

Desplazamientos, integraciones y resistencias del pueblo maya chuj en el sur de México

Displacements, Integrations and Resistance of the Maya Chuj People in Southern Mexico

FABIOLA MANYARI LÓPEZ BRACAMONTE¹

Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, México

RESUMEN: El pueblo chuj es un pueblo maya con presencia en México y Guatemala, su historia contemporánea integra diferentes afrentas a su vida cultural y constantes usurpaciones de sus derechos y territorios. Como estrategia de sobrevivencia han necesitado desplazarse, e integrarse en contextos hostiles y adversos como medio de resistencia física y psicológica. Con base en la reconstrucción histórica y de la memoria colectiva de integrantes chuj, este artículo reconstruye y analiza componentes políticos, sociales y culturales imbricados en tres momentos históricos diferentes en la frontera sur mexicana, con el objetivo de comprender y visibilizar la trayectoria del pueblo chuj en México, sus historias de resistencia, reconstrucción y esperanza frente a los múltiples desplazamientos físicos y epistemológicos.

PALABRAS CLAVE: dinámicas territoriales, poblaciones fronterizas, identidad cultural, desplazamiento forzado, integración nacional.

ABSTRACT: The Chuj people is a Mayan people with presence in Mexico and Guatemala, their contemporary history integrates different affronts to their cultural life and constant usurpations of their rights and territories. As a survival strategy, they have needed to move and integrate into hostile and adverse contexts as a means of physical and psychological resistance. Based on the historical reconstruction and collective memory of Chuj members, this article reconstructs and analyzes political, social and cultural components imbricated in three different historical moments in the

¹ Asesorada por la Dra. Alma Amalia González Cabañas.

southern Mexican border, with the objective of understanding and making visible the trajectory of the Chuj people in Mexico, their stories of resistance, reconstruction and hope in the face of multiple physical and epistemological displacements.

KEYWORDS: territorial dynamics, border populations, cultural identity, forced displacement, national integration.

RECEPCIÓN: 10 de febrero de 2021.

ACEPTACIÓN: 27 de febrero de 2021.

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.60.23X00S709>.

Introducción

El maya-chuj es un pueblo originario transfronterizo cuya base cultural se ubica en las Tierras Altas de la sierra de los Cuchumatanes en el noroccidente de Guatemala. Actualmente sus asentamientos principales en Guatemala se ubican en el departamento de Huehuetenango, y en México mayoritariamente en el estado de Chiapas, y en menor medida en Campeche y Quintana Roo. Su historia vital integra procesos geopolíticos de agravio a sus pautas de existencia en los que destacan la colonización iniciada en el siglo *xvi*, el surgimiento de los Estados-nación con nuevas fronteras políticas y nacionalismos, los proyectos de modernización, integración y homogeneización de los gobiernos liberales, los desplazamientos forzados e intentos genocidas en los conflictos armados en el marco de la Guerra Fría, y la constante negación y discriminación cultural.

A pesar de todo lo anterior las poblaciones chuj continúan presentes en ambos países, no sin resentir la perpetración de la pobreza y marginación, y albergando en sus memorias el dolor, el terror y la incertidumbre de los períodos más cruentos de su historia.

El estudio tiene como punto de partida la formalización de la frontera México-Guatemala en 1882 y finaliza con reflexiones actuales del pueblo chuj en el municipio de La Trinitaria, Chiapas. Para ello se categorizaron tres períodos: 1) antecedentes del pueblo chuj en México (1882-1981): división fronteriza y mexicanización; 2) desplazamiento y refugio del pueblo chuj proveniente de Guatemala (1981-1996); 3) integración y actualidad del pueblo chuj (1996-2019). Estas divisiones no pretenden un corte equitativo de años, sino que se basan en acontecimientos históricos de impacto en la población chuj en México.

A partir de la descripción y análisis de esos acontecimientos mediante la reconstrucción historiográfica y de la memoria colectiva de personas chuj en México y complementariamente con personas chuj en la aldea de Yalambojoch, Guatemala, este artículo busca contribuir a comprender las transformaciones del pueblo chuj y de sus identidades frente a los contextos de negación y violencia estructural y simbólica existentes hacia los pueblos originarios en la frontera sur mexicana.

Asimismo, busca visibilizar la presencia del pueblo chuj en el territorio fronterizo del sur de México, plasmando las experiencias multigeneracionales de desplazamiento físico y cultural, de integración, resistencia y reconstrucción como procesos inacabados.

Se trabajó desde un enfoque cualitativo, cuya recolección de datos fue mediante revisiones documentales de diferentes fuentes historiográficas, incluidos documentos históricos, e investigaciones antropológicas de la región. Paralelamente se identificaron elementos provenientes de la memoria colectiva a través de entrevistas semiestructuradas a integrantes del pueblo chuj realizadas entre 2018 y 2020 en localidades de La Trinitaria, Chiapas en México, y en la aldea de Yalanhb'ojoch en Nentón, Guatemala (Figura 1). El rango de edad de quienes participaron fue de entre 15 y 90 años. Respetando la petición de quienes compartieron sus testimonios, los nombres citados en los fragmentos fueron modificados.

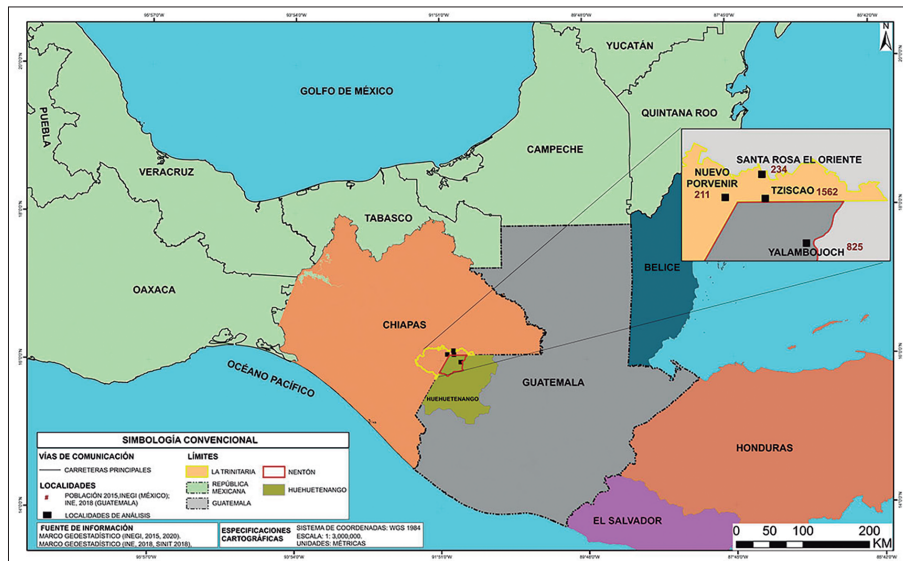


Figura 1. Mapa del área de estudio (elaboración propia).

Antecedentes del pueblo chuj en México (1882-1981): división fronteriza y mexicanización

El pueblo maya-chuj tiene dos centros culturales principales, uno proveniente de San Mateo Ixtatán (mateanos) y otro en San Sebastián Coatán (coatanecos).² Des-

² Según refieren documentos que registran historias contadas por ancianos chuj: “los primeros pobladores de la comunidad chuj fueron personas que integraban cuatro grupos distintos: los tzapaluta (a quienes algunos documentos identifican como tojolabales), que actualmente habitan en la Repúbli-

de al menos dos siglos atrás, los mateanos expandieron sus asentamientos a lo largo de la Sierra de los Cuchumatanes abarcando tierras que, en 1882, después de años de disputa en el marco del Tratado Internacional, se dividieron entre México y Guatemala (Limón, 2009: 22). Con el objetivo de expandir las fronteras agrícolas esa reestructuración implicó una transición político-administrativa colonial a una regional (Fenner, 2007: 1), que derivó en procesos nacionalizadores diferenciados para la población indígena.

