

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

LIMÓN AGUIRRE, FERNANDO

La ciudadanía del pueblo chuj en México Una dialéctica negativa de identidades

Alteridades, vol. 18, núm. 35, enero-junio, 2008, pp. 85-98

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711467007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La ciudadanía del pueblo chuj en México

Una dialéctica negativa de identidades*

FERNANDO LIMÓN AGUIRRE**

Abstract

MAYAN-CHUJ PEOPLE'S CITIZENSHIP. A NEGATIVE DIALECTIC OF IDENTITIES. The Mayan-Chuj people, with a numerical majority and culturally centered in Guatemala, has been present in Mexico since the current border was drawn. A century later and after living as refugees, some families of Guatemalan origin decided to acquire Mexican citizenship. The historical trajectory of this people –marked by identities ascribed in the logic of power– remains in their memories. Discrimination and revindication account for a negative dialectic of identities; therefore, their experience makes us reframe the notion of citizenship.

Key words: Mexico-Guatemala border, territory, resistance, memory

Resumen

El pueblo maya-chuj, con mayoría numérica y centro cultural en Guatemala, ha tenido presencia en México desde el trazo de la frontera vigente. Un siglo más tarde y después de vivir en condición de refugiados, algunas familias de origen guatemalteco decidieron adquirir ciudadanía mexicana. La trayectoria histórica de este pueblo, marcada por asignaciones identitarias en la lógica del poder, se conserva en sus memorias. Discriminación y reivindicación dan cuenta de una dialéctica negativa de identidades, en tanto su experiencia nos hace replantearnos la noción de ciudadanía.

Palabras clave: frontera México-Guatemala, territorio, resistencia, memoria

Introducción¹

El pueblo maya-chuj es un pueblo de frontera cuyo territorio se encuentra mayormente en Guatemala y en menor dimensión en México. Desde la firma del Tratado Internacional entre ambos países (1882) para definir las fronteras vigentes quedó en territorio mexicano la pequeña y naciente comunidad de Tziscao, en el actual municipio de La Trinitaria, Chiapas. Con el paso del tiempo, salieron de esta comunidad algunas familias para fundar otras localidades hasta llegar en el lapso de un siglo a constituir siete asentamientos con población chuj mexicana.

Cien años después, miles de guatemaltecos huían de la guerra en su país y se asentaban en campamentos de refugiados en territorio mexicano.² Tras la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala (1996) muchas familias retornaron y otras tantas optaron por permanecer en México en un proceso de naturalización y adquisición de

* Artículo recibido el 16/05/07 y aceptado el 26/11/07.

** Investigador de El Colegio de la Frontera Sur, Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n, Barrio María Auxiliadora, 29290 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas <flimon@ecosur.mx>.

1 Agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

2 De los 41 500 refugiados reconocidos oficialmente por el gobierno mexicano en 1990, nueve por ciento era chuj.

la ciudadanía mexicana. Con este hecho se incrementó considerablemente la población chuj mexicana, ubicándose en más de treinta colonias, una cuarta parte de las cuales está integrada casi en su totalidad por familias chujes.

A lo largo de todo el siglo xx (de manera señalada a partir de 1917 con los planteamientos homogeneizantes de Manuel Gamio, el “padre del indigenismo”) el gobierno mexicano *negó* a los chuj. Aún ahora esta actitud de negación es reproducida por ciertos sectores oficiales y de gobierno (“Yo no sé si hay chujes en el municipio –dijo el actual municipio de La Trinitaria–. Y mientras yo esté no les habrá”).³ El objetivo era reventar los lazos de relación étnica cultural de este pueblo y eliminar los elementos que configuran su identidad vinculada al territorio guatemalteco. Los censos de población y vivienda hasta antes de 1990 no reconocían a los chuj. Ya en el censo del 2000 el INEGI (2001) reporta 1 796 personas hablantes del chuj mayores de cinco años y para el 2002, con criterios más amplios, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) indicaba que la población total chuj era de 2 719, con sólo 78.8 por ciento hablante de su lengua materna.

Nuestras estimaciones al visitar las localidades y hacer las identificaciones por familia, origen, grupos organizados, asentamientos e idioma, calculan conservadoramente alrededor de 6 000 personas chuj mexicanas en la actualidad (poco más de 500 viviendo en Campeche y el resto en Chiapas, a no ser por migraciones recientes y quizá temporales). De este total, 90 por ciento habita localidades con menos de 500 habitantes y dos terceras partes con menos de 200. Este hecho establece condiciones para una fuerte cohesión comunitaria.⁴

Las comunidades más antiguas de los chuj (previas al refugio) se constituyeron como ejidos, lo que les ofrece mejores condiciones en la posesión de tierras. En ellos se mantiene, a través de las asambleas y sus decisiones, un muy severo control comunitario de los elementos más importantes de la vida cotidiana.

En diferente situación están las familias que recientemente se han establecido conformando nuevas comunidades, pues en la mayoría de los casos la extensión de tierra con que cuentan no alcanzan para mantener

una economía campesina autosuficiente; e, incluso, en algunos casos tienen condiciones extremas respecto a la posesión de terrenos, disponiendo sólo del terreno del sitio doméstico.⁵ En tres cuartas partes de todas las comunidades se vive la multiculturalidad, lo cual como veremos genera dificultades y tensiones para la vivencia de la ciudadanía mexicana como miembros del pueblo maya-chuj, con sus propios acuerdos, sus autoridades y normas y su peculiar y particular cultura.

Con los resultados del trabajo de campo realizado entre los años 2005 y 2006, nos hemos introducido a la experiencia y las reflexiones de los chuj en torno a su *conocimiento cultural*, y entre otros aspectos indagamos sobre su condición de ciudadanos mexicanos. Durante este tiempo visitamos 16 comunidades chujes (una en Campeche y las demás en Chiapas), y realizamos un par de visitas al centro cultural de los chuj (San Mateo Ixtatán) y a dos aldeas en Guatemala. Las visitas a las comunidades variaron de un día a un mes, con repeticiones de dos a diez veces.⁶ En ellas aplicamos un cuestionario a autoridades o en asamblea, a fin de elaborar un diagnóstico general y regional, y tuvimos conversaciones informales, participación en actividades cotidianas en los hogares o en las huertas y convivencia en espacios recreativos, festivos y ceremoniales, con registros en diario de campo. De manera complementaria realizamos entrevistas abiertas y semiestandarizadas a veinte personas que consideramos informantes clave y de calidad, quince de las cuales fueron realizadas en chuj y las otras cinco en castellano –todas grabadas y transcritas.

La presente reflexión está basada en un *análisis de sentido* con los criterios sugeridos por García Selgas (1995), considerando el conjunto de datos que hemos construido en su totalidad. Además, tomamos en cuenta las sugerencias de Michel (2001: 32-33), su *hermenéutica existencial*, en cuanto a rebasar la interpretación de textos y asumir el requerimiento de hacer una lectura de “los signos de los tiempos” como comprensión de la condición humana en la relación alter-ego. Esto último es lo que le da el carácter existencial a su hermenéutica, pues se trata de interpretar cuestiones vividas y experimentadas desde subjetividades específicas y desde tales interpretaciones buscar la transformación de los paradigmas dominantes. Lo asumimos como

³ Nota de campo. 18 de marzo de 2007. Lindoro, presidente municipal de La Trinitaria, Chiapas.

⁴ El Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006 cita a los chuj como el pueblo que ocupaba el tercer lugar con el promedio más alto de habitantes por vivienda: 6.4, después de los chichimecas con 6.6 y los mames con 6.5. En tanto el promedio nacional era de 4.7 y el promedio entre los pueblos indígenas era de 5.4.

⁵ Es el caso extremo de algunas familias de Pinar del Río, las cuales sólo poseen los sitios en que habitan de 10 x 10 metros.

⁶ En tres de estas comunidades nuestras visitas han sido incontables, pues lo hemos venido haciendo desde hace más de diez años, en especial a Tziscao.

“compromiso” por romper el *mito* de que “sólo la verdad oficial es verdad”, y dar lugar a una comprensión “desde dentro” a las otras verdades, a las otras *memorias*, vinculados con el *ser de los chuj en su lugar: lugar de resistencias y de luchas*.

