, porque el puro español yo he... observado personas que pueden hablar el español y lo hablan bien pero nosotros no pues, una de las cosas, nosotros nos da tristeza, porque por eso muchos dicen que Guatemala es muy pobre, porque no nos ha mandado... no nos mando maestro desde mucho tiempo, pero más ahora yo he... en mi parte mía agradezco mucho que nos llegó 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... ahí 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 ve 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 Tziscaco, entonces dijeron los de Tziscaco que ellos nos iban a dar una posadita [...]

Esta migración ha generado un entramado consanguíneo, social y cultural entre ambas "nacionalidades". Julia (Tz.CA.29) lo define así:

Sí, 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, sí pue'.

[“¿Y hay hombres de Guatemala que hayan venido acá a buscar mujer?”, se le inquirió.]

[...] Por ejemplo, los del Quetzal, pues casi cada... cada día, no, cada sábado, aquí están, pue', pues ellos quisieran llevarse, pue', a las mexicanas [...]

Aquí el lugarcito... el Quetzal, pues, sí, por eso nosotros' hemos platicado con mi esposo, hemos dicho: “Cómo 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, porque 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, pior 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— acudan 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 calcula 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 benéfica la escuela, Lucrecia (Tz.PR.26) 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 más... 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 usté 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 gusto 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), 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 diez 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 e'os 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 e'os... que le hablaran en idioma [...]

Entrevistado en Tziscaco, Eduardo (Qt.PR.13) ejemplifica con su caso 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 para abatir los rezagos educativos, se tropieza una reiterada y frontalmente con los anteriores testimonios. Por una parte, las estadísticas indican coberturas crecientes cada ciclo escolar pero, por otra, los resultados muestran invariablemente incrementos en el analfabetismo.¹ O la educación escolarizada no ha logrado desarrollarse plenamente en las comunidades étnicas, y por tanto no se educa "para la vida", o tendremos que pensar 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 se contraopone a otros intereses. Olivia (Tg.CA.38),

¹ 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.

como buena maestra que radica en la comunidad, ve así la cuestión (quizá con prejuicios, quizá con veracidad):

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 fue 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, obviamente, que la modernización incluyese también la violencia, los robos, los pleitos].”

Al pedirle a Ñaño (Tz.CA.36) que relate tres cosas que desearía que cambiaran en Tzisco, éste 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 verdá, pero 'ta difícil, también 'ta en proyecto, a lo mejor ya se está decretando, a lo mejor sí, pero eso... como que todos los esperamo' aquí en Tzisco, como que ése es el mejor deseo, venir aquí en pavimento y bajar hasta allá, 'on'tá 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 pusiéramos 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 Ocotal [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, Pablo (Tz.PR.49), persona de reconocido liderazgo en la comunidad, quien acompaña a Ñaño, externa: “Es que aquí ne-

cesitamos...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?

Tzisco, 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 faltan las siguientes cosas:

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 del cambio en Tzisco. Por ello es marco referencial para suponer la magnitud de los cambios futuros y la capacidad de la comunidad para asimilar 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 [...]".

De manera chusca, 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) afirma: “[Entraron los camiones hace]... como 12 o 13 [años]...”. Mientras que Manuel (Qt.CO.85), nos anuncia la inminente construcción de una carretera que unirá al 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 percibe también los cambios sociales operados en la comunidad. Natalia (Tz.CO.31) los describe así:

¿En los hombres? Sí, pues... salen pues a trabajar de por sí... pero... somos los mismos...[Y luego asiente:] Cambean un poquito. [D su hija que se fue a México, afirma:] Pues para mí 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, le preguntamos si cree que 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 concejo de la asamblea, como máximo órgano de autoridad, y respeto comunitario, integración de prácticas ajenas en el interior de la representación social de Tziscaco. 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 debe ser así, porque “el grupo étnico [...] no es en sí mismo una comunidad sino sólo un «momento» que facilita el proceso de comunicación. Actúa, fomentándolos, en los más diversos tipos de comunicación, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia” (Weber, 1944, 1964 y 1983).

VII. COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN

RESULTADOS

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 para evitar caer en el papel del sociólogo que “todo” lo sabe, y sólo acude a los actores sociales a comprobar sus ya bien constituidas teorías. También habría de evitarse el fácil y propagada actitud del sociólogo descriptivista, paisajista del mundo, que suele reportar lo que ve y oye, y que evita “contaminarse” no colocándose en el incómodo papel que significa el 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 en delinear 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 de 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).

El carácter étnico de las identidades en Tzisco

En el proceso de construcción del objeto de estudio, la preocupación constante era poder incorporar sistemáticamente hechos 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 expondré en adelante.

Una advertencia preliminar ayudará al entendimiento: aun cuando ya es tradicional en la literatura que trata los problemas étnicos —y particularmente de las identidades étnicas— iniciar con la fortaleza de la lengua materna y luego seguir con las costumbres, etcétera, 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 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 Tzisco. 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 siguientes 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 Tzisco, debido tanto a la proximidad con su cultura y 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, para ellos 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 tziscoeros 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 del 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 tziscoeros 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. Mediante la tradición oral reproducen pasajes acerca de la fundación de su comunidad sin idealizar el pasado, ya que lo construyen desde el presente justificando la emigración de sus “padres” al abandonar 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 con las condiciones precarias de la vida indígena en Guatemala. Debido a esa exposición permanente de la miseria, los tziscoeros 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 surgirían Cuauhtémoc (en 1940) y, recientemente, Benito Juárez (en 1965).

Por ello mismo, y ante las crudas contradicciones presentes, no se desea que se repita la migración que tuvo lugar hace más de 100 años. 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, sólo se evita 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 la 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 para el exterior y legítimamente reconocidas en el interior de la comunidad; se hacen cambios anuales de todas las autoridades excepto del Comisariado Ejidal y del Consejo de Vigilancia, que se renuevan 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 en relación con 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) implican todo un ritual que vincula la parcela, las candelas, las misas, el templo y las oraciones, pues, 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 muy importantes 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 con 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, dividido 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 otorga 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, pues aún prevalece la decisión de los ancianos y las autoridades, ya despuntan los comentarios acerca de los mayores ingresos y lo que con ellos puede hacerse. Así, los valores ciudadanos del poder individualista del dinero deambulan con más frecuencia cada día por las calles de Tziscaco, 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 mostrando 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 pueden ser también pasivas (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 explicar gran parte de la actividad social de la comunidad, así como de sus acciones. Veamos 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 POLÍGAMAS

<i>Número de hogares</i>				
Desde los monógamos		→	Hasta los polígamos	
1 mujer, 1 hombre	2 mujeres, 1 hombre	3 mujeres, 1 hombre	4 mujeres, 1 hombre	
120	22	7	6	
(77.4%)	(14.2%)	(4.5%)	(3.9%)	

FUENTE: trabajo de campo, febrero-agosto de 1993.

Después de estudiar detenidamente estos datos y de pensar cuidadosamente acerca de las acciones sociales a emprender de acuerdo con los fines que se persiguen, consideramos, con Max Weber (1983), que 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 porqué de las prácticas endogámicas, poligámicas y poliándricas en la comunidad de nuestro estudio. En primer lugar, podemos afirmar que existe una conexión de sentido cuando hay el interés de conservar la lógica de la unidad comunitaria a partir de la no aceptación de 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 sigue 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 presentado la circunstancia de 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 que 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 encontrar a alguna mujer que se hubiera ido formalmente con algún fuereño, con excepción de dos jovencitas que decidieron quedarse a trabajar durante más de seis meses en la ciudad de México. 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 autoconvencimiento 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 “huidas” 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 la TAPO con alguna nueva mujer. Después vendrá el retorno y las multas respectivas, las pláticas con los ancianos y los padres de los jóvenes, así como 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 tziscaoeros se realizan todos los intercambios mencionados y, cuando mucho, incursiona entre alguno de ellos un hombre o una 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), donde conocen a mucha gente y se relacionan con ellos y ellas, platican e intercambian 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 Tzisco 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 Tzisco siguen siendo chujes aunque no hablen la lengua materna (sólo 15% de las familias lo practica esporádicamente o sólo lo entienden unos 23 adultos y ancianos). Esta afirmación se fundamenta al buscar las relaciones que existen entre las formas del pensamiento, el lenguaje y la acción social. Así, aunque la lengua materna indígena vaya desapareciendo en ciertos grupos étnicos, como Tzisco, 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 Tzisco, 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, las fiestas paganas realizadas durante la celebración 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 alrededor de los cuales se reestructura la identidad étnica.

De ahí surge la autoadscripción cultural de los “tziscoeros” aplicada al grupo étnico que se extiende hasta 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 tziscoeros no pueden, pero aun así 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 los de El Quetzal hablan el chuj. 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 podría 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 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 defeña) cuando van a la ciudad de México, pero tan pronto arriban a Tzisco la crítica de los lugareños no se hace esperar ante esas formas “presuntuosas” 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 Tziscaco 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 Tziscaco ha habido una gran transformación y que nada es como en 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 presente en las formas y contenidos que producen la concepción del mundo chuj de Tziscaco. 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 Tziscaco. 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 socio-lingüística del entorno ecológico, las prácticas agrícolas y los nombres de los productos se conservan en lengua materna (como el chaj'lip o guaje y el tzu'lul o bledos). Otro tanto ocurre con los patrones de consumo, es decir, una alimentación basada en vegetales silvestres (las pacayas, las guías y los bejucos), 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 Tziscaco, 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 Tziscaco 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, ya que permiten 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 ubicado 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 haya algunas innovaciones (como el techo de zinc), se conserva lo fundamental de las relaciones sociales: construir cocinas separadas de la recámara y cerradas (ahora con una pequeña ventana), cocinar con leña y comer en torno del fogón. Por lo demás, el bullicio a la hora de comer, la libertad para adultos y niños de participar en la plática, la rapidez con que se exponen los argumentos y la imbricación de los temas que se tratan siguen siendo muy parecidos en cualquier reunión familiar en torno del fogón (El Quetzal) donde se hable lengua chuj.

EL ENCUENTRO DE LAS HIPÓTESIS CON LA REALIDAD

Siguiendo con 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, las cuales fueron organizadas en dimensiones.

a) 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 agregar los detonadores sociales, como el menosprecio del indígena y los prejuicios racistas acumulados en la memoria étnica, la desigual relación en el mercado laboral y las largas jornadas del trabajo no remunerado, la prohibición del uso de los espacios urbanos y del intento de ascenso social, el abuso que los mestizos hacen de las mujeres indígenas y la injusta impartición de justicia a los grupos étnicos.