Una parte de la población chuj quedó al norte de Guatemala en el departamento de Huehuetenango y otra al sur de México en el Estado de Chiapas, cuestión que implicó una condición geográfica, política y económica diferenciada. Del lado mexicano, el asentamiento chuj quedó en el municipio de La Trinitaria (antes Zapaluta), Chiapas, específicamente en la localidad de Tzisco, localidad que compartieron con otros grupos q'anjob'al y mestizos. Nieto y bisnieto de las primeras personas arribadas en el territorio rememoran estos acontecimientos:

Mi abuelo era de San Mateo Ixtatán. Se llamaba Sebastián Gregorio. Él me contó que salió de San Mateo y vino a hacer su ranchito en Laguna Montebello ese [antes] se llama[ba] Peñasco. Me platicó, su edad era de 90 años cuando murió, por eso él me platicó la historia que salió en San Mateo Ixtatán [y] hablaba chuj. Aquí trabajó, aquí descampó montaña, aquí en la Laguna Montebello. Ahí hizo su ranchito y luego pues se volvió nacional y pues lo solicitó con el gobierno entonces como propietario. Son 10 personas que se vinieron a posicionar aquí, pidieron este ejido con el gobierno, les dieron este ejido de Tzisco para que trabajen la gente. De ahí trabajamos pues criamos ya nosotros (Pedro, 89 años, Tzisco, La Trinitaria, México, 2020).

[Los chuj] Son nuestros descendientes [ascendientes] que habitaron de Guatemala, de las 10 familias. Cuando Chiapas pertenecía a Guatemala, la historia cuenta que ellos llegaron, en aquellos tiempos, porque había alimento, peces, muchas lagunas, este lugar nos dio la comida. También lo que son los árboles del ocote de resina para las luces, para que se alumbraran porque hay mucho árbol. Entonces ellos vinieron a San Mateo de diferentes aldeas porque ya no se podía vivir ahí, había mucho problema, y por eso fueron buscando otro lado y llegaron a habitar este lugar. Yo soy descendiente de ellos. Mi madre hablaba el q'anjob'al y mi papá hablaba el chuj (Ramón, 62 años, Tzisco, La Trinitaria, México, 2020).

Estas narraciones aportan elementos importantes para reconocer las primeras décadas de los chuj que quedaron en el lado mexicano. La primera señala la llegada de población chuj proveniente de San Mateo Ixtatán como anterior a la delimitación fronteriza, y la segunda explica los motivos de esa movilización derivada de la búsqueda de mejores condiciones de vida. Estos datos en la memoria colectiva

ca de México; los de Ixtatán (tierra de sal o cerca de las salinas), que eran parte de los tzapaluta. El tercer grupo habita actualmente Coatán (tierra de culebras); y el cuarto son los actuales habitantes de Santa Eulalia" (Herrera, 1997: 23).

concuerdan con diferentes documentos históricos y antropológicos que señalan que, durante la segunda mitad del siglo XIX, se dio un auge de movilizaciones de poblaciones indígenas proveniente de los Altos Cuchumatanes puesto que las condiciones para los pueblos mayas se habían tornado especialmente limitadas y difíciles en el contexto de las reformas liberales y la reorganización político-administrativa.

Con el objetivo de favorecer los polos de concentración y control de la población en zonas agrícolas ligadas al mercado sobre todo cafetalero, se crearon nuevas regiones económicas, departamentos y municipios (De Vos, 2002: 53). En el área de los Cuchumatanes se crearon los departamentos de San Marcos y Huehuetenango, quedando el territorio chuj bajo la jurisdicción de este último en el que se crearon e integraron dos nuevos municipios: Nentón (1876) y Barillas (1898) (Piedrasanta, 2014: 72). Esas fragmentaciones generaron rupturas en la conformación y organización de su espacio ya que muchas de sus tierras fueron usurpadas. Sus derechos e intereses quedaron por debajo de los del Estado, de los inmigrantes europeos, sobre todo alemanes, que llegaban para “poblar” la región y a quienes les eran concedidos los títulos de propiedad, e incluso por debajo de la población ladina que ganaba espacios de poder. Como mecanismo para reorganizar a la población en esos términos, se crearon instrumentos legales como el código laboral de 1876, la ley de vialidad y la ley de vagancia que obligaba a los indígenas a trabajar como jornaleros agrícolas para la agricultura de exportación (De Vos, 2002: 54). Como explica Piedrasanta (2009: 188):

La región de los Chuj, como un espacio habitado, sentido, vivido y domesticado desde la época prehispánica, resiente en toda su magnitud las nuevas medidas liberales que intervienen activamente en el que ha sido su territorio étnico y de manera traumática le hacen formar parte de un espacio nacional conflictivo.

En el lado mexicano las condiciones territoriales no eran muy diferentes, como explica Bartra (2003: 228): “tanto durante la reforma liberal como en el porfiriato, los forjadores del progreso mexicano impulsaron su programa modernizador a contrapelo de las mayorías agrarias”. Al igual que en Guatemala se crearon nuevas regiones económicas y administrativas que derivaron en cabeceras municipales: Las Margaritas, La Independencia (anteriormente Guakanajate), La Trinitaria y Frontera Comalapa (Hernández *et al.*, 1993: 33). Los chuj que quedaron del lado mexicano, entre 1883 y 1896 obtuvieron derechos de propiedad y nacionalidad, lo que implicó una condición diferente para los pobladores (Hernández *et al.*, 1993: 31; Limón, 2009: 24-25).

Como explicó Ramón en la narración, acceder a los derechos de propiedad marcó un hito importante para ellos y sus descendientes. También generó una diferenciación importante con los que quedaron del lado guatemalteco, quienes no accedieron a derechos de propiedad agrarios, continuando muchos años como jornaleros agrícolas de las fincas exportadoras (Mejía, 2014: 61).

Sin embargo, los derechos agrarios no significaron reconocimiento de la soberanía del pueblo chuj. Al igual que las poblaciones mayas en Guatemala, sus territorios siguieron sometidos a los intereses del Estado y el mercado. Como señala Fábregas (1998: 309), el Estado nacional mexicano —al igual que en otros países latinoamericanos— se formó a partir de una matriz colonial cuya historia se explica a partir de los procesos de reorganización territorial que incluyen la formación de regiones, corrimientos de fronteras, estrategias de colonización y flujos migratorios en favor de los crecientes intereses comerciales capitalistas. El otorgamiento de derechos de propiedad en las poblaciones vueltas fronterizas derivaba de la urgencia del gobierno mexicano de refrendar como propiedad nacional los territorios disputados por décadas con múltiples gobiernos guatemaltecos, y así poder iniciar la explotación y aprovechamiento de sus potenciales productivos.

Los Estados Nacionales se fundaron bajo una doctrina política que buscaba legitimar un nuevo tipo de dominación a partir del entrecruzamiento de tres espacios distintos de poder: la sociedad política, la comunidad cultural y el territorio (Paris, 1999: 66). Esa concatenación influenció las interrelaciones de los distintos grupos culturales transformando sus identidades al margen de los fines de expansión capitalista y su misión civilizadora de las naciones y las clases hegemónicas. Aunque cada Estado nacional se desarrolló bajo características particulares según la configuración oligarca de herencia colonial, de sus relaciones comerciales y de sus perfiles productivos, el denominador común fue instaurar un nuevo orden nacional cuya identidad girara en torno a la lealtad del Estado. Parte de una ideología universalista de igualdad, en cuyo ideal se encontraba Occidente, se arremetió contra toda heterogeneidad y se negaron diferencias étnicas y regionales, subordinando todo particularismo que pudiera oponerse a las lógicas y fines expansionistas, haciendo a un lado los contenidos de las culturas indígenas y afroamericanas (Castellanos, 1994: 101-102).

Esas lógicas de reorganización territorial con sus pautas ideológico-culturales-económicas modernizadoras, ocasionó que la población chuj, al igual que otros grupos indígenas, se sometiera a la política de integración nacional. Así el Estado mexicano promovió un rápido desarraigo físico y simbólico de las poblaciones fronterizas de cualquier vínculo con Guatemala.

Posteriormente en el período posrevolucionario de las primeras décadas del siglo xx, la estrategia de Estado se centró en ajustar a la población al proyecto de nación desarraigándola de sus lógicas culturales como pueblo maya. Para eso creó significaciones valorativas asociadas al sentido de pertenencia al territorio mexicano, reorientando sus lealtades al Estado y no a sus lógicas culturales (Hernández, 2001: 78; Limón, 2009: 25). Se promovió el nacionalismo como nuevo dispositivo de pensamiento (Gellner, 1988: 61), lo que reemplazó la identidad indígena por la de mexicano, campesino o ejidatario, como lo mencionó Pedro en la primera entrevista presentada.