En esta lógica recurrimos a las técnicas –recomendadas por el propio Michel– de *asociación dirigida* (*buscar y [des]ocultar entre cruzamientos no tan evidentes entre un fenómeno y otro*; lo que hacemos de manera particular en relación con las identidades asignadas y remarcadas en la historia de este pueblo) y de *amplificación* (*profundizando en temas e imágenes por medio de otros paralelos*; precisamente el asunto de las identidades para comprender la problemática de las ciudadanías). Con base en estos *recursos metodológicos* ofrecemos un análisis interpretativo y crítico de la situación de la *alteridad cultural* que representan los chuj, y su relación con la *totalidad* bajo el aspecto de identidad y ciudadanía.

La negatividad de las identidades

Theodor Adorno (1990: 13) plantea que “todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad”. Veremos, en el caso de los chuj, una diversidad de posturas que reflejan la “irreconciliación” de las estructuras de poder con *lo cualitativamente distinto, con lo diferente*, y su tendencia a circunscribirlo bajo visos identitarios.

Tomando como fundamento estas premisas, nuestra perspectiva es dialéctica. Todo planteamiento dialéctico (como “conciencia consecuente de la diferencia” en Adorno) y consecuencia de una *interpelación* está obligado a asumir la responsabilidad de la diferencia; responsabilidad que también es ética. Y, puesto que “la dialéctica está al servicio de la reconciliación” (Adorno, 1990: 15), ésta es su fin. Reconciliación, no como síntesis de los contrarios (al estilo de la dialéctica hegeliana), sino por “tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga” (Adorno, 1990: 15).

Lo diferente –dígase las alteridades o las otredades, los diferentes pueblos, las diversas culturas– es prejuzgado negativamente y por tanto sometido, puesto que es percibido como *transgresión de la lógica* de unidad del poder. Los pueblos indígenas han quedado (no obstante decir: en cierto sentido) sometidos a la *totalidad* que pretende ser la nación y al consiguiente otorgamiento de *una ciudadanía*. Varese (1996: 206), con un enfoque histórico, lo expresa de la siguiente manera: “El colonialismo español creó e institucionalizó una

definición genérica de indígena que negó validez histórica y especificidad cultural a centenares de naciones indias”.

Sin embargo su sometimiento ha sido y es relativo, pues la lectura de su vínculo con el *proyecto nacional* deja ver lo endeble y contradictorio del mismo. Y no sólo eso, sino que su reclamo y rebeldía han quedado explícitos, sobre todo con el levantamiento zapatista y la conformación del Congreso Nacional Indígena.

La rebeldía indígena constituye una exigencia ética, pues: “La ‘verdad’ del sistema es ahora negada desde la ‘imposibilidad de vivir’ de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad” (Dussel, 1998: 310). De tal forma que esta resistencia a quedar subsumidos en la totalidad, que para las “minorías nacionales”, según Rosaldo (1992: 192) conlleva “cuestiones de dignidad humana, un sentido de comunidad y de sus propios valores”, es el asunto que nos interpela y que demanda la hermenéutica por la que nos hemos pronunciado, comprometida con la existencia y con la reconciliación.

En la reconciliación (que niega y rechaza la ya mencionada negación), como *dialéctica negativa*, la perspectiva histórica es fundamental; no como devenir, sino como *historia a contrapelo* (cfr. Benjamin, 1999), como historia negada anhelante de futuro. Y así es, puesto que entonces se puede ir en contrasentido de lo expuesto por el mismo Rosaldo (1992: 200) en cuanto a que “los ciudadanos que reproducen la norma se hacen culturalmente invisibles a sus propios ojos” (negatividad de las identidades), a la vez que podemos develar las *contradicciones* y la limitación de los conceptos, y al mismo tiempo transformar las verdades.

Esta posición dialéctica da confianza y solidez frente al argumento positivo del sistema hegemónico que pregoná una reconciliación avasalladora y con intención asimilacionista. En nuestro caso de estudio es la ciudadanía, con su marco específico dentro del Estado moderno y desarrollista, planteada como incombustible firme y positiva en uno de sus rostros y por consiguiente como negación desde las identidades asignadas desde el otro de los rostros. Esta doble conciencia, como iremos señalando a lo largo del presente texto, es lo negativo desde la experiencia corporal e inter-subjetiva de la gente chuj mexicana. Luego entonces, reconocemos y debemos anunciar y denunciar –junto con lo que pretende– esta ciudadanía a modo.

En efecto, la ciudadanía tiene el principio de la existencia en común con derechos y obligaciones (cfr. Marsall, 1997). Pérez-Baltodano (2004) se refiere a la constitución de los Estados independientes latinoamericanos y su intento por construir *identidades políticas nacionales* con base en una ciudadanía entendida

como *marco político-legal* para organizar e integrar las diferencias (culturales, étnicas, de género, o de cualquier tipo) dentro de una comunidad nacional.

Pérez-Baltodano toma de Oscar Oszlak la crítica a esta ciudadanía social y universal, pues excluía a quienes se consideraban obstáculos del *progreso* y del avance civilizatorio, entre ellos a los pueblos indígenas. Así, el “orden” supuesto y contenido en la definición de ciudadanía no era la de concesión bondadosa de derechos ni una búsqueda de coherencia cualitativa entre diferentes, respetando la libertad de las personas y los pueblos, sino sometimiento a una comunidad política y legitimación de una nueva membresía; la “coherencia cuantitativa” que sugiere Echeverría (2001), enfatizada por la modernidad mercantil capitalista.

Cuando llegaron los españoles dominaron a nuestros abuelos y nuestras abuelas y pusieron sus leyes sobre de ellos—rememora Xapin, quien después llega hasta el tiempo actual y las modificaciones en sus formas organizativas—. Los gobiernos son los que han modificado esto. Antes sólo los ancianos.

Este hecho lo entendemos como un ejercicio de poder y control del *victorioso* quien se ve a sí mismo como totalidad sancionadora de lo *deseable* (cfr. Benjamin, 1999). De esta forma, es posible entender el derecho como control y conteniendo la contradicción dialéctica de las interacciones entre *lo diverso* (alteridad, lo *no idéntico*) y *lo mismo* (como *idéntico* y totalidad).

Por lo tanto, dicho en concreto, en el caso del pueblo maya-chuj, la negatividad de las identidades tiene que ver con los “trajes a medida” *impuestos* para actuar conforme las normatividades sucesivas y finalmente como “ciudadanos” en el escenario del Estado-nación que es México (como idea y discurso, y como instituciones impuestas). El asunto es, entonces, qué conceptos—que se nos presentan con un carácter positivo, creados obviamente por los propios sujetos—pueden devenir en su propia cárcel y a la vez ser factores del *olvido* (“instados a dejar sus vínculos”, dice Rosaldo). De tal suerte que, por ejemplo, ante el concepto de ciudadanía, con su baño de positividad, bondad y pureza, debemos comportarnos con cautela—reflexiva y de modo crítico—, sin dejarnos sucumbar ante su “razón”.

Mediante los conceptos no podemos pretender dar cuenta de la verdad ni de una pretendida totalidad incluida, puesto que, como aclara Bonefeld (2007), discutiendo a Adorno, los conceptos no equivalen al descubrimiento de leyes naturales ni llevan vida propia. Los conceptos nos representan algo, ayudándonos a comprender lo escondido en nuestra percepción inmediata; pero no debemos confundirlos con la “verdad”

que pretenden representar y por ende debemos descubrir su contradicción: “La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido” (Adorno, 1990: 21).

Ahora bien, si a los conceptos se les debe exigir reconocer la realidad, como afirma Bonefeld, cuando se “conceptualiza” a los chuj como ciudadanos mexicanos, ¿qué es lo que hay que reconocer? O, para ser más realistas: ¿cuál es la realidad reconocida, o negada o rechazada, que contiene este concepto de ciudadanía mexicana entre los chuj?; ¿cuál es la violencia que contiene tras su *apariencia civilizada*?