Este interesantísimo fenómeno 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 interlingüales provenientes de la cultura maya —aunque las nacionalidades (de los Estados modernos) se superpongan a los pueblos indígenas—, sino,

más bien, de contradicciones de carácter estructural que hasta el presente no han sido o no han podido ser resueltas, tales como:

En la economía: la falta de empleo para los jornaleros agrícolas, la 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 parte 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, etcétera).

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 alejados en extremo de los intereses de los campesinos empobrecidos y de los indígenas.

En esas condiciones, la convivencia en la diversidad sólo ha sido posible en la frontera sur a costa de *respetar* las jerarquías, *no contradecir* los privilegios, *no responder* ante las desigualdades y *aguantar* las injusticias. Esa clase de convivencia perfila con claridad el proceso del conflicto y la posibilidad real de desembocar en la violencia.

b) 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 a la conformación de las diferencias, tanto en el contexto 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 Tziscaco, que bien puede ser representativa de la región fronteriza, hemos considerado importante investigar acerca de las estrategias, acciones tácticas y experiencias que son los instrumentos 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 ellos mismos a la vez que construir su propia unicidad en el seno de la avasallante racionalidad occidental.

De esas premisas surgieron varias preguntas. La primera de ellas inquiría 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, el cual 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, estar en la "lista" de las autoridades locales y poder considerarse —tanto como ser considerado— un "compañero tziscaero". No es un interés que exista 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 les siguen los "ampliacionistas" (ejidatarios con dotación de tierras realizada posteriormente a la de 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 pueblo chuj-tierra (en el sentido 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 en el 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 motivo de 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 otorgará en reciprocidad a la familia del "empleado" o directamente a él mismo.

Así, la organización, participación y el 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 zafadito”, 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) —están rodeados del hermoso bosque de reserva natural ejidal (El Ocotal), 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 Tziscaco 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 en 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 jefe de familia de Tziscaco 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 sola familia de Tziscaco que no contara con un espacio en El Quetzal, con miras 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 Tziscaco 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; durante el día vivían en Tziscaco y por la noche dormían en El Quetzal.

Por otra parte, cuando los indígenas de esa región llevan a cabo 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 para 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 miras a la unicidad étnica. De ser así, los propios chujes deberían 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:

a) *Los espacios sociales de la comunidad.* Los espacios territoriales y simbólicos, si se piensan culturalmente, son más amplios, ricos y complejos que si se piensan 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, los tziscaoeros salen 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 Tzisco —los famosos “chapines”— que deambulan cargados de pomadas, ungüentos, 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, con esos pueblos que conservan a hermanos y parientes guatemaltecos (chujes y k'anjobales, mames, kackchikeles y jacaltecos).

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, pacas de ropa 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 en los lugares a donde emigra (en México, la cita obligada, como si fuera asamblea ejidal, es en la TAPO, los domingos a las 11 horas)—, la consistencia de la integridad étnica y el retorno a la tierra son incuestionables.

b) Los valores vitales de la cultura chuj. Los valores culturales que son considerados como vitales para la existencia de la comunidad ya no pasan por la conservación de la lengua, que en la tradición antropológica era un factor 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 el corazón”).

La unidad étnica de Tzisco también está referida a valores, sentimientos y tradiciones. Ahí, la gente disposición de 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 majestuosidad 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 y 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 implícito en la inobservancia de las leyes.¹

El sentido de pertenencia se construye en torno de un pasado común y de 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 del 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 digna de respeto y admiración la libertad de expresión que observan las filiaciones religiosas en Tzisco. Sin embargo, esta actitud formal se sustenta en un proceso muy interesante: el hecho de que en toda expresión religiosa subyacen las prácticas cosmogónicas. Así, observamos que pueden convivir sin entrar en conflicto prácticas cosmogónicas con prácticas religiosas católicas y protestantes (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 (como cuando se pretende, con el protestantismo, ser más ahorrativo y menos bebedor, por ejemplo), pero no en los contenidos

¹ Hace algunos años (en 1988) tuvimos la oportunidad de ser testigos de un litigio comunitario en el que se discutía la culpabilidad de un hombre de la comunidad acusado (muy consistentemente) por un extranjero. El tziscaero, alcoholizado, se había ofuscado y había lastimado seriamente al fuereño. La culpabilidad era evidente y no hubo argumentos para poder negar la querrela del turista. Sin embargo, cuando la comunidad tuvo que decidir, se inclinó en favor de su miembro; fingiendo incompreensión de las acusaciones, se aferró para proteger a uno de los suyos, y así se sostuvo hasta el final.

(se sigue quemando candela y copal, rezando en chuj y reificando las montañas, los ríos, las cuevas y la laguna).

c) *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 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).²

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 ocurrir 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 pudiéramos 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),

² Al llegar a México, lo primero que hace una persona de Tzisco, sea hombre o mujer, es ponerse en contacto con sus paisanos para lograr trabajo por una semana. Al siguiente domingo, organizados en equipos, ya tienen un itinerario para recorrer: el Estadio Azteca, Chapultepec, Tepito, el Zócalo y la Alameda.

posteriormente empezaron las emigraciones a Cancún, luego a Campeche y ahora a la ciudad de México.

Con el refugio de los guatemaltecos, la población de Tziscaco casi se duplicó entre 1982 y 1988. Muchas familias de distintas comunidades se conocieron y los jóvenes se juntaron, luego emigraron en busca de trabajo y finalmente regresaron. Actualmente, la población de Tziscaco volvió a su nivel normal 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.

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 concluido 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, respetando tanto diferencias como similitudes en cada una de las expresiones de los sujetos investigados.

Ese hecho impone el compromiso de pensar que, si bien la investigación resiste los embates de la crítica, aún 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 en 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 formas de 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 de 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 en el futuro.

Por ello, conforme nuestra relación con las familias y las comunidades de la región fue haciéndose más estrecha, nos íbamos percatando 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 alimentado con la presencia de nacionales y extranjeros, chujes mexicanos frente a chujes

guatemaltecos, y todos ellos frente a cakchiqueles, 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, 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 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 las 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 en el 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 se mejarían 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 hábitat 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, cakchikeles, 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 en 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 aún, 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 del uso oficial que se hace de las raíces indias y el desprecio que manifiestan 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 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.³ Hoy en día, estas investigaciones resultan insuficientes para conocer y explicar la compleja realidad social, regional e internacional que constituye 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 de la selva han cobrado gran importancia en los recientes conflictos políticos y militares por los cuales atraviesan México y Guatemala. Y hoy, tristemente, el nudo del problema se localiza precisamente en el estado de Chiapas, y más concretamente en las regiones selvática y fronteriza, que precisamente colindan con la zona en la que se encuentra asentada la comunidad objeto de nuestra investigación.

Además de las complejas relaciones internacionales, estamos en presencia de relaciones interétnicas y en el seno de muy determinados conflictos estructurales del capitalismo (hoy en día llamado “liberalismo social”). Es en este conjunto de relaciones que varios fenómenos sociales

³ Son “[...] poco interesantes desde el punto de vista académico y no va más allá de la tradicional etnografía funcionalista” (Fábregas *et al.*, 1985: 17).

novedosos están encontrando su lugar de expresión, y donde nuevamente los pueblos mesoamericanos resurgen 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 (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 ésta 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 la 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; tam-

poco 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. Contrariamente, “del árbol caído hay que hacer leña”, ya que “no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre”, según rezan los refranes populares que tan bien ilustran 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 aun 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 (López Gómez, 1991).

Los grupos étnicos sobrevivieron, y están allí 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, k'anjobales, 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 a las inconformidades y demandas étnicas, si bien queda 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, plural 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 cómo y por qué se producen los movimientos políticos populares y religiosos, y hasta dónde de la ponderación de esos elementos nos puede proporcionar pautas de análisis para conocer el cambio social en la coyuntura centroamericana.

Otro planteamiento genuino —hoy tristemente rebasado— que surgió 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 obvio 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.⁴

⁴ El horizonte de visibilidad es bastante indefinido y aun los estudiosos de la cuestión étnica se equivocan; como Arturo Warman, quien afirmó en marzo que el movimiento zapatista no podía ser indígena porque fue preparado y ya se sabe, 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

Lo que sí parece ser una posibilidad es que las diferencias culturales e interlingüales en el conjunto de los grupos étnicos vayan constituyendo un bloque, en 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 constituidas 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 aún no llega.

Las diferencias más visibles se han presentado recientemente en la formación de los grupos de rancheros, pequeños propietarios, finqueros y ganaderos, 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.

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 las 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 emerge con intereses muy encontrados que impiden la convivencia armónica en toda la entidad, ahora recrudescidos 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, de conformidad con esa nueva lógica, pensar en una relación de respeto y

niños mayores de 12 años [...]” (comunicado del CCRI-CG del EZLN, *La Jornada*, 7 de junio de 1994).

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 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 la 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 utilicen nuevas formas de interpretación de ese “problema”, la constante ha sido contribuir a etapas consecutivas de degradación cultural, en las que 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 nuevamente su defensa mediante 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 que exige respeto a la cultura no sólo de parte 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 su avanzada de 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 Tziscaco 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.

CONCLUSIONES ESPECÍFICAS

Durante la exposición de este trabajo he insistido en demostrar la pertinencia del estudio de las identidades étnicas, situándonos en la perspectiva de una comunidad chuj del 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 en el 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, en la cual existe un grupo étnico mayoritario y con dominio cultural —los mestizos— que se impone por encima de 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 conforme 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: *i)* los referentes teóricos con los cuales me propuse estudiar las identidades, y *ii)* el nudo problemático que caracteriza la especificidad de la identidad étnica de los chujes, visto desde los datos y fenómenos 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.

Los referentes teóricos

En primer término, la importancia de los conceptos weberianos es tal que éstos 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 (cautas pero firmemente) con el fin último de con-

servar 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 partir de 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 “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 suponía reflexibilidad y, por tanto, daba lugar a preguntas como *¿quién soy?*, *¿por qué soy así?* o *¿cuál es mi origen?*, encontré respuestas apoyándome en Weber (1926) y Mead (1934). Igualmente sucedió cuando intenté distinguir las identidades individuales de las colectivas; tanto Weber (1926) como Durkheim (en la obra de Lukes, 1984) me auxiliaron con sus interesantes disertaciones.

Al plantearme la tarea de saber si el concepto de 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, en Giménez, 1992) me proporcionó una excelente distribución dimensional del concepto de identidad y Halbwachs (1968) me sirvió para subrayar la importancia y la diferencia entre “memoria histórica” y “memoria colectiva”.