Se alentó la dicotomía de interpretación valorativa binaria característica del pensamiento occidental: bueno/malo, superior/inferior, moderno/deseable, atrasado/indeseable (Claros, 2011: 110), transformando la oposición racial de indios-españoles en categorías modernas de atraso/progreso. La ideología del mestizaje fue la fundadora de la identidad mexicana como moderna, y la identidad indígena como retrógrada (Bartolomé, 2014: 102). Como consecuencia se agudizaron las relaciones asimétricas de poder entre el Estado mexicano y los grupos culturales con ascendencia indígena. La diferenciación cultural como base de la discriminación comenzó a vivirse como un hecho cotidiano entre las poblaciones indígenas, y se legitimó la negación cultural en la práctica de las instituciones públicas, sobre todo en las de salud y educación (Bonfil, 1990: 42-43; De Vos, 1994: 19-21).

Contrarios a los supuestos ideales de igualdad, se promovió la construcción de una otredad basada en criterios racistas y clasistas en la que la identidad mexicana gozaba de prestigio frente a la identidad guatemalteca e indígena. Se implementaron medidas punitivas para quienes hablaran lenguas consideradas de origen guatemalteco o utilizaran los trajes tradicionales. En las escuelas el desdén y las reprimendas se tornaron aún más crueles, y los grupos protestantes que empezaron a cobrar fuerza en la región ayudaron a amalgamar el desarraigo cultural menospreciando las pautas espirituales indígenas (Hernández, 1989: 141).

Como señala María Paris (1999: 63-67), las ideologías nacionalistas y los discursos racistas se volvieron parte de las vías de construcción de identidades excluyentes y de desestimación de la pluralidad cultural, exaltando procedimientos de distinción social mediante la promoción de símbolos y sentimientos de unión al interior del grupo nacional.

Estas afrentas a las formas de vida chuj, a su idioma, a sus prácticas culturales y a su espiritualidad caló con fuerza trastocando sus formas de identificarse como pueblo. La identidad chuj en México se erigió en contraposición con la identidad mexicana y con la chuj en Guatemala (Mejía, 2014: 61-62). Reforzada por las asimetrías económicas, se construyó una alteridad que definió a los habitantes chuj en Guatemala como indígenas-guatemaltecos, y a ellos como mexicanos. La reflexión de un habitante de Tziscaco lo plantea de la siguiente manera:

México y Guatemala quedaron divididos por una línea, además horrible que está ahí en el cerro [...] que delimita y que ideológicamente les dice a ellos que son diferentes, aunque sean el mismo pueblo chuj, aunque tengan las mismas costumbres y tradiciones. Esa línea en el cerro les dice que son personas diferentes que unos son guatemaltecos y que otros son mexicanos y que como guatemaltecos y mexicanos no se pueden llevar bien, incluso son de diferentes razas, de diferentes castas, que tienen un valor diferente. Les hace olvidar que son parte del mismo pueblo, que son chuj (Arturo, 42 años, Tziscaco, La Trinitaria, México, 2020).

Como lo expresa Arturo en este párrafo, a pesar de tener un origen cultural compartido y poseer vínculos de parentesco y compadrazgo, los proyectos nacio-

nales y sus respectivas disposiciones crearon conflictos identitarios al interior del pueblo chuj. Esos condicionamientos estructurales generaron formas diferenciadas de relación entre los chuj de uno y otro lado de la frontera, muchas de ellas contradictorias y desiguales.

Las condiciones de los flujos de población proveniente de Guatemala influyeron en esas formas diferenciadas de relacionarse y de los imaginarios alrededor de las mismas. Por ejemplo, la expansión del mercado cafetalero en el Soconusco, los duros controles militares, y la violencia hacia la población civil en Guatemala derivaron en masivas migraciones temporales de indígenas —mayas en su mayoría—, que salían de Guatemala para buscar mejores fuentes de empleo (Castillo y Toussaint, 2015: 62-64). Ese flujo transfronterizo estaba atravesado por relaciones de poder y económicas diferenciadas en las que se consideraba con mayores privilegios la pertenencia al territorio mexicano. Aunque las condiciones de precariedad en los pueblos indígenas no distaban tanto en uno u otro lado de la frontera, la cercanía a las fuentes de empleo y la estancia legal en el país potenciaron la percepción de la identidad mexicana como privilegiada frente a la guatemalteca (Adams, 1994: 528).

Esa construcción de los imaginarios identitarios fue el resultado de procesos históricos que promovieron operaciones sociales que confirieron nuevos sentidos a los elementos constitutivos de la cultura indígena (Hernández, 2012: 30). Ideológicamente, las diferencias, reales y supuestas entre los grupos, justificaron los privilegios de unos y cimentaron la discriminación y la exclusión de otros (Navarrete, 2015: 87-89).

Estas construcciones simbólicas que no son únicas dentro de las comunidades indígenas se encuentran influenciadas por el poder hegemónico; sin embargo, mantienen características endógenas relacionadas con los vínculos de parentesco, y con los procesos históricos albergados en la memoria colectiva de los pueblos indígenas. En el caso del pueblo chuj en México, un componente esencial en ese sentido se relaciona con la identificación del bastión cultural chuj en Guatemala.

En Guatemala más hablan el Chuj, aquí como que se fue olvidando la costumbre, pero ahí no, ahí bien importante es la fiesta, los rezos. Más saben cómo se hacen todas esas celebraciones. Por eso cuando hay posibilidad vamos ahí, porque ahí que saben cómo se hace (Pedro, 60 años, Santa Rosa del Oriente, La Trinitaria, México, 2020).

En el caso chuj esto se explica porque la población proveniente de Guatemala, aunque encontraba mejores condiciones y salarios, también mantenía como centro cultural sus localidades de origen. En sus aldeas las prácticas socioculturales mantenían estrecha relación con su cosmovisión originaria, cuestión que en México —consecuencia de las estrategias de integración ya mencionadas— no sucedía con la misma intensidad ni bajo las mismas características. Limón (2009: 59) señala: “quienes nacieron en el país centroamericano elaboraron memorias con

una carga de simbolismo cultural más densa y con evocaciones de resistencia. La relación de los chuj en Guatemala con sus memorias es muy vasta, profunda y ampliamente socializada”. En contraposición, en las comunidades chuj de México tal memoria es sucinta y conservada individualmente por las personas más ancianas (Limón, 2008: 91). Más adelante se retomarán estos componentes, ya que en la actualidad se mantienen vigentes.

En este primer período de rupturas y movilizaciones al interior del pueblo chuj, puede observarse que la construcción de la identidad no responde a una unicidad dentro de las identidades culturales indígenas, sino a la construcción simbólica asociada a ciertas identidades que son dinámicas y adquieren diferentes componentes conforme a los procesos sociales, las dinámicas territoriales, las relaciones económicas, y los vínculos culturales que se transforman. También se observa que la conformación de las identidades está imbricada con procesos que influyen en la alteridad, relacionados con las disposiciones del poder hegemónico.

Como se explicará en el siguiente apartado, en 1980 las disposiciones sociales y culturales del pueblo chuj adquirieron nuevos componentes derivados del desplazamiento forzado de miles de indígenas hacia México en el marco del conflicto armado en Guatemala.

Desplazamiento y refugio del pueblo chuj proveniente de Guatemala (1981-1996)

De acuerdo con lo ya expuesto, el pueblo chuj en México sufrió diferentes desplazamientos físicos y simbólicos derivados de la conformación de los Estados-nación y de su estrategia integradora a la identidad nacional. Frente a eso el pueblo chuj, como otros pueblos indígenas partidos por la frontera, se enfrentó a diferentes procesos socioeconómicos y culturales que generaron nuevos dispositivos de pensamiento asociados a sentidos de pertenencia y diferenciación.

Entre el siglo *xix* y el *xx*, las dinámicas, relaciones y reconfiguraciones al interior del pueblo chuj en México tuvieron características heterogéneas y diferenciadas según sus historias internas, sus contactos con otros grupos y sus vínculos con otros centros políticos y económicos. Sin embargo, en ambos lados de la frontera el pueblo chuj, al igual que otros pueblos originarios de Latinoamérica, vivía históricas relaciones de explotación surgidas en la Colonia, la concentración de la tierra en pocas familias y la expansión de fronteras agrícolas sobre sus territorios (Piedrasanta, 2014: 71-72).