Ir a contrapelo para redimir la historia

Más adelante esbozaremos algunos trazos de la larga trayectoria del pueblo chuj y podremos responder las preguntas planteadas, pero por el momento precisemos éste como un segundo aspecto teórico y metodológico: la perspectiva histórica. La historia de quienes el día de hoy integran el pueblo chuj es larga, con muchos avatares, vinculada a un territorio, con múltiples interacciones, unas jerarquizadas y otras que parecieran horizontales, aunque nunca vacías de conflicto e intereses. Esta historia ofrece recursos para comprender la complejidad de las conformaciones identitarias, algunas de ellas azarosas, otras interesadas y otras más naturales.

En nuestro enfoque acudimos al pasado para iluminar el presente y, de esta forma, como establece la tesis benjaminiana, *redimir el pasado* (cfr. Benjamin, 1999). Conocer el pasado sirve para aprender de él, pero sobre todo para abrirle paso a su energía transformadora, para permitirle ejercer su potencial de esperanza. El requerimiento de su *redención* se debe precisamente a que tratamos con un pasado de continuas asignaciones identitarias acompañadas de opresión, exclusión, negación e inclusive de exterminio.

Como nos interesa el futuro, le damos importancia al pasado (no lo cancelamos, ni lo queremos tergiversar, mucho menos idolatrar) e identificamos en él las *mónadas* que reconoce Benjamin (imágenes dialécticas como coyunturas revolucionarias en la causa de los oprimidos). No aceptamos, en consecuencia, la historia como sinónimo de pasado condenado al olvido, o sea a la traición. En cambio, reforzamos la historia plétrica de memorias, como resistencias y como esperanza; como compromiso con el pueblo y su cultura.

La historia a contrapelo es, pues, mucho más que un relato, se trata de una forma de ver y de asumir la historia; es en esencia un compromiso con las memorias

del pueblo, en el sentido sugerido por Tischler (2005), como construcción de un *nosotros plural* que resiste al poder homogeneizante y fetichizante y como *principio esperanza*, reducto de un *tiempo utópico*. En términos del momento histórico que vivimos, se trata de una apuesta por los *olvidados de la historia*, por hacer una lectura desde el *reverso*, y ubicarse en contra de la memoria única, como memoria impuesta e interpretación hegemónica. Lo podemos considerar, por consiguiente, como recurso para una *concienciación* (a la Freire), y un recurso contra la alienación de la memoria única (la historia patria o historia nacional).

La historia a contrapelo nos compele a recuperar las *mónadas*, los fragmentos de la historia, no como

“falsa totalidad” alienada, sino recurriendo o recuperando “la totalidad real que está contenida en él [el fragmento]” (Villena, 2003: 95). Para esto miramos a la historia en su carácter constructivo y no aditivo; es decir, reconociendo el tipo de proyecto en juego y los proyectos en pugna. Ahora sí, veamos algunos de estos pasajes, como huellas de la historia de los chuj, para hacer la crítica a las identidades cárcel y fortalecer la potencialidad de las memorias.

Los chuj: pueblo maya y ciudadanía heterónoma

El chuj es uno de los 30 pueblos mayas reconocidos. Su ubicación principal es en los Altos Cuchumatanes en el noroccidente de Guatemala y su territorio se extiende hasta la lacustre región de Montebello, en el estado mexicano de Chiapas.⁷

Una serie de elementos dan cuenta de que los chuj se reafirman como un pueblo maya; enunciemos algunos. El primero lo encontramos en su idioma, sobre todo en el binomio con el que se le define como mayachuj, y en el destello de orgullo y complacencia con el que los lingüistas (de origen chuj, en Guatemala) precisan algunos de los rasgos de su idioma identificados como protomayas (por ejemplo el sonido que escriben con las grafías “nh”, que es nasal y sonoro; i.e. *chonhab*).

También lo hallamos en su adscripción a las demandas y luchas sociales y políticas del pueblo maya en Guatemala, así como en su asociación y reivindicación con un número significativo de pirámides, templos o basamentos de épocas antiguas (la mayoría del posclásico); y en su utilización generalizada, plétorica de significados y sentido, del calendario maya o “cuenta de los tiempos” (con algunas particularidades chujes).

El empleo del calendario maya es sólo una manifestación del vínculo que se tiene con la “espiritualidad maya” como forma concreta de cosmovisión con sus elementos rituales, materiales y de contenido; con sus agentes legitimados poseedores de los conocimientos y habilidades requeridas para la ejecución de los rituales; y con toda la serie de *agentes y fuerzas* de carácter divino, cuyas funciones específicas dentro de la vida cotidiana establecen pautas y criterios de pertenencia religiosa. Todo ello marca modelos específicos de relación entre las personas y entre éstas y la naturaleza y en general con su entorno.



⁷ Las estimaciones de la población total chuj son muy variadas y van de los 38 000 a los 65 000. La variación tan importante tiene que ver con los procedimientos para el conteo y la confiabilidad. Si el criterio es sólo lingüístico y quien pregunta no merece la confianza del entrevistado, el dato se reduce considerablemente.

Estos elementos, entre muchos otros, nos señalan y ubican en una relación histórica, como memoria, con personas, con territorio, con instituciones formales e informales, con sus agentes respectivos, con las normas de comportamiento, reconocidas, estimuladas o, si es el caso, incluso sancionadas. La concreción de toda esta red de relaciones es en sí una especie de constelación que deja ver una ciudadanía heterogénea, múltiple en lo cultural y, eventualmente, multinacional. Para algunas personas es consigna, para otras reivindicación, lucha, imposición, o un hecho intrascendente, mientras que para otras es algo ignorado e inexistente; mas, sea cual fuere el caso, por lo trascendente de sus elementos constitutivos, se trata de una plataforma desde la que se configura la lógica práctica que discute Bourdieu (1991) con que se realizan las acciones cotidianas de los agentes sociales.

Territorialidad chuj: porosidad de una frontera

El hecho de una frontera internacional que fragmenta pueblos y territorios indígenas está presente en todos los continentes. El caso de la frontera entre México y Guatemala fijó límites, pero no se fijó en las relaciones entre las zonas fronterizas; situación que, en interpretación de Monteforte (1997: 208) “obligó a las poblaciones vecinas a vegetar en el abandono y a relacionarse de manera espontánea, fijando sus propias normas para convivir armoniosamente”. Sin estar de acuerdo en definir una vida como vegetativa por estar en un supuesto “abandono”, el asunto es su apreciación del requerimiento de “fijar normas” que rebasan a ambos Estados y el hecho de que no se trataría de normas impuestas por un poderoso vencedor, sino de normas para la convivencia. Entonces, lo que existe es una frontera porosa, rebasada por la convivencia cotidiana, por las reglas establecidas “en el terreno” y, de manera señalada, por culturas que no cesan de estar en movimiento, que se manifiestan y se reconfiguran de múltiples formas.

El mismo Monteforte define las fronteras como sistemas de relaciones humanas que rebasan las brechas políticas y económicas entre Estados y donde “cada punto de contacto conspira en parte contra las normas generales” (Monteforte, 1997: 209). Esto ocurre, en nuestra zona de referencia, entre comunidades mexicanas de origen mam, q'anjobal y chuj, por citar

algunas, que, al quedar su centro cultural ubicado en Guatemala, “conspiran” contra la norma general: “Méjico para los mexicanos”. Cuando esto ocurre, el Estado mexicano ha promovido políticas de control que se traducen en negación, segregación, estigmatización y discriminación.

Después de arremeter contra su identidad étnica y posteriormente negarlos (cfr. Hernández, 2001), el Estado se ha visto obligado a reconocer a los chuj mexicanos, pues ha adquirido más capacidad de (so)meterlos en la ley, e incrustarlos en su lógica, como refiere Scott (1999) que hizo el Estado frente a la otra *raza ilegible* de los bienes rurales de propiedad común, los cuales no eran tenidos con valor físico.

A la comunidad lingüística chuj la integran mateanos (cuyo centro es San Mateo Ixtatán) y coatanecos (de San Sebastián Coatán), con pequeñas variantes dialectales entre ellos. Los chuj en México son casi en su totalidad mateanos y se autoidentifican como *ket chonhab' kob'a* (que corresponde a afirmar una pertenencia y una forma de “ciudadanía” chuj, inclusive entre los que se ubican en Campeche).