En tercer término, a partir del enlace sistemático de los acaecimientos observados en Tziscao 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, los roles y el estatus que la sociedad occidental imponía cuando los

tziscaoeros viajaban a la ciudad de México a trabajar, y la manera de construir esa “personalidad social” que la mexicanidad les exigía allí en la gran ciudad.

El enfoque del *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 tziscaoeros 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 tziscaoeros 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 tziscaoeros 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 la sociedad secular (moderna).

El nudo problemático de la identidad chuj

Durante el transcurso del trabajo de campo llegué a pensar que podría haber tenido mayor consistencia lógica defender la tesis según la cual los chujes están en franco proceso de mestizaje y que, por tanto, su identidad étnica se diluye rápida y desorganizadamente.

El uso generalizado del español por los habitantes de Tziscaco, 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.

Contrariamente, 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 lógico-dialéctica entre lo que se dice y lo que se hace con respecto a su identidad colectiva. Por 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 de la lengua que hablan en “el pueblo” (cabecera municipal) o en 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 producen en contextos interlinguales 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 persiste aun a pesar de los procesos conflictivos diglósicos (Hamel, 1987) que la desplazaron al imponerse 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 Tziscaco se da más en términos de valores y significados que en la práctica lexicológica o el enfrentamiento abierto por la defensa de su lengua madre.

Segundo. Las prácticas religiosas populares de los chujes permiten que la comunidad de Tziscaco guarde un "equilibrio comunicante" entre sus hermanos, evitando así cegueras ideológicas y rencillas enconadas entre los grupos protestantes, las vertientes del catolicismo y su mundo cosmogónico.

Tziscaco 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 Tziscaco 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 Tziscaco, 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 restablecerla para que las interrelaciones sociales se efectúen dentro de un marco de equilibrio en la diversidad.

Las fiestas de los santos patronos constituyen un espacio en el que se expresan las relaciones de producción y reproducción social. El día dos de febrero, la fiesta de la Virgen de la 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 en 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 poligámicas y poliándricas es una opción étnica para la preservación del grupo. Esa conexión de sentido expresa la decisión de los chujes de 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 tziscaoeros hacia las ciudades se acentuaron hace 13 años (desde 1982 hasta el presente) —y han sido crecientes— sin que por ello existan parejas heterógamas en la comunidad, entonces sólo queda admitir que existe entre los chujes una consciente y racional preservación de la identidad étnica, por la vía de la prohibición del mestizaje.

Las prácticas de la “rotación de viudedades” y el “intercambio de parejas” (descritas en el capítulo IV) —con el cuidado de que no se mezclen miembros de comunidades étnicas distintas— no son más que acciones concertadas, racionales y por motivos (Weber, 1983). De lo contrario, ¿qué identidad étnica podría existir 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 Tzisco. 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 en el proceso de desarrollo histórico del tronco cultural maya, veremos que los tziscaoeros ocupan parte del mismo territorio ancestral que hoy en día aparece como “dotación ejidal”.

Esa circunstancia legal hace, de los chujes mexicanos, ejidatarios. Sin embargo, sea cual fuere el argumento legal, los tziscaoeros continúan asentados en su territorio, regulados y dirigidos por la personificación de las autoridades legales —el comisario 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 Tziscaco 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 recíproca 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 ligada a la tierra no está en función de la forma legal de la propiedad; no importa cómo se califique 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, podemos comprender el espacio social de los chujes 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 Tziscaco— o del Noroeste 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 Tziscaco.

APÉNDICE. UN HORIZONTE TEÓRICO, METODOLÓGICO Y TÉCNICO

ACOPIO DE DATOS, PREVIA ORGANIZACIÓN CATEGORIAL

Como hemos señalado al principio de este libro, el interés de la investigación ha sido 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 dé 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) a partir de la comunidad ejidal chuj de Tziscoao.¹

En concreto, se trata de determinar la manera en que ciertos elementos del sistema identitario han sido conservados y otros excluidos, por lo que dicho análisis permite concebir al sistema cultural soporte de la identidad como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones distintas, que cada sociedad (comunidad) en cada periodo 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 derivó de la reflexión constructiva surgida en el proceso generador de la investigación.²

¹ “[...] 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).

² 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).

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 estas dimensiones.

Es evidente que los fenómenos sincrónicos ofrecen una relativa homogeneidad para su estudio. Pero el proceso cognoscitivo de las propiedades cualitativas, no susceptibles de medición 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), presenta sólo la fase de concepción y constatación de las identidades (P. Berger, B. Berger y Keller, 1973).

El aspecto diacrónico —conformación del tiempo progresivo, no reversible— requerirá el esfuerzo de correlación de los fenómenos observables con el imaginario social de la memoria colectiva en sus distintos caminos y vías de alteración-conjunción. Este criterio permite delimitar al 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 la reconstrucción de un pasado en función de un presente, que se va cirniendo 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 en el tiempo (histórico y simbólico).

La formulación epistemológica debe 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.

Por medio 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, 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 con referencia en un *mundo objetivo*, en un *mundo social* integrado normativamente y en 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 permitió 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 disfraczan; la manera en que 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:

a) *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 1.5% de la población la entiende pero no la usa cotidianamente), 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.

b) *Religión y magia*. Destacan, por encima de las múltiples conversiones protestantes (existen siete grupos religiosos formalmente diferenciados), las prácticas de “el costumbre” (prácticas de la religiosidad popular), que se combinan de manera indiferenciada conforme van ocurriendo las reiteradas conversiones hacia al protestantismo. Es decir, la radicalidad religiosa de las profesiones modernas se ve bastante relajada ante la consistencia de las costumbres.

c) *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.

d) *Organización social*. Se configura al tomar como centro de interés a la comunidad, y en su pretensión de 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.

e) *Cultura*. Se estructura por la revitalización de ciertos valores, en función de las experiencias inmediatas que son el producto de su cada vez más frecuente e intensa relación con el conjunto de la vida nacional. Cada innovación (de las expresiones lingüísticas, 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 que se va adquiriendo verdadera fuerza y consenso respecto de 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 muestran 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 en el contexto 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 solo el elemento que explica la existencia de la memoria colectiva, sino las formas de constitución de los colectivos sociales 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 respecto del peligro de constituir idealmente un flujo identitario atemporal, ahistórico y, sobre todo, sin sujeción a las determinaciones socioeconómicas. 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 conviene 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 en el interior de la comunidad (Geertz, 1991).

De ahí que —aún más significativo en cuanto 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 deseo 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 las prescribe, las regula y las hace posibles 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 el 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:³ *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 con 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 en función 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:

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 presenta por frag-

³ 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 G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, 1982: 64).

mentos 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 tránsito 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 y Luckmann, 1993)— y dota de sentido y significación a sus acciones, nucleadas en torno del 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 presentan 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 organizadas por un impensado que les prescribe su regla y las 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 también cómo la función se da a sí misma sus propias condiciones de posibilidad, así como 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 de un núcleo central constituido por la regla y la religión, el cual funciona como clase o principio ordenador de todo el sistema.

Las categorías anteriormente descritas fueron incluidas en la pauta de las 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

<i>Medios</i>	<i>Fines</i>
Identidad—Acción social — Resistencia — Sobrevivencia	(A)
Autopercepción	(B)
Subjetividad — Conducta — Heteropercepción	(C)
Real — Región — Comunidad	(D)
Espacio — Simbólico — Cultura — Diferenciación	(E)

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, auto-percepción, 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 como lo más importante de esa historia.

- Percepción de la antigüedad y de la función que los rasgos étnicos han desempeñado en el pasado: se trata de incursionar en la imagen que el sujeto tiene de sí mismo, si se percibe de igual forma que antes o considera que ha cambiado (físicamente, en su lengua, en su

vestimenta, alimentos, costumbres, etcétera), desde cuándo y por qué motivos.

- **Versatilidad de los rasgos étnicos, según la autopercepción y según la interlocución:** se pretende conocer cómo utiliza el sujeto 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 auto-definen, cómo les gustaría ser, cuáles son las principales diferencias respecto de “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 de 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 a quiénes se considera 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 intraétnica:** 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 en el interior de la comunidad. En caso de ser así, preguntar de qué clase son y quiénes son los beneficiarios de ellas. Especialmente, saber cómo conciben las diferencias socioeconómicas internas. Averiguar si es correcto que existan, o si hay la posibilidad (y el deseo) de modificarlas, y en qué sentido.

E) Diferenciación

- **Función distintiva o disasociativa de los rasgos de la comunidad:** indagar respecto de 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 de la comunidad.

1) Conocer los mecanismos recurrentes a la educación informal: preguntando si aprenden la identidad en la familia, en las asambleas comunitarias, en las fiestas del pueblo o fuera de la comunidad, y 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; 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 frecuencia, y las formas en que se solucionan ahora y en que 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.

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 debido a 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 en sus discursos los conceptos de etnicidad, identidades étnicas y nacionales, grupos indígenas o minorías nacionales. Esa ostentosa reiteración muestra, más que el conocimiento del problema étnico, 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 a retomar las propuestas pertinentes a nuestro objeto de estudio para operacionalizarlas y objetivar los conceptos a fin de enfrentarlos con la realidad concreta. Una vez hecho ese trayecto, ahora se trata de realizar 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, la 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 la identidad, por ser un concepto de la teoría del sujeto, engarce perfectamente en la teoría de la acción social. Asimismo, es imprescindible el concepto de acción, pues de lo contrario se justificaría el determinismo que estamos criticando. Y ello es así, precisamente, porque los movimientos sociales no están sistemáticamente predeterminados. En todo caso, al estudiar las 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 “cultu-

ra de identidad" (Giménez, 1993b), y, en nuestro caso, de 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 considerando únicamente rasgos culturales distintivos, porque faltaría el elemento central, a saber: cómo el sujeto social internaliza (no todos ni constantemente) ciertos rasgos culturales. Porque lo hace siempre selectivamente, siempre estableciendo jerarquías, e inventando otro conjunto de rasgos, valores, marcas o actitudes culturales. Por eso mismo, es imposible, desde fuera, desde la pura observación, definir identidades, porque hace falta el punto de vista de los propios actores sociales (Giménez, 1993b).

En tercer lugar, no debemos dejar pasar inadvertido 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, en el contexto de la sociología, la construcción y existencia de las esferas de la subjetividad.

Una vez hechas estas advertencias prácticas, debemos 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.

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 el contenido de la teoría que se pone en operación para entender 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, 1993b).