Consecuencia de lo anterior en Guatemala se desencadenaron múltiples formas de violencia, que derivaron en masacres y persecuciones con fines genocidas en al menos dos ocasiones. La primera en 1954, cuando las fuerzas armadas avaladas por el gobierno de Estados Unidos perpetraron un golpe de Estado derrocando a Jacobo Arbenz, quien había pugnado por una reforma agraria de gran calado. La segunda en 1980, en el apogeo de las estrategias de sometimiento

del ejército guatemalteco hacia grupos insurgentes y hacia la población civil, especialmente a la perteneciente a pueblos originarios ubicados en aldeas del noroccidente de la Sierra de los Cuchumatanes (ICHC/CIESAS, 1991: 22). En ambos períodos la población fue forzada a desplazarse a otras localidades y fuera del país buscando refugio en México principalmente.

El desplazamiento de 1980 fue el más numeroso en la historia guatemalteca, las estrategias de terror implementadas por el ejército incluyeron masacres y arrasamientos de aldeas completas. Entre 1980 y 1984 miles de personas de pueblos mayas huyeron de sus hogares para salvaguardar sus vidas,³ varias de ellas murieron en el camino y otras lograron cruzar la frontera con México. Testimonios de personas chuj recabados de ambos lados de la frontera recuerdan estos sucesos:

Salimos corriendo por las bombas que se escuchaban tan horribles. Pensamos “ya vamos a morir aquí, mejor vamos a correr rápido”. Y algunos alcanzaron a agarrar una poquita de tortilla, otros nada y así huimos. En el camino vamos escondiéndonos en la montaña, algunos los encontraron los ejércitos y los mataron, pero otros nos resguardamos en cuevas o así tirado[s] para que no nos vean, suerte que no nos encontraron. Para que no nos encontrara el ejército nos fuimos por las veredas que siempre usábamos para ir a trabajar en las parcelas de ahí, de donde traemos cargando nuestro maíz desde México (Rosa, 84 años, Yalanhb´ojoch, Nentón, Guatemala, 2020).

Me acuerdo que sí, me sacaron así creo que dormida pues. Estaba yo dormida entonces, mi mamá me cargo me tiro en su espalda y me puso su chal y me cargo y me sacó y ya cuando desperté pues, estábamos en una cueva, muy grande la cueva. Y hasta hoy que mi mamá falleció, y ahorita hoy que con mi hermana lo pregunto eso, si en realidad fue o solo soñé, y entonces mi hermana dice que sí fue realidad. En la cueva o en el gran peñasco donde nos escondimos existe ahí está [...] Ya agarramos ese camino casi hora y media caminar, esa cueva ya lo cruzamos, ya llegamos a salir, pero ya estaba muy montañoso, también la salida es un gran así, como puedo decir, un cerro pues. Ni modos, tenemos que bajar, ya lo cruzamos, y este ya es México (Magdalena, 46 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

Como lo describen esos testimonios, salieron por vías conocidas que recorrían cotidianamente en el trabajo como jornaleros agrícolas, buscando acogida en otras familias chujes con quienes tenían lazos laborales, familiares o de compadrazgo.⁴ Ese encuentro reactivó el componente cultural de los chuj en México que habían estado sometidos al desarraigo cultural:

³ Los saldos de la represión vivida, según datos publicados por la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala, alcanzan las cifras de: más de 400 aldeas arrasadas; 250 mil víctimas asesinadas o desaparecidas, 95% de ellas ajenas al conflicto armado o lejanas de la línea de fuego, un desplazamiento forzado externo e interno de 1.5 millones de personas y 40,000 desaparecidos (CEH, 1999: 71; Torres Rivas, 2006: 18).

⁴ De acuerdo con Beatriz Manz (1986: 235) con base en el censo realizado por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 37% de los refugiados tenían parientes en Chiapas.

En 81 al 82 fue una revolución en Guatemala donde participó el ejército y también los subversivos que de la URNG,⁵ hace muchos años. [...] Llegaron como 19 personas en mi casa. Unos llegaron al anochecer otros a media noche. Algunos sólo llevaban el rebozo, ya la creatura se quedó tirado en el bosque. Fue un gran sufrimiento para mucha gente de Guatemala, nos consta porque nosotros lo vimos, en nuestras propias casas estuvieron con nosotros. Ahí aprendí un poco el chuj, pero ya tenía yo desde antes, traía yo la cultura y el hablante chuj pero más nos acostumbramos con ellos (Juan, 52 años, Tziscaco, La Trinitaria, México 2020).

Como señala este relato, en un primer momento los desplazados fueron resguardados por las familias en México varias de ellas chuj. Gracias a ese resguardo miles de personas lograron sobrevivir:

Nos llegaban a regalar juguetes y de repente llegó la Cruz Roja para atendernos, llegaba con medicamentos, pero no nos acercábamos pué, porque ya de repente dentro de las casas mexicanas llegaba el ejército a preguntar por nosotros, si es que no había gente de Guatemala pues allí, “no” decían [los mexicanos]. En esa parte pues los mexicanos fueron muy amables, muy buenos que nos escondían, nos escondían para que no pasen. Y nos metíamos bajo la cama para que no nos llegue a sacar el ejército de ahí (Ángela, 42 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

Posterior al resguardo de las familias en México en un proceso lento y heterogéneo, diversas instituciones se sumaron a la atención de los desplazados guatemaltecos. Meses después a solicitud del Estado mexicano llegaron el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados,⁶ el Programa Mundial de Alimentos y otras organizaciones internacionales que, en coordinación con la recién creada Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados⁷ dieron apoyo y protección amplia para vivienda, salud, educación y alimentación (ICHC/CIESAS, 1991: 34).

Esas vías institucionalizadas de atención permitieron crear alrededor de 130 campamentos especiales de refugiados a lo largo de la línea fronteriza (Kauffer, 2002: 14). A partir de convenios de cooperación con los propietarios de las tierras donde se establecieron los campamentos con mayor población se ubicaron en Las Margaritas (48%) y en La Trinitaria (28%), Chiapas (Hernández *et al.*, 1993: 20).

Aunque la categoría de refugiado no figuró en la legislación migratoria mexicana hasta 1990, a través del convenio firmado entre México y el ACNUR, la población en los campamentos fue acogida en términos de la Convención del Estatuto de los Refugiados de 1951 y el protocolo de 1967, lo que garantizó que no fueran devueltos a sus países proporcionándoles derechos humanos fundamentales (Cobo y Fuerte, 2012: 11). Esta situación proveyó cierto alivio en las personas desplazadas:

⁵ Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

⁶ En adelante ACNUR.

⁷ En adelante COMAR.

Ya cuando estuvimos en el campamento más contento quedamos, porque ahí pudimos tener comida segura, además nos enseñaban a hacer cosas de carpintería o las mujeres de parteras, hay promotores de salud y de educación y nos sentimos más contento, aunque todavía no tenemos todo como en nuestro lugar que dejamos pero aunque sea algo es bueno porque otros ni siquiera eso podían tener, más difícil su situación (Juan, 51 años, Yalanhb´ojoch, Nentón, Guatemala, 2019).

Como señala este testimonio, pertenecer a los campamentos incrementaba las posibilidades de recibir recursos nacionales e internacionales para alimentación, insumos para la vivienda, cursos de capacitación en oficios y su ingreso a programas de alfabetización.⁸ Ser refugiado se convirtió en una categoría de diferenciación de acceso y atención a la ayuda humanitaria, y a la vez se instauró como medio de referencia poblacional que en ocasiones cohesionó a diferentes grupos culturales.

La pertenencia a la categoría de refugiados favoreció la formación de una identidad política entre los diferentes grupos culturales. Las circunstancias de violencia, desplazamiento, arrasamiento de sus aldeas de origen y condiciones similares de vida en los campamentos generaron empatía social que en diferentes momentos se articuló en organización social. Como indica Navarrete (2015: 98), las identidades políticas que él nombra como étnicas tienen lugar a partir de circunstancias o reivindicaciones políticas y responden a eventos políticos específicos que se modifican cuando las situaciones cambian. Aunque adquieren su sentido y su función en el contexto histórico específico en que son realizadas, las alianzas generadas mediante esas identidades en muchas ocasiones frenan los impactos negativos de las condiciones marginales como en el caso de los pueblos mayas refugiados en la frontera, que a partir de reconocerse y ser reconocidos como refugiados lograron ejercer presiones y negociaciones políticas que no hubieran obtenido como grupos culturales separados. En el caso chuj esto se ejemplifica en la resistencia frente a éstos para no ser trasladados a los campamentos fuera de Chiapas.