Salvo los que se fueron a la península, y otras excepciones de aldeas o comunidades aisladas o dispersas en Guatemala a causa del desplazamiento que significó el conflicto, el éxodo y más tarde el retorno, toda la región de los chuj conforma un territorio muy bien demarcado y casi en su totalidad circundado por otros pueblos mayas. En México, a la concentración de los chuj en la región de Montebello la hemos entendido como una reterritorialización,⁸ la cual se debe, según nos informaron, a factores climáticos y al tipo de cultivos propicios, y a la cercanía con familiares y hablantes de su idioma: “acá estamos cerca de nuestras mismas gente”. A esta ubicación la concebimos como la búsqueda por habitar el espacio donde se puede vivir según el modo particular y heredado de vida.

Corroboramos que la cultura de los chuj está fuertemente referida a su territorio, y en una relación dialéctica con él. Por eso es que lo pensamos como el espacio en el que, y desde el que, se es pueblo; el cual, mucho más que sólo físico, es un ámbito de interacciones y, sobre todo, un espacio específico de memorias concretas y vividas a partir de las que se establecen tales relaciones, se constituye el *nosotros* como comunidad y se construye la *esperanza*. Es, en otras palabras, el marco de posibilidad para el despliegue de las potencialidades colectivas como comunidad cultural.

⁸ Lo anterior se constata en el regreso a esta región de algunas personas que por diversos motivos se encontraban durante el refugio (1981-1996) en otros lugares, así como también por las razones con las que hoy en día se buscan terrenos para vivir en mejores condiciones.

Para un pueblo, habitar su propio territorio es contar con la oportunidad de que su vida cultural se reproduzca, de que su vida sea y se verifique en concordancia con las memorias y los relatos que narran *los abuelos y las abuelas*. Por ello, para los chuj la reterritorialización significa la cohabitación y concentración en una misma región; significa, también, la ocasión de intercambios y la comunicación con toda clase de seres significativos, en particular con los *dueños*⁹ de los elementos del entorno y los difuntos (los antepasados). El territorio, en consecuencia, es algo más que un espacio físico donde se dan relaciones políticas y económicas, es simultáneamente el ámbito de lo simbólico y donde lo vivido adquiere significación cultural. En este marco, la noción de ciudadanía adopta dimensiones aún más complejas, pero a su vez, más concretas.

El centro cultural de los chuj mateanos lo constituye San Mateo Ixtatán,¹⁰ un lugar cercano a los 3 000 metros de altura (snm), al que es posible llegar caminando en un par de días desde las comunidades chujes mexicanas, o en transporte público en menos de seis horas desde el puesto fronterizo. Este lugar es más que una cabecera municipal; es, sobre todo, un sitio de gran significación simbólica al ubicarse ahí, precisamente en las cimas de esos cerros, el templo y la imagen del Santo San Mateo, el santo chuj.

San Mateo Ixtatán, el *chonhab'*, se refrenda como el lugar mítico de origen de los *ketchonhab'*, ofreciéndoles un sitio para adscribirse como parte de un pueblo de milenaria presencia y, que tiene “la bendición del Santo San Mateo”. Y, pese a la dispersión y distancia entre aldeas y entre comunidades, y aun la frontera (que para esto no es barrera), esta adscripción se acredita por medio de la memoria, de los rituales y de la fiesta.

Lo fundamental y en definitiva sustento de todo territorio es la tierra, cuya posesión es el elemento básico y material para la reproducción de la vida. De manera tal que para los chuj, y para decirlo en pocas palabras: tierra, territorio y divinidad son una tríada inseparable. Y es justamente sobre esta base que se refuerza esta noción compleja y no positiva de ciudadanía, como vínculo histórico de un pueblo consigo mismo, con sus antepasados y sus enseñanzas (tradiciones y cultura), con su territorio y con sus divinidades.

Tiempo pasado: identidades y resistencia entre los chuj

Para la construcción de las memorias que dan sentido, para la construcción de la otra historia, de la más remota, la más antigua: *pekti' k'inál*, como se dice en chuj, hay un sinfín de fuentes de las que se pueden tomar los datos. Además de la historia oral que apela a los recuerdos, a los relatos y a los mitos, se encuentra la historia grabada en los restos arqueológicos (con sus múltiples interpretaciones y, por último también, la historia ofrecida por los historiadores (cuya información es reelaborada por la historia oral del propio pueblo).

La relación de los chuj con su *pekti'*, con sus memorias, no sólo es variada sino disímil. En San Mateo Ixtatán y en algunas comunidades y aldeas de Guatemala esta memoria es muy vasta y profunda, pero también ampliamente socializada. En contraposición, en las comunidades de México tal memoria es sucinta y poseída por las personas más ancianas. Hecho que evidencia la política cultural de “este lado” de la frontera.

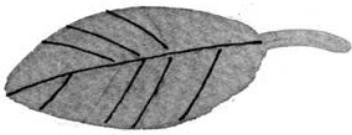
Entre los chuj la memoria colectiva es de muy largo cuño y, por ende, muy compleja y rica. La tradición oral relata que mucho antes de la Conquista de los españoles (quizá alrededor del 400 d.C.), mateanos, coatanecos y tojolabales convivían en el mismo espacio territorial (en las inmediaciones de lo que ahora es San Mateo). Pugnas por asentar la autoridad de uno y por el control de las minas de sal ahí ubicadas fueron las causas por las que al final los mateanos se quedaron y los otros migraron; sin embargo, con ambos pueblos mantienen y reconstruyen sus relaciones. Ésta es una memoria y un elemento de construcción identitaria, basada en la victoria sobre un espacio en disputa, es, igualmente, un elemento que constituye un aspecto fundante de la territorialidad.

Los chuj de *Wajxaklajunh*¹¹ tenían una situación de privilegio por su posesión de las minas de sal. Consignado por los primeros españoles en arribar a la región como Ystapalapan (“lugar de sal” en náhuatl) y años más tarde como Ystatlán (o Iztatlán, que significa también en náhuatl: “abundancia de sal”), éste era un sitio de referencia en las rutas comerciales mesoamericanas (cfr. Comunidad Chuj de Bulej, 1999; Piedrasanta, 2002; Tejada, 2002).

⁹ La noción de *dueños* corresponde a la de *encargados*. Se trata de seres divinos “responsables” o “cargadores” de los distintos componentes de la naturaleza. Por ejemplo cada laguna tiene su dueño, como lo tienen los cerros y las fuentes de agua, y cada día y cada año tienen su “cargador”.

¹⁰ Colindante con San Mateo se encuentra San Sebastián, el otro municipio de los chuj en Guatemala; espacio de los coatanecos. Entre ambos hay algunas diferencias dialectales, resultantes de divergencias en su devenir histórico y disparidades organizativas, pero la visión tradicional del mundo es muy semejante.

¹¹ Es el nombre del sitio en que se ubica una pirámide en la cabecera municipal de San Mateo Ixtatán, y tal vez el nombre antiguo del sitio.



De cualquier modo, los pueblos de los Altos Cuchumatanes, con todo y sus minas de sal y su probable posición estratégica precolombina como punto de contacto tanto con los del norte (clásico) como con los del sur y sureste suyos (posclásico), siempre quedaron ubicados en las márgenes de los centros rectores. Esta condición de marginalidad, experimentada desde el clásico y hasta la fecha, contiene una contradicción, pues por un lado ha dado pie a ciertas características culturales como formas alternativas a las hegemónicas, formas eventualmente críticas –al menos como marginales– a los centros dominantes; pero por el otro también ha sido factor de exclusión y de negación, sobre todo con la consolidación de las lógicas nacionales con rectoría administrativa en las capitales políticas y económicas.