Además, para evitar confusiones, se necesita hacer un claro deslinde de la corriente sociológica positivista que parte del solipsismo, como

la subjetividad que produce la “personalidad de clase” o “el carácter”, porque no nos puede ser útil para el estudio de las identidades étnicas indígenas. La concepción de la subjetividad que resulta útil para el estudio de dichas 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 mestizos o indígenas). Asimismo, no sería prudente concebir la identidad étnica de un grupo indígena o de un individuo sin oponerla a 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, trátase de grupos indígenas o mestizos en relación con las identidades nacionales, o en la relación de esos mismos grupos entre sí respecto de las identidades internacionales; todo 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 las identidades étnicas indígenas.

Ahora bien, cómo podemos analizar la intersubjetividad, cómo operacionalizar la identidad si no es introduciendo el concepto de representación. 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 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”:⁴

⁴A partir de esta reflexión, junto con el concepto de “diferenciación”, han sido de gran utilidad las propuestas del investigador Gilberto Giménez (1993b).

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

b) La persistencia en el tiempo. Existe la temporalidad que es fundamental en distintos niveles: *i*) 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 (P. Berger y T. Luckmann, 1993); *ii*) 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 la de 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).

c) 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 permite concebir 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 haya 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 la de los grupos étnicos indígenas como la de los mestizos. Y eso no sólo depende de la acción voluntarista de ciertos procesos sociales o de la intención particularista del movimiento étnico, sino de que haya también condiciones estructurales que hagan posible ese cambio.

La compleja sociedad 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, 1983).

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 por 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 de las concepciones del tiempo y el espacio van definiendo identidades proyectadas en el corto plazo: llamémosles "identidades circunstanciales". En ellas, la socialización primaria y la internalización de valores sociales son tan violentas 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 citadino) e identidades muy férreas (probablemente las 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 del mundo "arcaico" o del "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 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 la 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).

Sabemos muy bien que en los movimientos sociales han existido épocas en que se construyen identidades políticas, que involucran fuertes y concentradas cantidades de energías subjetivas.⁵ En esas circunstancias, los sujetos políticos se caracterizan por la exclusividad de sus actividades cotidianas en la militancia y por el apasionamiento ilimitado de sus ideales, es decir, por el tiempo completo dedicado a construir la nueva identidad.⁶

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 de 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 dicha, que significa cambio de

⁵ Recordemos los intensos periodos 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).

⁶ Cuando se construye una identidad, indica Giménez (1993b), "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 [chasta dónde termina la realidad y a partir de qué momento comienza la utopía?, cómo es posible (hoy) plantear un mundo nuevo como el pensado por el EZLN?][...]".

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 ocurre 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, 1993b).

Observamos, más bien, que en el área de nuestro interés (no precisamente la comunidad de Tziscaco, 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 la cohesión de los miembros del grupo étnico en torno de las autoridades tradicionales y la toma de decisiones colectivas (prácticas que habían permanecido inadvertidas por las procedimientos 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 adaptabilidad que no constituye necesariamente un cambio radical. Lo que podría producirse es la construcción de una identidad intermedia.⁷

Por tanto, consideramos que no es posible que haya asimilación cultural total, sobre todo en las culturas altamente racistas (como se ve hoy en 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 indi-

⁷ Ese fenómeno es muy frecuente entre los mexicanos que emigran a 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, 1993b).

viduales de conversión religiosa, y las adaptaciones que estamos suponiendo ocurren con la identidad étnica indígena. Realmente, hay ahí 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 con el proceso masivo de conversión religiosa hacia nuevos movimientos religiosos y denominaciones protestantes. Son estos cambios de identidad y nueva afiliación religiosa 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 inserto en un proceso intersubjetivo y que procure la producción de acciones sociales relacionales. Esa característica procesual hace, precisamente, que pueda variar y dotar por ello 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: 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.

OPERACIONALIZACIÓN: CONCEPTOS Y DIMENSIONES⁸

Al proceder a la sistematización y análisis de los datos, las tareas inherentes al problema de las identidades étnicas nos llevan a enfocar el tratamiento de la reconstrucción del sujeto de la acción social, y a comprender el ángulo de su subjetividad y diferenciación.

Para abordar el concepto de identidad, con sus elementos psico-subjetivos (no identificables, por ende, con clases sociales), obtenemos como eje de definición la cultura y una noción de identidad plasmada

⁸ 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 (1993b).

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 el campo de lo simbólico y se vinculan con él.

Inmediatamente, al pasar del sujeto-actor a la colectividad (comunidad étnica), estaremos en condiciones de construir una identidad colectiva, con base en una estructura subjetiva de carácter entrópico, cuyo arco se tensa en un sistema de identidades, reconstruido dinámicamente y heterogéneamente a partir de 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 que 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”.⁹

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 de *diferenciación* (lógica de la distinción, reconocimiento de la diversidad). Al hacer esto, necesaria y simultáneamente estaré analizando el fenómeno de *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.

A ello se debe que las identidades colectivas (étnicas), en tanto que unidades indiferenciadas, han tenido que olvidar, entender, absorber o

⁹ 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, etcétera. 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.

subsumir las diferencias en 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 diferenciales y buscar un denominador común.

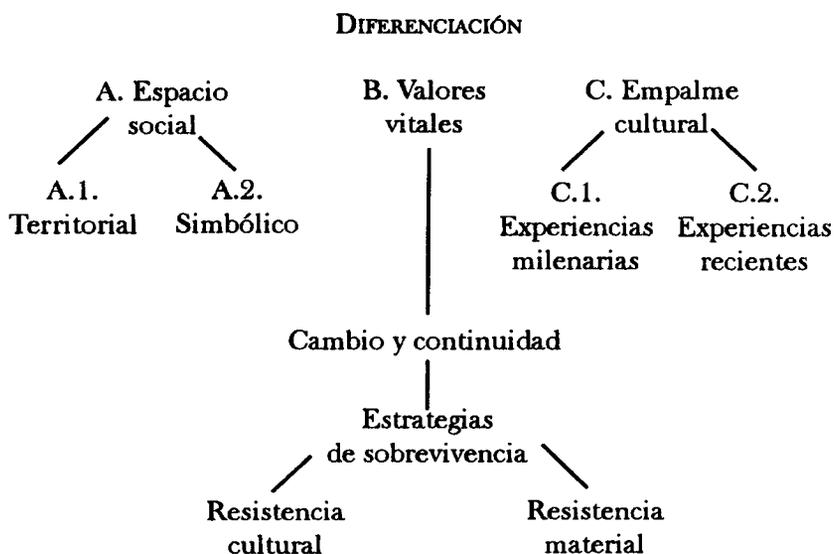
Esto es muy sugerente en el análisis de la identidad individual, lo mismo que para la identidad colectiva, puesto que cualquier nivel de la identidad supone cierta capacidad de disimulación, cancelación, renunciación y reducción de diferencias. Así, para reconstruir la unidad identitaria es necesario 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” (Giménez, 1993b).

A continuación se operacionaliza el concepto de *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 de la página siguiente.

*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, el sujeto mismo utiliza primordialmente elementos religiosos con los cuales afirmar las diferencias.

**Indiferenciación**

Representaciones (nociones o imágenes) que surgen posteriormente a la diferenciación. Tienden a separar diferencias y límites, fronteras o espacios, para buscar atributos y pretextos justificadores, para definir lo sustancial, lo interior, e integrar a un individuo en la lógica de la unidad. La indiferenciación se inscribe en una percepción de la unicidad.

OPERACIONALIZACIÓN: CONCEPTOS Y DEFINICIONES

<i>Categorías de análisis del sujeto chuj</i>	<i>Definición</i>
A. ESPACIO SOCIAL	<p>Consideramos el punto de vista subjetivo del actor social, acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, respecto de su persistencia en el tiempo y su ubicación en el mundo.</p> <p>Corresponde a las áreas formales en que se mueven e interrelacionan los sujetos chujes 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 de los chujes de Tziscaco.</p>
A.1. Territorial	<p>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 macrorregiones 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 [...]”.</p>
1. Orgullo comunitario	<p>En referencia a la satisfacción que manifiesta el sujeto por ser originario de la comunidad: nacido tziscaero.</p>
2. Orgullo étnico-regional	<p>En referencia a la aceptación de pertenecer o no a una región étnica.</p>

3. Orgullo nacional

En referencia a la nacionalidad: expresión de gusto por indiferencia hacia o rechazo de su origen nacional.

A.2. Simbólico

Es parte de la realidad social, la forma en que se estructura la realidad, que tiene su eficacia ante la identidad colectiva del grupo. Comprende los espacios sociales, tanto ancestrales como actuales.

1. Entorno: hace referencia a

i) límites simbólicos microrregionales: ríos, montes, lagunas; *ii)* límites de la comunidad: Tziscoao ante la línea fronteriza México-Guatemala, la parcela ejidal y los barrios en su interior; *iii)* en el interior: escuelas, templos, sala de juntas, sala de baile, albergue turístico ejidal, lavaderos colectivos y canchas deportivas.

2. Exterior: en referencia a

i) los lugares de reunión simbólicos de los migrantes chujes, los lugares de trabajo: Cancún, Coatzacoalcos, Villahermosa, ciudad de México.

B. VALORES VITALES

La aculturación exacerbada, y aun 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 con el uso cotidiano de la lengua indígena. La presencia étnica en función del uso del chuj entre los ancianos y las ancianas o entre los adultos (hombres y mujeres), los 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 con las formas de actuación de los adultos con las personas de fuera de la comunidad: asalariados, migrantes y/o extraños, vecinos de Guatemala, refugiados, avcindados, 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 con el 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, 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 con la normatividad, la reglamentación y los códigos (éticos y estéticos), la 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 en el 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 realizadas 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 en el 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, a la formación de pequeñas sociedades de producción y a la administración de las fiestas populares. |
-

C. EMPALME CULTURAL

Se trata de la función integradora 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 destacar las formas en que existe la autopercepción del sujeto chuj, que a la vez le permiten dar continuidad cultural a su existencia y hacer eficaz ese funcionamiento.