Cuando en 1984, se crearon ocho campamentos más en los estados de Campeche y Quintana Roo, la intención del gobierno mexicano y de las instancias de atención a refugiados era trasladar ahí a la mayor parte de los refugiados. La reubicación buscaba evitar la confrontación con el gobierno guatemalteco por la incursión del ejército a los campamentos de refugiados instalados en Chiapas suscitada meses atrás. Así como evitar que la experiencia guerrillera en Guatemala coincidiera con la de las cañadas de Chiapas (Aguayo y O'Dogherty, 1986: 268). Sin embargo, una gran parte de los refugiados, entre ellas familias chuj, no aceptaron ser reubicados (García, 2002: 210). Las razones de su rechazo nacían

⁸ En 1982 la COMAR informó que existían 56 campamentos con 36,000 refugiados a lo largo de la frontera, desde ciudad Cuauhtémoc hasta Marqués de Comillas. Un año después esta cifra se había incrementado a 46,000 personas en 56 campamentos. Sin embargo, en ese mismo año el director de la COMAR estimó que existían alrededor de 200,000 refugiados guatemaltecos en México (Manz, 1986: 94). Esta fluctuación en los datos implica que no todas las personas fueron reconocidas por las instancias oficiales.

de la afinidad que tenían con el territorio, con su clima y su vegetación, así como con los vínculos con otras familias chujes. Esa decisión estuvo acompañada de estrategias de resistencia y negociación:

La Comisión [COMAR] empezó a inquietar a la gente para que vaya al estado de Quintana Roo, la gente no aceptó; pero como esta Comisión insistía diciendo que es una ley, una orden, porque no van a seguir viviendo en la frontera, porque es fácil que entre el ejército de Guatemala y los van a matar. La gente dijo: allí no podemos vivir [Campeche o Quintana Roo], es tierra seca, la gente está acostumbrado a vivir en este lugar, son personas de tierra fría. [...] Pero la gente no piensa que ahí es un lugar muy bueno donde pueden vivir contento; entonces hicimos un acuerdo y la gente dijo que como representantes mejor váyanse a ver cómo está ese lugar, sólo miren cómo es y no digan nada, sólo digan que está bien. Ya cuando regresen, ya podemos decidir si es un lugar mal o bien [...] Venimos e informamos a la comunidad lo que habíamos visto, pero la gente se opone y ya tomó la decisión que no se mueve en ningún lado, porque no era un lugar apropiado para la gente (Extracto de entrevista en Yalanhb'ojoch, Nentón, marzo 2017, en López, 2018).

Este relato señala un aspecto importante que caracteriza la respuesta de la población chuj refugiada apoyada en el respaldo que la categoría y la identidad de refugiado les había dotado. Como era acostumbrado en sus aldeas de origen, la toma de decisiones era precedida por acuerdos comunitarios, a través de asambleas o reuniones colectivas. Una vez logrado el consenso en ellas, se nombraban representantes o promotores con el encargo de negociar con los otros grupos o autoridades (López y Limón, s/f). Implementando estos mecanismos de organización social acuerparon a otros grupos culturales con la misma decisión, y lograron hacer frente a las fuertes presiones institucionales.

Aunque en ocasiones las instancias ejercieron la coerción de derechos de los refugiados, incluidos el amedrentamiento y la coacción, la cohesión organizativa en combinación con los valores culturales marcaron la resistencia de líderes refugiados:

Uno de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados se entera de que estaba yo organizando un grupo para poder integrarse de aquí [en México], y me fue a ver. Se vino y dice, “por favor regresa a esa gente o que se vayan a Campeche para que los quieres aquí, si aquí no vas a poder vivir” ¿Cuánto quieres? me ofreció 20 mil pesos en aquel tiempo, ese dinero no se cuánta cantidad es, y [él] lo intentaba en esa parte. Pero mi conciencia no era el dinero para vender la dignidad de esa gente, les estamos buscando un refugio y entonces pues ahí venimos, aquí quedamos [La Trinitaria], aquí tuvimos que poblarnos (Manuel, 54 años, Nuevo porvenir, La Trinitaria, México, 2019).

La resistencia al intento de corrupción que narra este testimonio es importante de resaltar como característico de la cultura chuj, sobre todo el “respeto”⁹ y

⁹ En chuj se puede traducir como *chamk'olal*, y es referido como eje vertebral de la ontología chuj, modela la vida chuj con pautas de intercambio que, reforzadas por los lazos comunitarios, desem-

la reciprocidad que como parte de sus conocimientos culturales¹⁰ promovieron acciones comunitarias.

Por otro lado, ese bagaje cultural chuj contenido de capacidades sociales de diálogo, de lograr consensos y tomar decisiones comunitarias, se transformaron en asidero para los chuj en México. En el reencuentro con esas pautas culturales descubrieron una fuente de conocimientos y prácticas culturales de las que se habían desappropriado. Años más tarde derivó en formas de organización comunitaria conjuntas, por ejemplo, en la fundación conjunta de la Cooperativa de Productores Alternativos de la Selva en La Trinitaria, Chiapas el año 2002.

Como sucede en los procesos de diferenciación en los que la identificación cohesiona a un grupo, pero a la vez marca diferencias con otros, la condición de refugiado fue utilizada como medio de segregación y discriminación por pobladores mexicanos. Además de los prejuicios históricos forjados hacia las poblaciones indígenas y guatemaltecas, los pobladores mexicanos que también vivían en condiciones de precariedad veían con recelo la atención brindada a los campamentos de refugiados (Hernández, 2012: 20). Esa interpretación de privilegios hacia los refugiados en un territorio que consideraban suyo generó resentimientos que más adelante se convertirían en prácticas abiertamente racistas.

A pesar de las ayudas, las negociaciones y las resistencias, la población originaria y refugiada se enfrentó a un contexto adverso y debió encontrar formas de subsistencia. Algunos alquilaron terrenos a la población mexicana para sembrar sus parcelas y producir sus alimentos, pero según recuerdan pobladores chujes el pago siempre era por debajo de lo que implicaba el trabajo:

No hay donde podemos cosechar, donde nos prestamos la tierra allá, pues pagar lo de la alquilación y para sacar la leña donde ponemos fuego, cocemos nuestras comidas, ya no hay donde poderlo sacar. Prestamos unos tres o cuatro cuerda del terreno y pagan 6 día o 10 día. Ahí se paga la alquilación de la tierra. Si no es por dinero es por su día de ellos, ellos le hacen su trabajo de los mexicanos (Marta, 36 años, Santa Rosa del Oriente, La Trinitaria, México, 2020).

Bueno llega un momento donde los mexicanos toman una iniciativa de que tantos guatemaltecos hay aquí, y nosotros necesitamos, ahora si nos los dividamos para que nos toque cinco personas cada quien, que trabajen como esclavos con nosotros. Y vamos a trabajar a limpiar el café y no es que van a pagar sino que gratis, sin ningún sueldo. Las mujeres que vayan a lavarles su ropa y a trapear, nosotros ni conocemos este famoso piso, por eso que sabemos de trapear, y la señora nos dice no así no se hace, así lo debes hacer (Manuel, 54 años, Nuevo porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

bocan en una repartición de las responsabilidades de la vida social y de los cargos representativos (López, 2018: 80).

¹⁰ Término desarrollado por el sociólogo Fernando Limón para referirse a aquellos conocimientos que son construidos históricamente por los grupos culturales y aportan recursos de entendimiento y explicación, orientación ética de las acciones y sentidos de vida (Limón, 2007: 291-292).

Recuerdos como éste reflejan la realidad de explotación que vivió la población (Villafuerte, 2015: 16), y ayudan a comprender la discriminación surgida por la diferenciación entre la población refugiada y la mexicana. En concordancia a lo planteado por Stavenhagen y Negrete (1994: 13) en torno al racismo y la xenofobia, esas formas de explotación contribuyeron a consolidar la autoridad de los grupos en el poder sobre el resto de la población refugiada e intensificaron los prejuicios raciales, étnicos, nacionales y lingüísticos, y las actitudes xenofóbicas al servicio de la “idea nacional”.