La dominación española de los Cuchumatanes se dio tras la caída del legendario Kayb'il B'alam en la capital de los mam –Zaculeu– en octubre de 1525. Sin embargo, según Tejada (2002: 77) los de Ixtatán mantuvieron una resistencia que se prolongó por más de diez años. Además, las entradas de los conquistadores para someter y controlar a estas poblaciones “fueron breves, y consiguieron el sometimiento de los pueblos únicamente mientras duraba el efecto inmediato de la campaña”. La ambición de los conquistadores de llenarse de oro, plata y riquezas no encontraba cabida en los Cuchumatanes. Por el contrario, lo que les ofrecía eran inclemencias, contacto con gente insumisa, muy pocos recursos para extraerles y mucha distancia respecto de los centros donde se encontraba su gente. Lovell (1990: 87) remite a una expresión del obispo de Guatemala en 1869 quien afirma que la región de los

Altos Cuchumatanes, “por su aspereza y destemplado fría”, fue una zona de dificultades extremas para “alcanzar las aspiraciones espirituales y económicas del imperio” y que hasta su reciente recorrido por ella no había sido visitada desde el tiempo de la Conquista.

Esta imagen reelaborada pocos años antes del establecimiento de la frontera, en el momento preciso en que iniciaba el periodo de la Reforma, tiene sus antecedentes en una serie sucesiva de mecanismos de control y de circunscripción identitaria. El primer mecanismo de control sobre los pueblos conquistados fueron las encomiendas. Las de esta región siguieron el patrón general aplicado a toda Mesoamérica, donde la intención básica era la obtención de tributos; no obstante, debido a factores como la fatal disminución de la población a causa de las epidemias, la lejanía, las inclemencias, lo improductivo del terreno y el agreste clima, estas encomiendas no resultaron como las de otras regiones. La primera encomienda de San Mateo (el 10 de agosto de 1529), denominada entonces Ystapalapán, fue evaluada como la más modesta de la región.

Un segundo mecanismo de control implantado entre los pueblos dominados fueron las congregaciones, también llamadas *pueblos de indios*, las cuales pretendían juntar o congregar a la gente que, antes de la Conquista y aún durante las encomiendas, se encontraba dispersa en caseríos o pequeñas aldeas. Pero ahora los encargados eran los religiosos.

Las congregaciones respondían a ciertos principios, donde los lingüísticos y de organización social y territorial previa eran la base. La congregación de San Mateo Ixtatán y las de su región se caracterizaron por una doble ubicación: *a*) dentro de la Audiencia de Guatemala (primera *totalidad*), en el corregimiento (1547-1678), que después se transformó en alcaldía mayor (1678-1785) de Totonicapán y Huehuetenango (y que más adelante, después de las Reformas de los Borbones (1785-1786) se convertiría en la Provincia de Totonicapán y Huehuetenango, particularmente en la jurisdicción del Partido de Huehuetenango); y, *b*) desde la perspectiva religiosa (segunda *totalidad*), dentro de la parroquia de Soloma, primero bajo el mando de la orden de los dominicos y más tarde de los mercedarios; hasta 1558 perteneciente a la Diócesis de Chiapas y luego a la de Guatemala. De estas distintas ubicaciones se desprendían diferentes criterios de control y relación, pero junto con ellos surgían conflictos de intereses y, por supuesto, intenciones sobre la población.

Un ejemplo de esto es que, en contraposición con el impedimento legal de la política colonial, en las congregaciones sí se permitía que los indígenas poseyeran legalmente “terrenos cultivables”, tanto de las tierras

“nuevas” y legales, como las de sus cultivos en las “antiguas” e ilegales tierras dispersas en las montañas. Esto no era una bondadosa donación, sino una concesión estratégica puesto que los chuj habían manifestado en reiteradas ocasiones su resistencia a dejar sus tierras en las zonas templadas, puesto que esa práctica les permitía cosechar en parcelas con mejor producción de maíz, además de que así podían cultivar productos como cacao, caña de azúcar y algodón, y a la vez colectar miel.

El hecho de que la población se diseminara para ir a vivir entre los maizales de los cerros, dejando la congregación y por tanto el adoctrinamiento en las cosas religiosas y “en las de la humana policía”, fue algo generalizado en los Cuchumatanes, lo que conllevaba la evasión de impuestos y anarquía. Mas la molestia principal entre algunos españoles era que los “fugitivos” restablecían sus prácticas religiosas precristianas incendiando ídolos en aquellos lugares (cfr. Lovell, 1990: 91).

Con el tiempo se modificó muchísimo el patrón de uso de la tierra y el comercio adquirió mayor importancia. En el siglo XVIII criollos y mestizos, así como todavía algunos españoles, comenzaron a acaparar tierras, ahora mediante la figura legal de las haciendas. Esta apropiación y privatización de la tierra representaba la forma más segura y más factible de obtener ganancia, a diferencia de mantener obligaciones inciertas en la población nativa. Después de la independencia de España, la situación social en los Cuchumatanes no cambió de manera sustancial sino hasta la Reforma liberal. Los *ket chonhab'* seguían reconociendo sus terrenos utilizando las tierras con una lógica no comercial, alternando y complementando la producción de la zona fría con la templada (lo que implicaba estancias temporales afuera del poblado).

Con la Reforma liberal modernizadora que comenzó en Guatemala en 1871 se vivió un periodo de cambios vertiginosos, ahora enfáticamente centrados en la racionalidad del capital y el aprecio por la posesión de la tierra como mercancía. Esta reforma trajo para los chuj una inducida presencia ladina en su pueblo, con responsabilidades nodales en las estructuras del gobierno municipal; leyes amañadas contra los indígenas, que resultaron en garantía de mano de obra para los finqueros enganchadores; nuevos poseedores propietarios de tierras y de las personas que en ellas se ubicaban (cuando no demostraban la posesión legal de los terrenos, lo que era generalizado); el establecimiento de una economía agroexportadora centrada en el café; la creación de nuevos municipios (Nentón y Barillas), que afectaron la organización cultural de su te-

rritorio; y la demarcación de la frontera internacional. El conjunto de todo esto generó tensiones internas que propiciaron la fragmentación del pueblo chuj y la creación de nuevos centros de población, entre ellos Tziscao.

Como se puede advertir, todas estas formas de control correspondían a una lógica particular de relación con el espacio y de establecimiento de las autoridades. Cada una de ellas instauró su propio código de muchas obligaciones y pocos derechos, planteados estos últimos como el derecho a ser incluido en el campo de la normatividad.

En los diferentes momentos de su historia, los chuj han recibido una serie de calificativos que resultan factores fundamentales para la construcción de su identidad temporal, cada uno de los cuales está asociado a la lógica del poder y el interés de su control y explotación: desde indios “irredentos”, “idólatras” e “insumisos” en los primeros tiempos de la Colonia cuando eran “encomendados”, hasta “pobres” y “vagos” en el periodo de la Reforma y, por último, como veremos “colonos”, refugiados” o “mexicanos”. Cada identidad asignada como negación de una historia de resistencia y de dignidad como pueblo. Las diversas posiciones, además, han ido acompañadas siempre de reglas y leyes que se establecen sobre los chuj (igual que sobre los demás pueblos indígenas) circunscribiéndolos a lo establecido: pagar tributos, concentrarse, adoctrinarse, resignarse a que la tierra es un derecho de los advenedizos, mexicanizarse, etcétera.

De esta forma y con este escueto repaso (al modo de la asociación dirigida sugerida por Michel), reconocemos las tensiones contenidas en las identidades a causa de las relaciones de adscripción, que también significan relación con la autoridad. Sin embargo, de manera paralela y como veremos, otra identidad ha sido recurso de resistencia (la que contiene los recursos de la tradición y la cultura) al constituirse como factor de integración frente a quienes se les imponen como poder sobre de sí, con toda su carga legal y normativa.

Los chuj en México: de “este lado” de la frontera

Como mencionamos, cuando se firmó el Tratado que definió la frontera entre México y Guatemala, *Tz'isk'a'aw*¹² quedó ubicada en la república mexicana. La que era una pequeña “aldea” en pocas décadas había crecido sobremanera recibiendo no sólo más población chuj –que con gran velocidad eran

¹² Cuyo nombre significa “Puente hecho a mano” o “Puente construido”.

naturalizados-, sino también a q'anjobales y a familias de habla castellana –identificadas como vaqueros-, poseyendo legalmente terrenos en propiedad. Para 1940 varias familias, sobre todo mateanas, habían establecido un nuevo centro de población en un área vecina, conocida como El Sumidero (cfr. Cruz, 1998 y Hernández, 1989). En este lugar quedaron algunas familias y otras se reacomodaron en uno más propicio para fundar su colonia. Cuando estas tres localidades se estructuran como ejidos se conformaron por reacomodos internos cuatro nuevas localidades en calidad de anexos; lo que da cuenta del crecimiento poblacional de los chuj en México hasta antes de 1980.