C.1. Experiencias milenarias

En el interior del imaginario social del mundo indígena se generan presentaciones que históricamente han dado contenido único a las culturas mesoamericanas. Gran parte de ellas puede 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 para el 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 de la tierra madre
- Como la identidad se inscribe en la subjetividad, necesitamos saber el punto de vista subjetivo del actor social respecto de su identidad y de su adscripción al grupo de pertenencia. Se trata, por tanto, de las representaciones de la mismidad, así como del grupo al cual el sujeto siente pertenecer y donde es reconocido por los demás miembros: actitudes y comportamientos de solidaridad grupal en momentos de dificultades económicas, de salud o políticas, situaciones-límite, 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 en la lógica de la unidad (indeferenciación). A partir de este punto se extiende un continuum identitario con fases tales como “identidad adaptativa”, “identidad
-

intermedia” y “cambios cualitativo de identidad”, hasta arribar al “cambio de identidad” ya inscrito dentro de la identidad de “los otros” (diferenciación).

ANEXO1. DATOS DE POBLACIÓN, NÚMERO DE HOGARES Y GRUPOS RELIGIOSOS

La comunidad ejidal de Tziscoa contaba con 898 habitantes —451 mujeres y 447 hombres—, según el XI Censo General de Población y Vivienda de 1990. En 1993, en cambio, se contabilizaron 155 hogares con 938 habitantes, de los cuales 473 eran mujeres y 465 hombres.

En ese momento, lo importante para nosotros era conocer la distribución de los hogares en función de su filiación religiosa, ya que, para los grupos indígenas, considerados como formaciones colectivas, la religión ocupa un lugar primordial en esos ordenamientos sociales. Saber cómo se organizan los hogares a partir de sus creencias y prácticas religiosas brinda la posibilidad de un acercamiento a las formas de estructuración de la comunidad y su identidad colectiva.

DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN POR HOGARES Y FILIACIÓN RELIGIOSA
(TZISCAO, 1993)

<i>Grupo religioso</i>	<i>Número de familias</i>
Cosmogónicos ocultos	14
Cosmogónicos reconocidos	43
Católicos	77
Evangélicos	7
Testigos de Jehová	4
Adventistas del séptimo día	3
Pentecosteses	6
Mormones	1
Total	155

Fuente: trabajo de campo, 1993.

LOS COSMOGÓNICOS OCULTOS

Este grupo, compuesto por 14 familias, se caracteriza por conservar los ritos y los mitos integradores del hombre con la naturaleza. Establece comunicación con la tierra y el cosmos mediante la oración en lengua chuj y la quema de candela y copal. Lo hace al dialogar con plantas, animales, cuevas, ríos y montañas, así como con sus muertos; el tema central de dicho diálogo es el trabajo agrícola y la convivencia entre la comunidad y la naturaleza.

LOS COSMOGÓNICOS RECONOCIDOS

Integrado por 43 familias, el presente grupo realiza las mismas prácticas que el anterior, con la diferencia de que lo hace de manera pública, sin preocupación alguna. Además, sus miembros tienen conciencia de las diferencias existentes entre la práctica del catolicismo tradicional y sus ritos cosmogónicos. Por ello suele preguntarse: ¿será ésta mi religión?

LOS CATÓLICOS

Es el grupo mayoritario de la comunidad, ya que está integrado por 77 familias, si bien se subdivide en dos grupos: católicos tradicionales y católicos de la Teología de la Liberación. Al primer subgrupo lo caracteriza su práctica religiosa, ligada únicamente al ciclo anual de fiestas; en cambio, en el segundo destaca la importancia que tienen la organización en cooperativas de producción, la militancia religiosa, la defensa de sus principios morales y la búsqueda de estatus mediante la participación activa en la vida política y económica de la comunidad.

LOS EVANGÉLICOS

Compuesto por 7 familias, este pequeño grupo tiene como objetivo leer la Biblia y la convivencia armoniosa con los demás grupos religiosos. No se opone a las prácticas cosmogónicas ni reniega de las festividades populares, aunque toma distancia respecto de ellas. Inició sus funciones en 1985.

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

Integrado por sólo 4 familias, es el grupo más radical en cuanto a sus creencias religiosas: se concentra en el estudio de la Biblia e intenta separarse —tanto en sus actividades agrícolas como en su vida cotidiana— del resto de la comunidad. Inicia su actividad en la comunidad en 1977 con una sola familia. Con la llegada de los guatemaltecos, en 1982, los testigos de Jehová incrementaron su grey a diez familias —4 mexicanas y 6 guatemaltecas—, esto es, 72 miembros. Actualmente, sólo las 4 familias mexicanas mencionadas constituyen este grupo en la comunidad; han tenido grandes dificultades con la Asamblea General, pero ésta, en su conjunto, ha sabido comprenderlos y asignarles tareas que les permiten convivir con el resto de los grupos religiosos.

LOS ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA

Con la participación de 3 familias de la localidad, el 11 de agosto de 1987 se forma este pequeño grupo, que intenta cumplir con sus preceptos religiosos (lectura de la Biblia y guardarse de actividades “mundanas” los días sábados) sin entrar en conflicto con la vida de la comunidad y sus formas de organización. Por ello cumplen con todos los acuerdos de la Asamblea General e incluso participan “pasivamente” de las fiestas religiosas populares de los católicos.

LOS PENTECOSTESES

En 1985 se forma este grupo, que en la actualidad cuenta con 6 familias. Sus prácticas religiosas, saturadas de cantos e intensa música, han llegado a exasperar a otros miembros de la comunidad y les han valido fuertes reprimendas de parte de la Asamblea General. No obstante, conviven con el resto de la comunidad y colaboran en las actividades que se realizan en el ejido.

LOS MORMONES

Este grupo, autodenominado Iglesia de los santos de los últimos días, cuenta en la comunidad con una familia de fieles, la cual recibe la visi-

ta periódica de un pastor de Comitán desde 1992. Su grey no se ha incrementado desde entonces y permanece en relación armoniosa con el conjunto de la comunidad mediante el respeto de los acuerdos tomados en la Asamblea General.

ANEXO 2. DATOS DE POBLACIÓN

La población mexicana ubicada en los 16 municipios chiapanecos que colindan con Guatemala se ha incrementado considerablemente entre 1980 y 1990 y en parte ese crecimiento se debe a los movimientos migratorios, los cuales habrían de incrementarse a partir de 1994.

POBLACIÓN DE LOS MUNICIPIOS FRONTERIZOS ENTRE MÉXICO Y GUATEMALA

<i>Municipio</i>	<i>1980</i>	<i>1990</i>	<i>Población original</i>	<i>Migración nacional</i>	<i>Migración internacional</i>
Amatenango	14 411	18 566	18 087	36	443
Cacahoatán	22 785	29 922	29 117	251	554
Fra. Comalapa	26 914	36 984	36 081	156	747
Fra. Hidalgo	6 789	8 005	7 795	88	122
Independencia	17 613	22 719	22 408	29	282
Margaritas	42 443	70 056	68 080	167	1 809
Mazapa de M.	5 959	6 230	6 080	21	29
Metapa	2 725	3 416	3 319	41	56
Motozintla	34 704	39 979	38 912	165	902
Ocosingo	69 757	99 405	96 353	2 368	684
Palenque	35 430	52 607	49 989	2 157	461
Suchiate	7 837	21 732	20 060	320	1 352
Tapachula	144 057	192 420	183 040	5 514	3 866
Trinitaria	35 272	48 846	47 671	131	1 044
Tuxtla Chico	22 361	27 689	27 204	155	330
U. Juárez	11 083	11 593	11 132	120	341

Fuente: INEGI, 1980, 1990.

ANEXO 3. LAGOS Y LAGUNAS DE MONTEBELLO

1. Laguna de Tzisco (pestilencia de la laguna o del pájaro pijuy)
2. Lagunas Yalakzin (agua negra, dos lagunas)
3. Lago de Canajab (agua amarilla)
4. Laguna Yalmué
5. Laguna Yalibosh
6. Laguna Kakapstí
7. Lago de Yashán (yerba verde)
8. Laguna Nayabshoch (laguna caracol)
9. Laguna Yalchabok (agua del rayo)
10. Lago de Yalalush (laguna de Alonso)
11. El Nacadero (ojo de agua, km 12½)
12. Laguna Kikchail (pescado negro)
13. Laguna Yachum (laguna de la hormiga)
14. Laguna Chulul (hojas de árbol parecido al zapote)
15. Laguna Pojoj (palma de las paredes de los peñascos para techar casas o fabricar sombreros)
16. Laguna El Perol
17. Laguna Cañada
18. Cinco lagos
19. Laguna Carrizal
20. Lago de Montebello
21. Laguna Yaltenam (dentro de ruedas de piedra)
22. Laguna Yalelij (agua de Eligio)
23. Lago Guayabal
24. Laguna El Ciprés
25. Laguna Esmeralda
26. Laguna Encantada
27. Laguna Ensueño
28. Laguna Aguatinta
29. Laguna San Juan
30. Lago Yulchán