Los pobladores mexicanos que desde el siglo anterior construyeron una otredad frente a la identidad guatemalteca e indígena incrementaron sus prejuicios por la situación de precariedad y vulnerabilidad que el desplazamiento forzado produjo en quienes venían de Guatemala. La otredad construida en torno a esos dispositivos segregacionistas condicionados por las circunstancias económicas y políticas favoreció la explotación y discriminación a las y los refugiados, alimentando la construcción histórica de superioridad nacionalista.

Ese encasillamiento de los guatemaltecos refugiados como parte de una otredad indeseada e invasora estaba asociada al racismo nacional introducido desde un siglo atrás. El racismo concebido desde la ideología nacional centró su atención en las diferencias culturales cuestionando la legitimidad de las comunidades inmigrantes de formar parte de la nación. Este aspecto que se agudizó años más adelante cuando miles de personas refugiadas decidieron permanecer en territorio mexicano definitivamente.

Como describen los relatos anteriores esas situaciones quedaron grabadas en la memoria colectiva tanto de quienes decidieron regresar a Guatemala como de quienes se asentaron definitivamente en México, e impactaron en la conformación de las relaciones sociales, políticas y culturales del pueblo chuj y otros pueblos mayas que al término del refugio decidieron asentarse en la frontera sur mexicana.

Integración y actualidad del pueblo chuj en México (1996-2020)

En 1996 el gobierno inició el proyecto de integración de refugiados a través del “Proyecto de Apoyo a la Integración Definitiva”,¹¹ su objetivo era acompañarlos en la regularización de la tenencia de la tierra, apoyarles en generar ingresos, e incorporarles a los sistemas nacionales de educación y salud: pero no abarcó a las poblaciones en Chiapas sino hasta cuatro años después (Zaccagnini, 2002: 77). Esta transición de refugio a la permanencia en México exacerbó las relaciones desiguales y discriminatorias surgidas desde el refugio. A eso se sumó la violencia institucional cuyo sello de segregación nacionalista se hizo evidente a través de diferentes instancias gubernamentales. Pobladores chuj que decidieron radicar en Chiapas recuerdan estas dificultades:

¹¹ En adelante PAID.

Pasamos muchos lugares, por ejemplo, nosotros sólo vivíamos un año, dos años por comunidad ya luego los mexicanos dicen, no ahorita tal fecha solo dejamos 10 días que venga su representante porque les vamos a juntar tal día, bueno hay llegan los representantes dice, mire usted señor representante díganlo a su comunidad que solo hay 10 día y se van a salirse lo van a dejar el lugar. Hay, otra pena, preocupación donde vamos a llegar 10 días y si a los 10 días no desalojan este lugar ¿dónde vamos a vivir? (María, 51 años, Santa Rosa del Oriente, La Trinitaria, México, 2020).

Salimos otra vez y nuestra casa no está fijo pues y el zancudero. Como no tenemos pabellón se hace de costal el pabellón, costura el costal ponerlo pue sobre los niños nosotros ya salimos sobrando porque ya aguantamos más pue, mamás proteger los niños, ya se hace pabellón de costal ponerlo ahí, ya porque no tenemos un lugar fijo, no tenemos una casa fijo porque estamos de pasada, cabal lo dice pue que somos migrantes (Ángela, 42 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

Como describen estos relatos, uno de los mayores problemas que enfrentaron quienes decidieron quedarse en Chiapas fue el acceso a la tierra para establecer sus viviendas y sus actividades productivas, pues los desplazamientos fueron constantes. Dentro de esta década, se agudizaron las confrontaciones derivadas del movimiento indígena y campesino que enarbolaba el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, lo que complejizó las confrontaciones locales y la formalización de los derechos de propiedad de tierras por la invasión de éstas:

Buscamos espacio donde nos convenía construir nuestra casita y toda esa parte es lo que recuerdo que así era. Pero llega el momento de que cuando está, del 94, entonces en diferentes puntos empezaron a tomar posiciones los mexicanos en terrenos, justo en ese entonces los vecinos de ese lugar aprovecharon, se pasaron a zapatista y todo ese movimiento porque en ese entonces era muy tenso el movimiento y tomaron posición y nos tuvieron que correr [...] Muchos se fueron en repatriación, otros en retornos, otros se fueron en Campeche, Quintana Roo y todo eso (Manuel, 54 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2019).

No teníamos tierra, nada de terreno por eso no podíamos sembrar. Sólo teníamos alimento puro comprado, rentado el terreno, y no es un buen terreno, son pedregales donde rentábamos. Y luego cuando nos teníamos que cambiar a otro lugar, pues todo lo que se siembra se queda. En Porvenir mi papá sembraba caña, café, guineo, pero todo se quedó cuando nos sacaron de ahí, y así varias veces. Nadie nos pagaba por nada de lo que tenemos ahí (Josefa, 62 años, Santa Rosa del Oriente, La Trinitaria, México, 2020).

Estuvimos penando mucho tiempo un poco de terreno, años de lucha, pero cada vez nos corrían. Ni el Comité Cristiano nos quiso ayudar, ese es uno de mis corajes que cuando vinieron los mexicanos a quitar la tierra que nos habían dado ellos [el Comité Cristiano], no hicieron nada por defendernos cuando llegaron los zapatistas, ¿por qué no nos defendieron? No les importó, nos dejaron solos. Y ahí otra vez tuvimos que abandonar todas nuestras cosas, nuestro sembrado. Sin nada otra vez, a ver dónde podemos quedar (Graciela, 55 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

Con la atención del Estado en estas disputas políticas y territoriales, los exrefugiados tuvieron menos acompañamiento, por lo que por años buscaron espacios para establecerse, desagrupándose y reagrupándose con familias de otras etnias para gestionar dichos lugares de vivienda. Al contar con menor cobijo institucional que los asentamientos de Campeche y Quintana Roo, las negociaciones debieron realizarlas directamente los representantes con los dueños de los terrenos, lo que en ocasiones conllevaron abusos sobre las poblaciones de exrefugiados:

Venimos acá y era montaña y se hicieron las casas amarradas a los pinos, con una madera atravesada y la lámina así con nylon, y con arcilla. Abajo dormíamos. El agua era lo más difícil, tuvimos que comprar por cántaro el agua aquí a los vecinos mexicanos. Nos vendían un cantarito de 5 pesos en 50 pesos. Entonces ¿cuánto vamos a consumir para bañar, cocinar? No había agua y era muy difícil. [...] Metimos una gestión de un pozo profundo, pero no tenemos camino, no tenemos luz, cómo va a funcionar sin energía. Ahí empezó un proceso mientras que nuestra calidad de ser refugiados todavía está en proceso. No sabemos si vamos a quedarnos porque estaba en una investigación de qué si nosotros no tenemos antecedentes penales, jurídicamente esa parte en México. Y la otra parte de Guatemala que también nos están investigando si nosotros no fuimos parte de la guerrilla (Manuel, 54 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2019).

Como señala este relato y corrobora Fabila (2002: 24), las circunstancias de los refugiados en Chiapas fueron más complicadas que las de Campeche y Quintana Roo. Además de la situación sociopolítica, la dispersión geográfica en siete municipios de la entidad chiapaneca en la que habitaban más de 10 000 refugiados guatemaltecos dificultaba las obras de infraestructura como la construcción de caminos, la instalación de energía eléctrica y de agua potable. Asimismo, la disposición de tierras en comparación con los otros dos estados era limitada pues no contaban con espacios agrícolas disponibles y suficientes, lo que derivó en que durante años no lograran alcanzar la autosuficiencia mínima equiparable con el nivel de ingreso de la población mexicana (García, 2002: 212).

Esas limitaciones territoriales en La Trinitaria reforzaron en propietarios y pobladores mexicanos la confrontación identitaria gestada por décadas. Ser identificado como exrefugiado o guatemalteco se convirtió en categoría indeseable que conllevó a la exclusión y discriminación. Por su parte, el Estado mexicano nuevamente promovió en la población chuj, ahora reasentada en México, una aculturación sostenida en la negación lingüística promoviendo actitudes de rechazo de todo lo relacionado a la identidad cultural en las familias naturalizadas mexicanas.