A pesar de este crecimiento, los chuj seguían siendo negados por el gobierno mexicano, constituyendo uno de esos grupos lingüísticos oficialmente inexistente, como diría Hernández (1989). La constante negación de la identidad chuj (que no de otras identidades que significan control) es un hecho que no se olvida. Por el contrario, refuerza una memoria histórica de discriminación y que, a la vez, ha sido de resistencia. Esta memoria es expresada de diversas maneras: “Hicieron que quemáramos nuestros güipiles y el kapixay; ahí está el fuego... Algunos lo enterraron. Las mujeres lloraban”; “Estamos como enterraditos, si queremos hablar la idioma –el chuj– debe ser dentro nuestras casas. Nadie lo debe saber. Ese tiempo si se enteran nos maltratan; hasta ahora, nos burlan”; “Si queremos quemar copal ha de ser de noche, que nadie lo vea”; “Nos dicen que acá es México, que los indios son de Guatemala, pero nosotros sabemos que no es así, que es nuestra herencia y es nuestro derecho, onde sea que estemos”; “Me di cuenta que onde sea –en todo el país de México– hay indígenas; en Sonora, en Chihuahua, en Baja California, ¡onde sea!; que tenemos derecho. Yo no pensaba así, pues nos dicen que dejemos nuestras costumbres”.

El refugio de los guatemaltecos iniciado en 1981 se debió a una guerra fraticida y etnocida que llegó a niveles deleznables, como la política de tierra arrasada, responsabilidad del general Ríos Montt. En la aplicación de esta política, como plan de guerra, el ejército arremetió contra los indígenas y arrasó aldeas enteras, muchas de ellas chujes.

Durante alrededor de 15 años, en calidad de refugiados, intentaron hacer y rehacer sus vidas dentro de campamentos, bajo el control de las instancias de gobierno y con políticas de amedrentamiento, pues para los mexicanos la población guatemalteca era guerrillera. No fue fácil, y una de las mayores dificultades fue hacer su vida cultural en condiciones de libertad y dignidad, pues se les tenía prohibido y eran sancionados por ello.

La política mexicana de prohibición oficial a exponer y manifestar públicamente los recursos de su cultura, sus costumbres y tradiciones encontraba límite en la observación internacional y en la intervención de organismos multilaterales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La diversidad era contundente, pues, al organizar los campamentos resultaba ser el factor determinante. La diferencia cultural era causa de los principales impedimentos organizativos.

Sin embargo, antes y más allá de las disposiciones gubernamentales, los chuj fueron –en su mayoría– recibidos en primera instancia por los *ket chonhab'* mexicanos, con quienes de alguna manera habían mantenido relación histórica. De tal suerte que esta relación, ahora intensa y cotidiana, revitalizó la vida cultural chuj en México, prolongada tras la decisión de algunas familias de naturalizarse mexicanas.

Los chuj mexicanos: un reto contra la ignominia

La región ocupada por los chuj en México es compartida por campesinos e indígenas de otros pueblos. Este hecho de diversidad y diferencia cultural, como lo sugiere Wiewiorka (1997: 56-57), no es neutral socialmente y va de la mano con inequidades, relaciones de subordinación, explotación, rechazo, negación, sentimientos de inferioridad, exclusiones y discriminaciones. El conjunto de ellas marcan la vida cotidiana y circunscriben toda práctica cultural.

Los chuj padecen lo anterior ante una especie de complicidad entre la población local “mexicana” y los agentes gubernamentales, a través de asignaciones identitarias reiteradas con mucha frecuencia en su trato para con los “integrados”, los “refugiados”, los “guatemaltecos”, los “chujitos”, “esa gente” o “esos pobrecitos”. Este hecho expresa la *diferencia estructural* planteada por Young (2000) y uno de los múltiples rostros y formas discriminatorias y de concesión limitada de ciudadanía.

El Estado mexicano, por su parte, organiza de manera muy exigua los servicios correspondientes a los derechos de la población. Sobre todo en las localidades más grandes ofrece servicios de salud y de educación básica completa; pero en ninguno de estos casos y con el argumento de la “imparcialidad” reductora de las diferencias denunciada por la misma Young, mediante formas coherentes y respetuosas con las modalidades culturales propias, lo que también se experimenta en el derecho al acceso a la justicia. A esto se suman los costos y otros factores de inaccesibilidad, como lo es la distancia física.

No sólo es la incoherencia, la inaccesibilidad y lo costoso; la forma y el contenido de su ejecución provocan en igual medida afectación cultural. Esto se denuncia más a menudo en lo relativo a la educación, pues se le considera el principal factor adverso a la cultura chuj y causa del desinterés de las nuevas generaciones en mantener el idioma y los recursos propios de su cultura.

La que más ha venido a afectar es la escuela –afirma Kixtup– En esta cuestión es el cambio que yo veo, porque como indígenas chuj ya estamos naturalizados y los niños se van a la secundaria, a la preparatoria y algunos en las universidades, y el habla chuj ya nada; en las clases [...] es donde se pierde ése.

En una de nuestras conversaciones se hablaba de rostros e imágenes, que dejaban ver hasta dónde ha calado el estar de un lado u otro de la frontera:

Desde que llegamos en el refugio –plantea Palás– cruzando la frontera, nosotros traemos nuestra cultura allá en Guatemala: nuestra vestimenta, nuestra forma de vivir, de convivencia; y ahora, a la comparación de los mexicanos, es diferente y en sus planes de ellos. Yo me di cuenta que cuando celebramos nuestra costumbre y nuestra vestimenta las mujeres tienen corte y cuando se dan cuenta ahí es diferente y los mexicanos lo ven diferente; por la vestimenta las mujeres se ven gordas y feas y ellos no. Y con el huipil nos ven como espantapájaros, porque tenían sus mantas en la cabeza y sus listones y por eso lo ven mal.

Mas revira Lolén:

Pero antiguamente, y en Guatemala, nuestra gente sigue con su ritmo y se ve el rostro de las mujeres coloradito.

Los chuj se refieren a su cultura diciendo “antiguamente” o “allá en Guatemala”, lo cual conlleva una particular “forma de vivir” y “de convivir”, y que ésa tiene su “ritmo”, que propicia o permite que se vea “el rostro de las mujeres coloradito”, señal de bienestar y de galanura. No se trata de asumir estas referencias como hechos objetivos e inobjetables, sino de reconocer tales referencias y sus formas de expresión, así como dejar constancia de la demarcación por el cruce de la frontera en cuanto a su forma de vivir y su concreción en las apreciaciones y en los rostros.

Trascendiendo estas relaciones está la vida en comunidad, el sustrato cotidiano y de relaciones cercanas que dan el sentido a la vida de cada cual y de todos a la vez. Esto, que es algo muy aquilatado y por lo general cuidado, lo vemos, por ejemplo, entre quienes migran,¹³ pues al hacerlo consideran los períodos y lógica de cambio de autoridad comunitaria. Si al deseoso de migrar le toca ocupar algún cargo o está en la eventualidad de ello, casi siempre posterga su salida. Además, incluso desde fuera, se sigue participando en las dinámicas que se desprenden de los acuerdos de asamblea, sea mediante contribuciones económicas, el pago de un “reemplazo” o la posibilidad de que algún familiar le represente.

El tomar en cuenta los ritmos y requerimientos de la comunidad no responde a una simple obligación para poder gozar de los derechos ciudadanos, establecidos y positivos (concepción de la ciudadanía en Marshall, 1997); se hace básicamente porque la comunidad es el referente de vida más importante, el espacio de vida de la familia; porque en los momentos más trascendentales de la existencia es la comunidad la que ofrece el marco de posibilidad para bien vivirlos, para enfrentarlos y para salir venturosos. Es la comunidad, pues, la que refrenda el sentido con el que se vive la vida (como reciprocidad de obligaciones y como recurso contra la precariedad y la vulnerabilidad).