31. Laguna Pech
32. Dos lagunas
33. Lago Cacaustí
34. Lago Caracol
35. Laguna Juté
36. Laguna Yalpech (laguna de pato)

ANEXO 4. MAPAS

MAPA 1
Frontera Sur de México-Chiapas con Guatemala

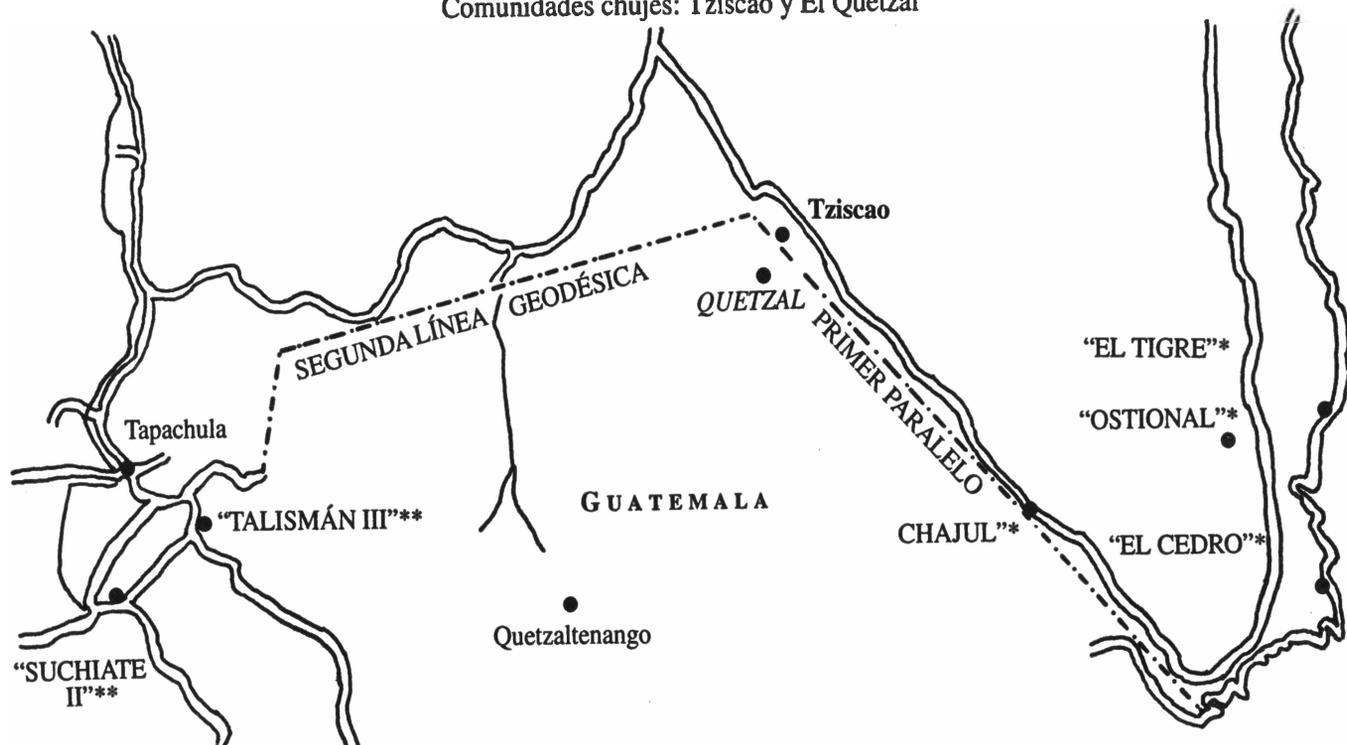


MAPA 2
Frontera México-Guatemala



Fuente: Comisión Internacional de Límites y Aguas entre México y Guatemala. Sección Mexicana.
Frontera entre México y Guatemala. Tramos a cargo. Diciembre, 1993.

MAPA 3
Comunidades chujes: Tzisco y El Quetzal



Croquis:

* Estaciones climatológicas operadas por la Sección Mexicana de la CILA, México-Guatemala.

** Estaciones climatológicas en proceso de transferencia a la Sección Mexicana de la CILA, México-Guatemala.

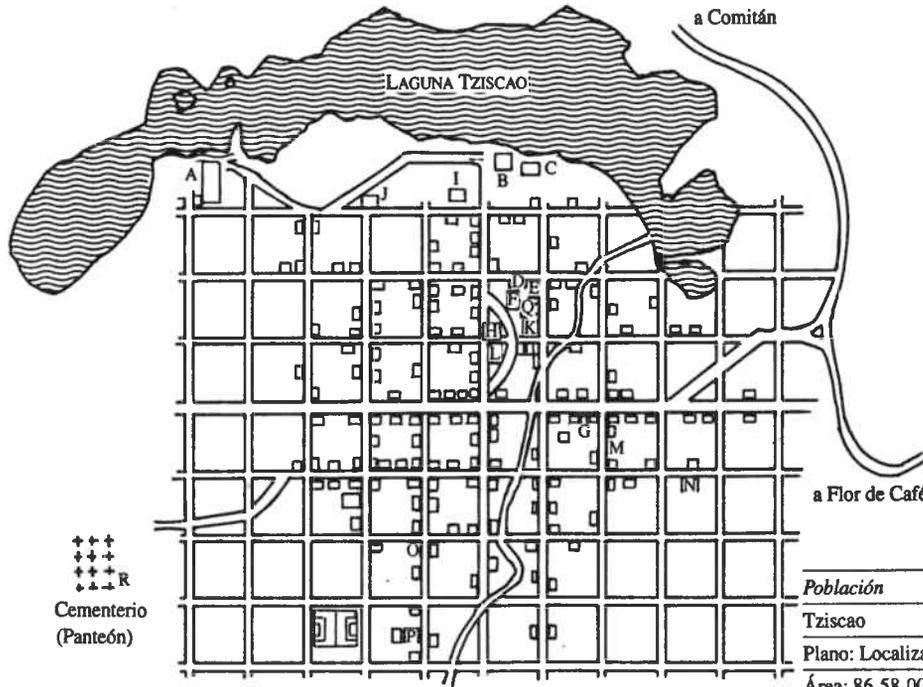
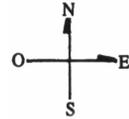
MAPA 4

La laguna de Tziscaco y la comunidad Chuj de Tziscaco



Fuente: CILA. México-Guatemala. Croquis 8 07.05.91. *Localización del Parque Nacional Lagunas de Montebello y áreas agrícola y urbana del ejido de Tziscaco.* Esc. 1: 50 000.

MAPA 5
Localización de viviendas en la comunidad Chuj de Tziscoa



- A Albergue turístico ejidal
- B Centro de salud rural
- C Comisión Internacional de Límites y Aguas (CILA)
- D Comisaría ejidal
- E Casa de maestros
- F Agencia municipal
- G Cooperativa
- H Jardín de niños
- I Escuela primaria
- J Escuela telesecundaria
- K Católicos tradicionales
- L Teología de la liberación
- M Pentecosteces
- N Testigos de Jehová
- O Evangelio de Jesucristo
- P Adventistas del 7o. Día
- Q Salón de usos múltiples
- R Panteón

<i>Población</i>	<i>Municipio</i>	<i>Estado</i>	<i>País</i>
Tziscoa	Trinitaria	Chiapas	México
Plano: Localización de viviendas; habitantes: 898, INEGI, 1990			
Área: 86-58-00 hrs.			
Proyecto: Jorge Luis Cruz Burguete			
Fecha: 5 de marzo de 1993			

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Robert
1961 "Changing Pattern of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, Mexico", *American Antiquity*, vol. 26.
- AGUAYO, Sergio
1985 *El éxodo centroamericano*, México, SEP.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo *et al.*
1981 *La política indigenista en México*, México, INI-SEP.
- AMSELLE, Jean-Loup y E. M'BOCOLO (dirs.)
1985 *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, París, Éditions La Decouverte. [Para la edición en español, véase más abajo Giménez, 1992.]
- ANDERSON, Benedict
1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres-Nueva York, Verso (ed. corregida y aumentada; 1ª ed., 1983).
- AYER, A.J.
1981 *El positivismo lógico*, México, FCE.
- BAGU, Sergio
1977 *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI (4ª ed.).
- BANTON, Michael
1983 *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge, Cambridge University Press. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]
- BARABAS, Alicia y Miguel A. BARTOLOMÉ (coords.)
1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.
- BARKIN, David (comp.)
1972 *Los beneficiarios del desarrollo regional*, México, SEP (Sep-Setentas).
- BARTH, Fredrik (comp.)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

BASTIDE, Roger

- 1970 "Memoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année Sociologique*. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

BAUER, Otto

- 1979 *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista; 1ª ed. en alemán: Viena, 1907).

BEATTIE, John

- 1974 *Otras culturas*, México, FCE.

BEJAR NAVARRO, Raúl

- 1983 *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, México, UNAM.

BELL, Daniel

- 1989 *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza/CNCA.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN

- 1993 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu (11ª reimp.).

BERGER, P., B. BERGER y H. KELLER

- 1973 "Pluralization of Social-Life Worlds", en *The Homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin Books. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

BERTAUX, Daniel

- 1980 "L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIX.

BILLINGTON, Ray A.

- 1963 *La expansión hacia el oeste. Historia de la frontera norteamericana*, Buenos Aires, Bibliográfica OMEBA.

BIZBERG, Ilán

- 1989 "Individuo, identidad y sujeto", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre.

BLALOCK Jr., Hubert

- 1986 "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 (comps.), *Metodología* (México, SEP, U. de G. y Comecso), vol. II.

BLOCH, Marc

- 1952 *Introducción a la historia*, Mexico, FCE.

BLOM, Franz y Oliver LA FARGE

- 1986 *Tribus y templos*, México, INI (Col. Clásicos de la Antropología, 16).

BOGUE, Donald J.

- 1957 *Región nodal versus región homogénea. Técnicas estadísticas para su medición e influencias*, The Bobbs-Merril Reprint Series in the Social Sciences.

BONFIL BATALLA, Guillermo

- 1983 "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México, UNAM), núm. 103.
- 1988 *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen (2ª ed.).
- 1989 *México profundo*, México, Grijalbo.
- 1990 "Historias que no son historias todavía", en *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI.
- 1991 *Conciencia étnica y modernidad. Etnias de Oriente y Occidente*, México, Gobierno del Estado de Nayarit/INI/CNCA (Col. Coincidencias).
- 1993a (coord.) *Nuevas Identidades Culturales en México*, México, CNCA (Col. Pensar la Cultura).
- 1993b (comp.) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, CNCA (Col. Pensar la Cultura).

BONFIL BATALLA, Guillermo *et al.*

- 1982 *Culturas populares y política cultural*, México, Museo de Culturas Populares-SEP.

BOURDIEU, Pierre

- 1982 "La identidad como representación", en *Ce que parler ventdire*, París, Fayard, pp. 135-148. [Edición en español: México, SEP/Universidad de Guadalajara/Comesco (revisión técnica de Gilberto Giménez Montiel), 1982.]

BRASS, Paul R. (comp.)

- 1985 *Ethnic Groups and State*, Londres, Croom Helen.

BRAUDEL, Fernand

- 1989 *El Mediterráneo, el espacio y la historia*, México, FCE.
- 1991 *Escritos sobre historia*, México, FCE.

BRYSK, Alison

- 1992 "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in the Americas". [Este artículo está basado en investigaciones presentadas en la convención organizada por la Latin American Studies Association en Los Ángeles, Calif., en 1992.]

BUNGE, Mario

- 1979 *La investigación científica, su estrategia y su filosofía*, México, Ariel.

CANO, G. y Radkau VERENA

- 1991 "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*, México, El Colegio de México.

CASTELLS, Manuel

- 1972 *Problemas de investigación en sociología urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI.