Bajo ese contexto la construcción de la ciudadanía para quienes se quedaron en México conllevó un acceso desigual a diferentes ejes de la vida, la escuela fue uno de los espacios donde esta violencia y desplazamiento se vivió con más crueldad:

Yo tan duro de no entender el castellano, no me quedaban las palabras, no podía yo, cuando él me hablaba [el profesor de primaria] yo le respondía en mi lengua en chuj. “Pinche animal no vas a entender” decía el profesor. Me dejaba tarea por ejemplo suma, 10 sumas, y entonces la misma forma de la letra era lo que pongo como respuesta, y feliz estoy que ya lo hice pero ni lo entiendo que estoy entregando por una obligación nada más. Y los niños mexicanos que saben hablar el castilla se matan de la risa de lo que nos hacían. Me sentaban sobre corcholatas y yo no entendía por qué, sólo lo veo como castigo [...] Cuando entré en la escuela ya estaba yo grande. Entre en la escuela mexicana, me trataban como burro. Me decían que tengo que buscar 10 varitas de un metro de la vara de café, y tengo que llevar 10 golpes en mi mano derecha por no hacer mi tarea, y mi maestro se llama Alejandro Trujillo Bautista, lo tengo bien clavado porque me marcó. Nos sentaban sobre corcholatas mucho rato, y me acuerdo muy bien que a mi compañero se le rompió la piel, ya la sangre iba hasta allá cuando se dio cuenta el maestro que había sangre, muy duro (Manuel, 42 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

En este testimonio se aprecia la violencia y la discriminación vividas por niñas y niños en la escuela, y cómo éstas eran legitimadas por los demás habitantes de la región que no pertenecían o no se reconocían como parte de un grupo originario sino como mexicanos. Dentro y fuera del ámbito escolar las identidades étnicas, sus prácticas culturales y sus variedades lingüísticas de los grupos mayas que decidieron naturalizarse fueron motivo de burla.

Como se ha comentado anteriormente dentro del Estado nacional, la escuela se erige como un espacio de interacción social en el que se promueven pautas de pertenencia e integración dentro de las lógicas nacionales. A través de estos espacios institucionales, la población tuvo mayor relación con agentes externos a la localidad a través del profesorado, cuya instrucción es en términos oficialistas y por eso las vivencias en el espacio escolar fueron de las más violentas para la población originaria proveniente de Guatemala.

Trabajos como el de Verónica Ruiz han documentado experiencias como éstas en los espacios educativos y de salud en localidades fundadas por poblaciones exrefugiadas y concuerdan con lo narrado en el testimonio anterior. Con base en la experiencia de tres localidades en La Trinitaria describe cómo la escuela se convirtió en un espacio idóneo para la reproducción de expresiones de desigualdad social y de discriminación hacia lo guatemalteco asimilado como una característica esencialmente negativa. Los espacios de salud también se condujeron en ese sentido, implementando un trato infantilizado y realizando sus valoraciones médicas a través de prejuicios que definían a los exrefugiados como sucios o tercios o ignorantes que no hablan castellano (Ruiz, 2013: 256-259).

Consecuentemente la vida de los chuj exrefugiados en México y la búsqueda de su ciudadanía, al igual que la de los primeros chuj divididos por la frontera, se construyó bajo ideologías asimilacionistas y diferencialistas que se tradujeron en prácticas institucionales de formación de identidades sociales y culturales. La socialización de los grupos étnicos en el sistema cultural nacional instauró

prácticas violentas y racistas que, como se expone más adelante, continúan en la actualidad.

En el lado guatemalteco, quienes retornaron a sus hogares no fueron sometidos a esas prácticas adoctrinantes por parte del Estado. La presión internacional y las luchas insurgentes habían puesto en los ojos del mundo la necesidad de resarcimiento de las víctimas del conflicto armado. Bajo ese contexto muchas de las poblaciones retornadas fueron acompañadas en la creación de documentos de memoria histórica, retomando sus testimonios, realizando exhumaciones, y creando espacios o monumentos de conmemoración. En algunas aldeas como las de Yalambojoch a la cual regresó población desplazada, lograron retomar prácticas comunitarias y espacios productivos previos a la huida. Aunque las prácticas culturales sufrieron variaciones por lo vivido y aprendido en las aldeas de refugiados, pues muchos de sus rituales y celebraciones dejaron de realizarse durante el refugio por el temor a ser reprendidos, discriminados o nuevamente perseguidos (López, 2018: 63). Sin embargo, con el paso del tiempo muchas de las prácticas fueron retomadas por los pobladores, que veían en el componente cultural una fuente de información importante para la existencia (López y Limón, s.f.: 29).

Es de señalar que, aunque las poblaciones retornadas a Guatemala no vivieron la violencia estructural de asimilación nacionalista como la vivieron las asentadas en México, el contexto de marginación social, exclusión política y pobreza económica se mantuvo de manera generalizada en las regiones retornadas. Esta realidad aún vigente ha propiciado que una gran parte de las poblaciones se vea obligada a migrar nuevamente a México o a partes de Estados Unidos, tener la nacionalidad mexicana para estos fines significa una ventaja de tránsito.

Ese contexto de precariedad económica y aislamiento social de las poblaciones retornadas ha influido en la percepción de los naturalizados mexicanos, pues a pesar de las duras condiciones para radicar en México consideran que las condiciones de vida son mejores:

Fue muy difícil eso de naturalizarse, mucha lucha llevó, años de ir de acá para allá, pero si pensamos que estamos mejor aquí. Porque en México se respetan más los derechos de la gente, tan si quiera nuestros hijos pueden ir a la escuela, encontrar un mejor trabajo, hay más dinerito. En cambio, en Guatemala, más difícil es la vida, ni caso hacen a la gente indígena, mucha pobreza hay ahí. Por eso más de Guatemala quieren venir a México a buscar trabajo, porque ahí no hay manera (Juan, 64 años, Santa Rosa del Oriente, La Trinitaria, México, 2020).

En contraste, al indagar sobre la percepción de las condiciones de vida en pobladores de Yalambojoch que decidieron retornar, vemos que para ellos quedarse en México significaba un sacrificio que no valía la pena, sobre todo para aquellos que consideraban el acceso a la tierra productiva más importante que contar con otros servicios de educación, salud o fuentes de trabajo:

Cuando dijeron que ya podemos regresar [a Guatemala] que ya se terminó el problema, me volví con mi esposo. Le dije ya quiero regresar porque ahí si vamos a tener donde sembrar. Mi suegro tiene buena tierra aquí, en cambio ahí tenemos que estar pidiendo prestado o rentado a los mexicanos. No conviene, nos tratan mal, es mejor aquí que además es nuestra propia tierra (Petra, 71 años, Yalambojoch, Nentón, Guatemala, 2018).

Actualmente a diferencia de los chuj en el lado mexicano, los chuj en Guatemala viven con más carencias y menos oportunidades. Estas conclusiones se basan en que las aldeas de Guatemala cuentan con menos infraestructura carretera, educativa, médica y comercial en comparación con las localidades mexicanas. No obstante, estudios transfronterizos con población exrefugiada señalan que las aldeas de Guatemala poseen mejores prácticas alimentarias, hábitos de consumo y calidad de alimentos debido a que cuentan con mayores extensiones de tierra con mejor calidad del suelo (Martínez, 2018: 120).

Claramente no es objetivo de este artículo cuestionar las percepciones de las y los entrevistados, sino reconocer los componentes que conforman la manera de visualizar sus condiciones de vida, así como identificar en sus relatos los mecanismos de asociación o diferenciación con los miembros de su grupo cultural y con otros grupos culturales con quienes comparten el territorio. Desde esa búsqueda se identifica en las percepciones de los chuj en México algunos de los dispositivos de pensamiento nacionalista-moderno, pues pese a vivir en circunstancias similares a quienes retornaron a Guatemala e incluso en peores condiciones en cuanto al racismo, clasismo y xenofobia vividos, los identifican como menos privilegiados, más pobres y más atrasados.

Otro lado identificado en las relaciones actuales entre los chuj en México y en Guatemala se refiere a los componentes culturales compartidos. Como se anticipó en el primer apartado, los chuj en Guatemala siguen siendo el referente cultural para los de México. Como explicó páginas atrás Pedro, habitante de Santa Rosa del Oriente, es en Guatemala donde “saben cómo se hace” todo lo relacionado con las festividades, celebraciones y prácticas culturales más importantes, donde saben más sobre “la costumbre” pues ellos siguen hablando el idioma Chuj. Es ahí donde se siguen vistiendo con el corte (falda tradicional), y todavía saben cómo hacer algunos rezos y rituales que en México se dejaron de practicar. Hay que aclarar que esto es una percepción que en la realidad es variable según la historia familiar y las características de contacto con otros agentes sociales promotores de la reivindicación cultural.