Las condiciones en que se encuentran los chuj mexicanos se han debido a medidas gubernamentales adversas, no sólo hacia su pueblo sino hacia los indígenas en general. Su vida en México, su naturalización y adquisición de ciudadanía, ha estado marcada por dinámicas y políticas discriminatorias y proclives a lógicas y pensamientos mercantilistas, utilitaristas y positivistas, que no sólo les fueron y les son impuestas, sino que, sobre todo, les son desfavorables. El mensaje, en muchos casos expresado de un modo explícito a los chuj, ha sido que *ser mexicano* es sinónimo de *no ser indígena*.

Los chuj han vivido una *mexicanización forzada* con resultados sin duda lamentables pero que no lo graron ser devastadores. Así que, a pesar de ubicarse y vivir en “otro país”, de una cierta merma del idioma por “quedarse” en ese país, de la fragmentación de las comunidades y los imbricamientos al darse la interculturalidad prejuiciada y desventajosa referida, la gente del pueblo chuj está en la posibilidad de proyectarse en la historia de una manera dignificada y

¹³ La migración se incrementó hace poco más de un lustro con la confluencia de la afectación del huracán Mitch y los incendios del 1998, la caída del precio del café y “el establecimiento” de los integrados al concluir oficialmente el refugio. Esta migración por lo general es masculina y se da hacia diversos puntos de la geografía de los Estados Unidos, la Ciudad de México, o a Playa del Carmen y Cancún en Quintana Roo.

afirmativa de su identidad étnica (como construcción y no como asignación o, dicho de otra forma, como negatividad ante el sistema que les subsume y los somete); de una manera colectiva afirmándose como pueblo dentro de su territorio chuj. Algunos así lo están haciendo, reconociéndose como *ket chonhab'* con su idioma y en la reivindicación de su conocimiento cultural.

Con base en estas confluencias de sentidos, identificamos tres tipos de posicionamiento respecto a la realización de prácticas culturales entre los chuj: rechazo y negación, refrendo y reproducción, y lamento por la pérdida, con eventuales deseos de recuperación. Lo que pasa con el idioma, con la ejecución de los rituales y con otras prácticas culturales lo deja ver: 1) negarse a realizarlas; 2) realizarlas aun fuese sólo “en lo oscuro”, en la penumbra de la noche, en lo oculto de las miradas inquisidoras y dentro de la privacidad del hogar; o 3) buscar y recuperar memorias y mecanismos de vinculación con lo otrora vivido por “nuestros abuelos y abuelas”.

En esta tesisura, los chuj reivindicados, sea cual fuere la cantidad de años y generaciones consigo como mexicanos, se afirman guatemaltecos: “nosotros somos guatemaltecos”. Si alargar la condición de guatemalticidad es el requisito para traer consigo y devolverse “el ritmo de la vida” y la dignidad de ser parte de su pueblo chuj, no se duda en hacerlo y defenderlo así. No por motivos de una demarcación fronteriza internacional, o por sobrevivencia, se va a dejar de ser parte de un pueblo.

Reflexiones finales

La confrontación de formas de existencia, de pensamiento y deseos acontecida en el siglo XVI implicó una modalidad no sólo de dominio y la asignación de nuevas identidades en clave de colonización. Este hecho no ha cesado a lo largo de los siglos. La pretensión de construir una ciudadanía mexicana mestiza y, en un sentido diferente pero bajo la misma racionalidad de poder, la pretensión de dejar establecido y sentado el lugar social, económico y político de los pueblos indígenas a través de sus sucesivas “identificaciones” con criterios de prejuicio y perspectivas totalizantes, dificulta a estos pueblos la actualización de sus tradiciones, la práctica de sus costumbres, el habla de su idioma, la capacidad de preguntar, la posibilidad de problematizar; y, a la vez, pretende establecer una “falsa percepción” de la realidad –como escribe Lee (2001), discutiendo los postulados de Freire.

Esta falsa percepción la constatamos en el interior del pueblo chuj. El planteamiento es el siguiente:

tener que dejar de constituirse como pueblo (agente y sujeto colectivo: ciudadanía con carácter cultural e histórico y vínculos territoriales) constructor de un proyecto alternativo al proyecto hegemónico que se establece como totalidad, para (con)formarse como objetos receptores del beneficio del Estado, desposeídos de su memoria colectiva y de sus recursos culturales (fuerzas motoras de toda esperanza posible). En otras palabras, precisa dejar de ser campesinos, dejar de ser indígenas, anatemas del sistema como totalidad en sí misma, y orientar la vida en clave del capital, para “(ob)tener dinero”, para lograr “ser alguien en la sociedad”, para ocasionalmente “ser y vivir como ricos”, etcétera. Nada más falso e idílico, que sólo corresponde a una visión del mundo y a un moldeamiento del deseo y del pensamiento que le hace el juego y da sentido al sistema vigente y dominante.

La paradoja de tal perspectiva y requerimientos es: *dejar de ser para ser*, cuyo resultado es sólo la primera fase de tal silogismo: *dejar de ser miembro digno de un pueblo, con historia, con cultura, con espiritualidad*; y, al quedarse sin ello, perder lo que les hace ser en comunidad y en la historia, romper el contexto de la tradición propia, desechar los recursos y condiciones desde los que se vive como comunidad cultural. Tal abandono de *esa forma de ser y de esos recursos para ser de un modo* constituye sólo la ruta *hacia otro ser*: el ser de la ignominia, de la pobreza, de la exclusión, de la frustración a que le conduce la ciudadanía mexicana.

La población mexicana-chuj o chuj-mexicana hace pensar en un hecho con una tensión que se encuentra muy a flor de piel. La condición mexicana es un asunto de nacionalidad (de “pertenencia” a una nación) que en este caso para muchos de los chuj es por nacionalización, naturalización o, en palabras de los ejecutores de los programas de gobierno, por asimilación. Dicho en breve, esta condición se plantea como cambio de “pertenencia”.

La condición de ser chuj, por el contrario, es una cuestión cultural y de vida como comunidad, de herencia, de nacimiento no fortuito e implica una memoria colectiva. Esta condición está asociada a Guatemala, por tener sus centros culturales allá y porque padres y madres o abuelos y abuelas de los chuj nacidos en México han tenido nacionalidad guatemalteca.

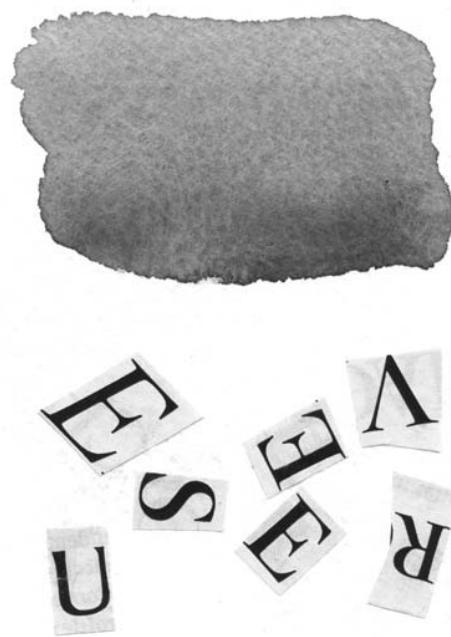
Éste es uno de los factores fuertes y difíciles de digerir para el Estado (y el conjunto de sus instituciones) fundado en la (des)memoria única (que delinean *lo chuj* según sus intereses de control). Contra una ciudadanía a modo, a los chuj les queda refrendar sus memorias (reforzando *lo chuj* desde dentro de la resistencia).

Lo chuj entre los *ket chonhab'* es todo lo que caracteriza a quienes son del mismo pueblo y que se

manifiesta espontáneamente: el habla, el comportamiento, las convicciones y los temores, las atenciones y los cuidados. De manera reflexiva algunas personas se plantean que lo chuj es su forma particular o específica de vivir lo maya, que hoy por hoy es una conjunción de lo cultural, lo histórico y lo político, teniendo a la espiritualidad como soporte y sustento de su visión del mundo o cosmovisión.