CASTILLO G., Manuel Ángel

- 1989a "Frontera sur y migración: estado actual, necesidades y prioridades de investigación", trabajo presentado en el Seminario sobre Migración Internacional en México, Estado Actual y Perspectivas, mesa 2: La Inmigración Centroamericana en México, Estado Actual y Modalidades, Cocoyoc, Mor., Conapo, 4, 5 y 6 de octubre.
- 1989b "Migraciones laborales en la frontera sur: ¿un fenómeno en proceso de cambio?", trabajo presentado en el Seminario sobre la Situación Actual y Perspectivas de Población en México, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 29 de mayo.
- 1990a "Contexto regional y migraciones a la frontera sur de México", trabajo presentado en el Seminario de Información y Análisis sobre Trabajo Migratorio y Transfronterizo, e Indocumentados, Tapachula, Chis., Senado de la República-LIV Legislatura, 2 de abril.
- 1990b "Las migraciones internacionales en México y el mundo: desafíos de fin de milenio", trabajo presentado en el Seminario de Información y Análisis sobre Trabajo Migratorio y Transfronterizo, e Indocumentados, Tapachula, Chis., Senado de la República-LIV Legislatura, 19 de junio.
- 1990c "Frontera sur, migración y derechos humanos", trabajo presentado en el Seminario sobre Migración Internacional y Derechos Humanos, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 23 de noviembre.
- 1990d "Las migraciones centroamericanas en México", trabajo presentado en el seminario Los Procesos Migratorios Centroamericanos y sus Efectos, México, FLACSO, 30 de noviembre.
- 1991a "La migración internacional y el problema de los refugiados", trabajo presentado en la Conferencia Centroamericana, del Caribe y México, sobre Políticas de Población, Antigua, Guatemala, INAP/PROLAP, 9-12 de abril.
- 1991b "La migración de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México", *América Indígena* (núm. demográfico), agosto.
- 1991c "Jornaleros agrícolas guatemaltecos en la frontera sur, trabajo presentado en el Coloquio sobre Políticas de Población en la Región Sur-

Sureste, sesión III: Movilidad Territorial en la Región Sur-Sureste, Oaxaca, Sociedad Mexicana de Demografía, 7-9 de noviembre.

- 1991d "Los transmigrantes centroamericanos en su ruta hacia el Norte", trabajo presentado en la Conferencia Preparatoria para la Conferencia Internacional sobre Integración Económica, Políticas Migratorias y Derechos Humanos en América del Norte, Academia Mexicana de Derechos Humanos, A.C./Coordinación de Humanidades-UNAM/ Centre for Refugee Studies-Universidad de York/Hemispheric Migration Project-Universidad de Georgetown.
- CHESNEAUX, J.
1981 *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Siglo XXI.
- COALICIÓN OBRERO CAMPESINA ESTUDIANTEL DEL ISTMO (COCEI)
1987 "Procesos electorales y cambio institucional", ponencia presentada en el seminario a cargo de Pablo González Casanova, Oaxaca, IISUBJO (mimeo.).
- COHEN, Abner (comp.)
1974 *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]
- COMISIÓN INTERNACIONAL DE LÍMITES Y AGUAS (CILA)
1991 *Mapas, croquis y planos*.
- CORTÉS, Fernando y Rosa María RUBALCAVA
1982 "Curso de técnicas de investigación", FLACSO, Sede México (mimeo.).
1987 *Métodos estadísticos aplicados a la investigación en ciencias sociales: análisis de asociación*, México, El Colegio de México.
- CRUZ BURGUETE, Jorge Luis
1988 *Políticas regionales y desintegración social: el cambio violento de Osumacinta y Chicoasén (1974-1980)*, Oaxaca, IISUBJO (tesis de maestría en Sociología).
1989 "Tziscaco", en *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 162).
- CHEP TE LA KRUZ V. *et al.*
1981 "Sobre la comunidad de Navenchauk", *Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura*, núm. 1, septiembre.
- DASHEFSKY, Arnold
1975 "Theoretical Frameworks in the Study of Ethnic Identity: Toward a Social Psychology of Ethnicity", *Ethnicity* (Chicago, University of Chicago), vol. 2, pp. 10-18. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

DEL VAL, José

- 1987 "Identidad, etnia y nación", *Boletín de Antropología Americana* (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia), núm. 15.

DE VOS, George

- 1972 "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology", *Race* (Londres, The Institute of Race Relations, Oxford University Press; editor huésped: W. Grunciman), vol XIII, núm. 4, pp. 435-440. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

DE VOS, Jan

- 1985 *La batalla del Sumidero*, México, Katún.
 1988a *Viaje al desierto de la soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*, México, SEP.
 1988b *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, México, FCE.
 1991 *El sentimiento chiapaneco, ensayo sobre la independencia de Chiapas y su agregación a México*, Tuxtla Gutiérrez, Rodrigo Núñez Editores.

DEVALLE, Susana B.C. (comp.)

- 1989 *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México.

DÍAZ POLANCO, Héctor

- 1985 *La cuestión étnico-nacional*, México, Línea.
 1991 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI/UNAM.

DUBET, François

- 1989 "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre.

ERICKSON, Erik

- 1975 "La identidad psicosocial", en David Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, tomo V.

EPSTEIN, A.L.

- 1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications/Chicago, Aldine Publishing Company, 181 pp. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

FÁBREGAS PUIG, Andrés

- 1992 *Pueblos y culturas de Chiapas*, México, Porrúa/Gobierno del Estado de Chiapas.

- FÁBREGAS PUIG, Andrés *et al.*
1989 *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 162), vol. II.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés y Carlos ROMÁN
1988 *Frontera sur, cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés y J. POHLENS, M. BAES y G. MACÍAS
1985 *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 124).
- FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro
1992 "Organización de la identidad étnica entre los yaquis y los mayos", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol X, núm. 28, enero-abril.
1993 *Persistencia cultural e identidad étnica entre los yaquis y los mayos*, México, CES-El Colegio de México (tesis doctoral).
- FIRTH, R. *et al.*
1974 *Hombre y cultura*, México, Siglo XXI.
- FOSSAERT, Robert
1983 "Les structures ideologiques", en *La Société*, París, Sevil, t. 6, pp. 294-307, 314-317. [Edición en español: *La teoría y el análisis de la cultura*, trad. de Gilberto Giménez, Programa de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales-SEP/Universidad de Guadalajara/COMECOSO.
- FOUCAULT, Michel
1992 *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto (2ª ed., Col. Mínima).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/CNCA (Col. Los Noventas).
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio
1986 "Chiapas: El equilibrio catastrófico", *Caminante* (Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis.), núm. 43, noviembre-diciembre.
1985 *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*, México, Era (Col. Problemas de México), 2 vols.
- GEERTZ, Clifford
1991 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa (2ª reimp.).
- GELLNER, Ernest
1991 *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.

GIDDENS A., J. TURNER *et al.*

1991 *La teoría social hoy*, México, CENCA/Alianza.

GIMÉNEZ, Gilberto

1992 (coord.) *Reseñas bibliográficas I y II. Teorías y análisis de la identidad social*, México, INI/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM (Col. Cuadernos INI).

1993a "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA (Col. Pensar la Cultura).

1993b "Conferencias sobre «identidades sociales»", trabajo presentado en el Seminario de Análisis Cualitativo, a cargo de las profesoras Orlandina de Oliveira Y María Luisa Tarrés, El Colegio de México, septiembre-octubre.

GLAZER, Nathan y Daniel P. MOYNIHAN (comps.)

1975 *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

GOFFMAN, Erving

1986 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu (4ª reimp.).

1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu (1ª reimp.).

GÓMEZ Y CÁMARA, Santiago R.

1983 *El Popol Vuh*, México, Costa-Amic.

GUZMÁN BÖCKLER, Carlos

1986 *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, México, SEP-CIESAS.

1989 "La fe en la razón y las razones de la fe: el diálogo investigador-investigado", en *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 162).

HABERMAS, Jürgen

1987 *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2 vols.

1991 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.

1992 *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus (Col. Humanidades, 4ª reimp.).

HALBWACHS, Maurice

1950 *Las clases sociales*, México, FCE (Breviarios, 32).

1968 *La mémoire collective*, París, PUF.

HAMEL, Rainer E.

- 1987 "El conflicto lingüístico en una situación de diglosia", en *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos en México*, México, Universidad Veracruzana.

HAUPT, George, M. LOWY y C. WEILL

- 1982 *Los marxistas y la cuestión nacional. La historia del problema y el problema de la historia*, Madrid, Fontamara (2ª ed.).

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída

- 1989 "Del Tzolkín a La Atalaya. los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjbal de Chiapas", en *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 162), vol. II.

- 1993 *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos.

HOBBSBAWM, Eric y Terence RANGER (comps.)

- 1983 *The Invention of Tradition*, Londres, Cambridge University Press. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

HOLZNER, Burkart

- 1978 "The Construction of Social Actors: An Essay in Social Identities", en T. Luckmann (comp.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

HOROWITZ, Donald Y.

- 1975 "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihsn, *Ethnicity. Theory an Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

- 1990 *Censo general de población y vivienda*, México.

ISAACS, Harold R.

- 1975 *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*, Nueva York, Harper & Row. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA UNIVERSIDAD BENITO JUÁREZ DE OAXACA (IISURJO)

- 1987 "Indianismo", ponencia presentada por la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) en el Seminario sobre Procesos Electorales y Cambio Institucional, Oaxaca, febrero.

KORSBAECK, Leif

- 1981 "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", *Yucatán, Historia y Economía* (Mérida, Universidad de Yucatán), núm. 27, septiembre-octubre.

- 1987 "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* (IIA-UNAM; 1ª ed., México).
- KHUN, Thomas
1991 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- KLAPP, Orrin E.
1978 *La identidad: problema de masas*, México, San Diego State College/Pax-México.
- LAZARSELD, Paul
1978 "De los conceptos a los índices empíricos", en Raymond Boudon y Paul Lazarsfeld, *Metodología de las ciencias sociales*, Barcelona, Laia, vol. I.
- LE GOFF
1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa.
- LOMNITZ, Claudio
1987 *Cultural Relations in Regional Spaces. An Exploration in Theory and Method for Study of National Culture in Mexico*, Stanford, Calif., Stanford University (tesis de licenciatura en filosofía). [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]
- LÓPEZ GÓMEZ, Josías
1991 "Testimonios", *Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura*, núm. 1, septiembre.
- LOTMAN, Jüri
1982 *Estructuras del texto artístico*, Madrid (2ª ed.).
- LUKES, Steven
1984 *Émile Durkheim, su vida y su obra*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI.
- MARX, Carlos
1977 *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Era (Cuadernos de Pasado y Presente; 11ª edición).
1983 *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso (1ª ed., 1973), vol. I, pp. 408-498.
- MCKAY, James y Frank LEWINS
1980 "Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, núm. 4, pp. 412-427. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]
- MEAD, George H.
1984 *Myself Association*, Chicago, University of Chicago Press.

MELUCCI, Alberto

- 1982 *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Mulino, Bolonia, Società Editrice II. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

MILES, Robert

- 1989a *Racism and Migrant Labor*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
1989b *Racism*, Londres-Nueva York, Routledge.

MILLS, C.W.

- 1986 *La imaginación sociológica*, México, FCE (11ª reimp.).

MORIN, Edgar

- 1980 "La vie de la vie", *La Methode* (París, Sevil), núm. 2, pp. 269-271. [Edición en español: *La teoría y el análisis de la cultura*, trad. de Gilberto Giménez, Programa de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales-SEP/Universidad de Guadalajara/COMECOSO, 1986.]

MOYA, Carlos

- 1990 *Sociólogos y sociología*, México, Siglo XXI (11ª ed.).

MUÑOZ CRUZ, H. (comp.)

- 1987 "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*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

ORIOU, Michel

- 1979 "Identité produite, identité instituée, identité exprimée: Confusions des théories de l'identité nationale et culturel", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

- 1989 "Convenio núm. 169: sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe (1ª ed.), septiembre.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

- 1993 "Discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, acerca de su XI periodo de sesiones" (presidenta-relatora: Erika-Irene A. Daes), Consejo Económico y Social, 23 de agosto.

PALERM, Ángel

- 1993 *Historia de la etnología*, México, Alhambra Universidad (2ª reimp.), 2 vols.

PANIAGUA, Alicia

- 1983 "Chiapas en la coyuntura centroamericana", *Cuadernos Políticos* (México, Era), núm. 38.

PARSONS, Talcott

- 1975 "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", en N. Glazer y O.P. Moynihan (comps.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- 1968 "The Positions of Identity in the General Theory of Action", en C. Gordon y K. Gergen (comps.), *The Self in Social Interaction*, Nueva York, Wiley, pp. 11-23. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

PÉREZ AGOTE, Alfonso

- 1986 "La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología", *Revista de Occidente*, núm 56, pp. 76-90. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

PERES ERNANTIS, Manvel

- 1991 "Cómo nos identificamos: ¿por etnia, por región, por cultura?", *Revista del Instituto Chiapaneco de Cultura*, núm. 1, septiembre.

PETERSEN, William, Michael NOVAK y Phillip GLEASON

- 1982 *Concepts of Ethnicity*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

PIAGET, Jean

- 1971 *Epistemología y psicología de la identidad*, Buenos Aires, Paidós.

- 1982 "La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias", en Jean Piaget, J.M. MacKenzie, Paul Lazarsfeld *et al.*, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, Alianza/UNESCO.

PIZZORNO, Alessandro

- 1983 "Identità e interesse", en Loredana Sciolla (comp.), *Identità*, Turín, Rosenberg & Sellier, pp. 139-154. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

POCHE, Bernard

- 1979 "Mouvement régional et fondements territoriaux de l'identité sociale: Le mouvement régionaliste savoyard", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, pp. 63-77. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

POHLENZ, Juan

- 1990 "La investigación antropológica en la frontera México-Guatemala", en *Memoria del encuentro de intelectuales Chiapas-Guatemala*, San Cristóbal de Las Casas, Chis.

PONIATOWSKA, Elena

- 1970 *La noche de Tlatelolco*, México, Era.
1992 *Tinísima*, México, FCE.

POZAS, Ricardo

- 1986 *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, FCE.

PRIGOGINE, Illya, e Isabelle STENGERS

- 1983 *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza.

REDFIELD, Robert, R. LINTON y M. HERSKOVITS

- 1936 "Memorandum on a Study of Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 2.

RODRÍGUEZ, Erwin

- 1989 "Trabajadores migratorios y refugiados en Chiapas", en Luis Hernández Palacios y Juan Manuel Sandoval (comps.), *El redescubrimiento de la frontera sur*, México, Ancien Régime/Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma Metropolitana.

ROSALES AYALA, Héctor

- 1993 "Identidades: aproximaciones y enigmas", *Revista del Instituto de Investigación de Humanidades* (UNAM).

SCHLESINGER, Philip

- 1989 "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, pp. 39-98. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

SECRETARÍA DE RECURSOS HIDRÁULICOS

- 1976 *Boletín Informativo*, México.

SMITH D., Anthony

- 1981 *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press.
1986 *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford-Cambridge, Mass., Blackwell (1ª ed.; 1ª ed. en EUA, 1987).
1991 *National Identity*, Londres, Penguin Books (1ª ed.).

SPICER, Edward

- 1971 "Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that Adapt to Contrasting Environments", *Science*, núm. 4011, pp. 795-800. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]

STAVENHAGEN, Rodolfo

- 1965 "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", *Excelsior* (México).
 1984 "Notas sobre la cuestión étnica", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. II, núm. 4, enero-abril.
 1985 *Política cultural para un país multiétnico*, México, Dirección General de Culturas Populares-Subsecretaría de Cultura-SEP/El Colegio de México/Universidad de las Naciones Unidas.
 1986 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI (16ª ed.).
 1989 "Comunidades étnicas en estados modernos", *América Indígena*, vol XLIX, núm. 1.
 1990a *The Ethnic Question: Conflict, Development and Human Right*, Tokio, The United Nations University Press.
 1990b "Los conflictos étnicos y su internacionalización", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. VIII, núm. 24, septiembre-diciembre, pp. 623-645.
 1992 "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. X, núm. 28, enero-abril.

STAVENHAGEN, Rodolfo y Margarita NOLASCO (coords.)

- 1976 "Capitalismo y campesinado en México", en *Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*, México, Centro de Investigaciones Superiores-INAH.

STRICKTON, Arnold

- 1965 "Hacienda and Plantation in Yucatan", *América Indígena*, vol. XXV, núm. 1, enero.

TARRIO DE FERNÁNDEZ, M.

- 1978 "Expansión ganadera y conflictos políticos en Chiapas", *Plural*, núm. 76, enero, pp. 81-84.

TEJERA, Héctor

- 1991 "Poder y cultura", *Ojarasca*, núm. 1, octubre.

TIMASHEFF, N.S.

- 1981 *La teoría sociológica, su naturaleza y desarrollo*, México, FCE (9ª reimp.).

TODOROV, Tzvetan

- 1991 *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI.

TOURAINÉ, Alain

- 1979a "Les deux faces de l'identité", *Quaderni di Sociologia*, núm. 4. [Para la edición en español, véase Giménez, 1992.]
 1979b *Las sociedades independientes*, México, Siglo XXI.

- VALDEZ, LUZ María
1989 *El perfil demográfico de los indios mexicanos*, México, Siglo XXI.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L.
1971 *Problemas raciales*, México, FCE (Breviarios, 217).
- VARESE, Stefano
1983 *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, FCE/SEP (SEP-80).
- VOGT, Evon Z.
1964 "Ancient Maya Concepts in Contemporary Maya Religion" y "Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya", ponencias presentadas en el VI Congress International des Sciences Antropologiques et Ethnologiques, París, y en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1964. [Trad. de Leif Korsbaeck, mimeo., 1991.]
1973 *Dioses y política en Zinacantán y Chamula*, *Ethnology* (Harvard University), vol. 18. [Trad. de Laura Rincón Santiago y rev. de Leif Korsbaeck, 1991, documento.]
1993 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE (3ª reimp.).
- WALLERSTEIN, Immanuel *et al.*
1990 *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*, México, FLACSO/Porrúa.
- WARTOFSKY, M.W.
1983 *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad.
- WASSERSTROM, Robert
1988 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE.
- WEBER, Max
1926 "La decadencia de la cultura antigua", *Revista de Occidente*, t. XIII, pp. 25-59.
1983 *Economía y sociedad*, México, FCE (6ª reimp.; eds. anteriores: 1944, 1964).
1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá (La Red de Jonás).
1985 *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
1988 *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Puebla, Premiá (La Red de Jonás).
1990 *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu (3ª reimp.).
- WOLF, Eric
1955 *The Mexican Bajío in the Eighteenth Century. An Analysis of Cultural Integration*, Nueva Orleans, Louisiana, Tulane University.

ZEMELMAN, Hugo

1994 " Propuesta metodológica para el estudio de sujetos sociales: notas", México, Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México (mimeo.).

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Revistas

Sociológica (Departamento de Sociología-División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM Azcapotzalco)

"Teoría Sociológica", año 1, núm. 1, primavera de 1986.

"Subjetividad en lo social", año 5, núm. 14, septiembre-diciembre de 1990.

"Cambios culturales", año 6, núm. 17, septiembre-diciembre de 1991.

"Identidad nacional y nacionalismos", año 8, núm. 21, enero-abril de 1993.

Estudios Sociológicos (El Colegio de México)

Núms. 21, 23, 28, 31, 34, 41 y 43.

Diarios

El Financiero (México).

La Jornada (México).

El Nacional (México).

Reforma (México).

Identities en fronteras, fronteras de identities
se terminó de imprimir en junio de 1998 en los talleres de
Corporación Industrial Gráfica, S.A. de C.V.,
Cerro Tres Marías 354, Col. Campestre Churubusco,
04200 México, D.F.

Tipografía y formación: Baphomet y Cía.
Se tiraron 1 000 ejemplares, más sobrantes para reposición.
Cuidó la edición, el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.



Centro de Estudios Sociológicos

Desde la década de los años setenta la frontera sur de México con Guatemala viene ocupando un lugar central en la agenda nacional e internacional, y las regiones fronterizas, de la selva y de la sierra chiapanecas se han convertido en áreas críticas y conflictivas que, además de soportar la carga de añejos problemas económicos, políticos y sociales, hoy día enfrentan la confluencia intercultural, migraciones y desplazamientos forzados, procesos sociorreligiosos y la guerra.

El conflicto regional se hace más evidente conforme se confunden e intersectan los intereses étnicos, sociales, económicos, culturales y políticos, es decir, en la medida en que los grupos étnicos invaden otros espacios —o cuando sus espacios son invadidos— debido a la efervescente movilización de pueblos y culturas en la región. Esta investigación consiste en analizar el cambio social regional en el marco de los nuevos bloques económicos que están determinando la convivencia de los pueblos fronterizos, junto a las acciones indígenas que redefinen sus identidades colectivas.

Como en la región existe continuidad social, cultural, económica e histórica de estos grupos indígenas en el área maya (al margen de las nacionalidades), en el pasado la “situación de frontera” se construyó con relaciones espurias: se delimitaron naciones y se partieron territorios, y surgió formalmente la concepción de la sociedad civil. Se crearon lealtades y se inventaron vínculos del individuo y la sociedad, se legislaron identidades nacionales y se produjeron símbolos, pero aún se conservan y se fortalecen pueblos con culturas e identidades propias.



0113