A los chuj se les ha argumentado con mucha insistencia y contundencia que no es compatible ser chuj y ser mexicano. La sorpresa al paso del tiempo es atestiguar que en todo el territorio nacional de México hay muchos pueblos indígenas y que además les asiste el derecho de ser pueblo, ser pueblo indígena, con una cultura propia y con un idioma propio.

Nacionalizarse mexicana o mexicano, adquirir la ciudadanía mexicana es un hecho político y administrativo en esencia, que lo hacen acompañar los encargados de los distintos despachos de una "oferta" cultural que se presenta en contra y en detrimento de la otra membresía cultural: para ser mexicanos tienen que dejar de ser chuj. Mexicanizarse (dejando de ser chuj) se expone como requisito para acceder a una situación deseable de vida, para "mejorar". Es la aplicación a ultranza de la política del mestizaje, ante personas en situaciones comprensiblemente carentes de poder.



La "cultura mexicana" en esta condición de frontera se ha ofrecido como diferenciación de lo guatemalteco, en una dicotomía sin sustento: lo mexicano y mestizo asociado a lo positivo que se diferencia de lo negativo, representado por lo guatemalteco indígena. El castellano, lo "moderno", lo "no indígena", lo "no sucio", se define como lo bueno. En contraste, el idioma chuj, las costumbres, lo indígena, lo "sucio" (consecuencia lógica del trabajo en la tierra),¹⁴ se interpreta como malo, como lo negativo. Estas asignaciones, que llegan a causar cierta influencia, ni se constatan ni tienen fundamento alguno, y por más fuerza que tengan no borran automáticamente todos los elementos cotidianos y profundos de la cultura chuj; así es que tal demarcación no se corresponde con la realidad y es un desacuerdo por demás desafortunado.

Se trata de un discurso basado en la diferenciación con claros matices de discriminación; de un proyecto de control y de defensa del statu quo. Así es que tal discriminación, que en parte ha sido aceptada, en parte rechazada y en parte introyectada e interiorizada, es un telón de fondo de la vida cotidiana y de las relaciones vividas entre los chuj.

La consecuencia de esta perspectiva es la reconocida asociación e identificación de lo chuj con lo guatemalteco. Los chuj que fueron refugiados son señalados inmediatamente como guatemaltecos; en tanto que los chuj que ya tienen cuatro y hasta cinco generaciones como mexicanos, hablantes o no de su idioma, se referían a sí mismos como guatemaltecos.

Ser chuj y ser guatemalteco, aunque no sean sinónimos, se revalida de una forma casi natural. ¿Por qué? Porque si a la gente chuj se le asigna este calificativo de manera estigmatizada o peyorativa, al asumir una posición de dignidad, con conciencia histórica y sabiéndose descendientes de personas con nacionalidad guatemalteca, pues no se duda en alzar el rostro y afirmarlo así.

La interpelación de estas circunstancias y condiciones de la vida de los chuj debe alcanzar al Estado mexicano, de tal modo que no sólo admita estadísticamente su presencia. El Estado está compelido a romper la lógica contractual de la ciudadanía con su carácter monocultural y homogeneizante. Más aún, el Estado está obligado a ofrecer una disculpa a estas poblaciones y, en congruencia, realizar acciones afirmativas en sentido de reivindicarse, puesto que el daño ya ha sido causado. El golpe ya fue experimentado, y de eso dan cuenta las memorias de este pueblo.

¹⁴ En el contexto de las interacciones sociales y étnicas de la región, los chuj son calificados e identificados por ser "sucios". Así lo refieren tanto los popol, como los q'anjobales y los mestizos. Por su parte los chuj se reconocen como un pueblo campesino, muy trabajador y cuyo santo patrono, San Mateo, es uno de ellos y también está sucio, por el mismo hecho de ser trabajador.

Bibliografía

- ADORNO, THEODOR W.
- 1990 *Dialéctica negativa*, Taurus Humanidades, Madrid, 409 pp.
- BENJAMIN, WALTER
- 1999 "Para la crítica de la violencia", en Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 137 pp.
- BONEFELD, WERNER
- 2007 "Praxis y constitucionalidad: Notas sobre Adorno", en John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (comps.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/Ediciones Herramienta, Buenos Aires, pp. 129-156.
- BOURDIEU, PIERRE
- 1991 *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 451 pp.
- COMUNIDAD CHUJ DE BULEJ
- 1999 *El derecho indígena Chuj*, Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala Saq'b'ichil (Copmagua), Guatemala, 146 pp.
- CRUZ BURGUETE, JORGE LUIS
- 1998 *Identidades en frontera, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos en los pueblos de la frontera sur*, El Colegio de México, México, 358 pp.
- DUSSEL, ENRIQUE
- 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 661 pp.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR
- 2001 *Definición de la cultura*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Itaca, México, 275 pp.
- GARCÍA SELGAS, FERNANDO J.
- 1995 "Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid, pp. 493-527.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA
- 1989 "Del tzolkín a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", en *Religión y sociedad en el sureste mexicano, vol. II*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (Cuadernos de la Casa Chata 162), México, pp. 123-224.
- 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS/Porrúa, México, 321 pp.
- INEGI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA)
- 2001 *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, INEGI, México.
- LEE, KYU HAWAN
- 2001 "Paulo Freire y la pedagogía crítica", en Moacir Gadotti, Carlos Alberto Torres et. al., *Paulo Freire. Una bibliografía*, México, Siglo xxi Editores, pp. 651-653.
- LOVELL, GEORGE
- 1990 *Conquista y cambio cultural: La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)/Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua y South Woodstock, 270 pp.
- MARSHALL, THOMAS HUMPHREY
- 1997 "Ciudadanía y clase social", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 79, pp. 297-344.
- MICHEL, GUILLERMO
- 2001 *Entre-lazos, hermenéutica existencial y liberación*, Porrúa/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 167 pp.
- MONTEFORTE TOLEDO, MARIO
- 1997 *La frontera móvil*, UNAM/Organización de las Naciones Unidas/Ministerio de Cultura y Deporte, Guatemala, 259 pp.
- PÉREZ-BALTODANO, ANDRÉS
- 2004 "Estado, ciudadanía y globalización: el futuro de las identidades políticas nacionales en América Latina", en Andrés Pérez-Baltodano *Globalización, Estado y Sociedad: Perspectivas mundiales, regionales y nicaragüenses*, Fondo Editorial CIRA, Managua, pp. 55-78.
- PIEDRASANTA HERRERA, RUTH
- 2002 *Tierras y territorio de los chuj de San Mateo Ixtatán: representaciones y dinámica histórica en el espacio local y regional. Énfasis 1880-1940*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (Avancso), Guatemala, mimeo, 84 pp.
- ROSALDO,RENATO
- 1992 "Reimaginando las comunidades nacionales", en José M. Valenzuela Arce (coord.) *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, pp. 191-201.
- SCOTT, JAMES C.
- 1999 *Seeing like State. How certain schemes to improve the human condition have failed*, Yale University Press, New Haven, Londres y Nueva York, 464 pp.
- TEJADA BOUSCAYROL, MARIO
- 2002 *Historia social del norte de Huehuetenango*, Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG), Huehuetenango, 225 pp.
- TISCHLER VISQUERRA, SERGIO
- 2005 *Memoria, tiempo y sujeto*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP) y F&G Eds., Guatemala, 174 pp.
- VARESE, STEFANO
- 1996 "De la aldea a la transnacionalización: los pueblos indios ante el tercer milenio", en Leticia I. Méndez y Mercado (coord.) *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México, pp. 202-215.
- VILLENA FIENGO, SERGIO
- 2003 "Walter Benjamin o la historia a contrapelo", en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. II, núm. 100, pp. 95-101 [Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica].
- WIEVIORKA, MICHEL
- 1997 "Culture, société et démocratie", en Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París, pp. 11-59.
- YOUNG, IRIS MARION
- 2000 *Lajusticia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 458 pp.