El hecho de que Guatemala se siga viendo como bastión cultural chuj aun cuando en México se incrementó notablemente la presencia de chujes después del refugio, habla de la perpetración del desarraigo cultural existente en ese lado de la frontera, pues la estrategia de afrontamiento para adaptarse al contexto adverso al igual que en décadas pasadas ha sido parecer lo menos indígena y guatemalteco posible. De modo que ocultaron sus prácticas culturales, se esfor-

zaron por aprender castellano y dejaron de transmitir el chuj a su descendencia. Debido a esto las últimas generaciones de población chuj en México ya no hablan chuj y lo entienden muy poco.

Por lo tanto, las juventudes desconocen muchos de los significados de las prácticas culturales y estrategias organizativas que les caracterizaban y muchos identifican y experimentan lo chuj como algo atrasado y vergonzoso (López, 2018:155).

Es que es difícil, porque, aunque uno hable chuj, si luego vas a otro lugar nadie te entiende y hasta se burlan que hables así. En la escuela hasta los maestros te regañan que no hables en castilla, o si estás en otro lado se burlan de que eres indígena. Pues así ya mejor no hablo ni digo que sé eso (Agustín, 18 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

Sin embargo, muestra de que las identidades culturales no responden a construcciones simbólicas homogéneas e inamovibles es que hay jóvenes chuj mexicanos que resienten y reclaman la negación de su legado:

Yo a veces le he reclamado a mis papás que no me enseñaron a hablar Chuj, que tampoco me han contado bien todas sus historias. Como hijos nosotros debemos saber estas historias para saber de dónde somos o de dónde venimos ¿cómo sabemos que somos los hijos de lucha hijos de la guerra, somos hijos de muertes, que somos hijos de esperanza si no nos lo dicen? (Diana, 24 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, México, 2020).

El reclamo de Diana a sus padres surge de la necesidad de comprender su existencia respaldada de su historia colectiva. Aunque ella reclama a sus padres la negación para conocer y experimentar su idioma y cultura chuj, como se ha enfatizado reiteradamente en este artículo, esta situación se deriva de las históricas disposiciones del Estado mexicano. Este agravio le ha significado desconocer sobre su historia familiar y el legado de la lucha, sobrevivencia, fortaleza y esperanza de su pueblo. Además, ha cercenado su identidad cultural limitando la diversidad de conocimientos para la comprensión de la realidad fuera de los esquemas excluyentes impuestos por la identidad nacional:

Todo esto nos hace reflexionar de cómo se suma está lucha por la identidad, por la cultura, pero también el aprendizaje de todo esto, de conocer otras personas, estar en contacto con otros conocimientos, con otras formas, pero también estar pendientes mucho sobre la importancia de saber quiénes somos (Diana, 24 años, Nuevo Porvenir, La Trinitaria, 2020).

La lucha por la identidad y por la cultura que plantea este fragmento, complemento del anterior, pone sobre la mesa la necesidad de reconocer los desplazamientos y las exclusiones a los que el pueblo chuj en México —igual que otros pueblos mayas que llegaron con el refugio— ha sido sometido. Puntualiza

que acceder al legado cultural es una necesidad de aprendizaje y una forma de descubrir y fortalecer su identidad. En ese sentido ahondar en la memoria colectiva y reinterpretarla frente a los procesos políticos, sociales y culturales es una manera de contribuir a reconstruir la historia, y de reescribirla en favor de esas necesidades de identificación individual y colectiva.

Con base en eso, en este artículo se sostiene que es fundamental reconocer el derecho a la identidad cultural, ya que se vuelve una vía para reivindicar las identidades culturales y para favorecer la formación de identidades políticas que aglutinen nuevamente los reclamos, las necesidades y las reivindicaciones de poblaciones indígenas transfronterizas.

Conclusiones

A lo largo de este recorrido del pueblo chuj en México, se identifica como denominador común en los diferentes períodos expuestos la afrenta a los espacios territoriales y sentidos simbólicos de sus aspectos culturales. Se evidencia que la reconfiguración territorial por el nuevo orden del Estado nacional derivado de las lógicas modernas capitalistas construyó un imaginario en torno a la mexicanidad como medio de mestizaje, que albergó una otredad xenófoba y excluyente de las identidades culturales indígenas y extranjeras. Para el pueblo chuj esto ha significado múltiples discriminaciones.

Asimismo, se comprende que el de la alteridad cultural como dispositivos de pensamiento dicotómicos entre los mexicano-moderno y lo indígena-atrasado, genera una diferenciación cultural que legitima el uso de la violencia simbólica en los diferentes espacios de control estatal. La manera institucionalizada en que se instrumentan las prácticas discriminatorias continúa lastimando la existencia de pueblos indígenas como el chuj.

Consecuencia de eso es que la población chuj en México sigue obligada a desarraigarse de sus lógicas y prácticas culturales con la aspiración de frenar la violencia vivida e integrarse al espacio nacional para disfrutar de su ciudadanía. Desafortunadamente, la ciudadanización para los chuj sigue implicando un proceso de asimilación basado en el despojo de sus lógicas culturales. También sigue involucrando la ruptura simbólica con las poblaciones del otro lado de la frontera, con quienes comparten raíces históricas, perpetrando la otredad diferenciada que reproduce los prejuicios nacionalistas modernos que asocian el bienestar con las pautas que el poder hegemónico impone.

Pese a lo anterior, las historias albergadas en la memoria colectiva están sirviendo como medios de información para reflexionar esas construcciones sociales, y el acercamiento a los sucesos del pasado, su relación con las condiciones del presente y anhelos del futuro. Esto último sobre todo reflexionado por las nuevas generaciones que a pesar de haber nacido en México siguen viviendo esas condiciones de desplazamiento simbólico.

Tomando en cuenta esos atributos, la memoria colectiva cobra una gran importancia para pueblos violentados, desplazados y negados como el chuj, por lo que testimonios y reflexiones como los aquí expuestos necesitan ser reconocidos por los pobladores, por las diferentes instituciones públicas, por la sociedad civil y demás organismos que actualmente trabajan en la región, ya que sin el reconocimiento de todos ellos la comprensión del territorio queda incompleta repitiendo los mismos patrones de negación durante décadas.

Aunado a eso el reconocimiento y resarcimiento por las violencias históricas vividas en México, además de un derecho cultural negado por el Estado, es una necesidad en el territorio, ya que reconocer las identidades culturales como portadoras de conocimiento, resistencia y transformación, permite generar pautas de vida más equitativas con mejores condiciones para las y los pobladores. Asimismo, esclarece y enriquece los medios para enfrentar las problemáticas sociales y económicas vigentes, pues reconocer la trayectoria de los pueblos permite descubrir la diversidad de estrategias de sobrevivencia y renovación como alternativas de solución a los conflictos actuales.

Analizar los momentos históricos y sus consecuencias a partir de las memorias, reflexiones e historias concretas, posibilita reconocer procesos históricos clave, disputas, tensiones e interrelaciones del territorio más allá de los límites formales. Invita a comprender la historia de la frontera sur, no como una fragmentación territorial, ni como la suma de sus habitantes, sino a partir de la conjugación de las sociedades en los diferentes momentos históricos cuyas particularidades influyen en los procesos sociales, económicos, culturales y ecológicos de la región. Reconocer el espacio fronterizo del sur de México desde las relaciones de poder y sus condicionantes, obliga a plantearlo como espacio de construcción social, contenido de componentes cognitivos particulares que son permeados por el contexto geopolítico.

Finalmente queda enfatizar que la violencia, desplazamiento, sometimiento y exterminio sobre los pueblos indígenas desde la época Colonial se erige como una constante que encarna diferentes protagonistas. Aunque la Colonia terminó dos siglos atrás, historias como la del pueblo maya-chuj demuestran que aún existen formas de colonización, las cuales perpetúan las asimetrías a partir de la hegemonía, que ocupa, desplaza y amedrenta a través de la dominación de ciertos grupos. Cuestiones que exigen además de una reivindicación cultural y sus identidades, la redistribución económica y política.

Bibliografía

Adams, Richard

1994 "Guatemalan Ladinization and History", *Las Américas*, 50 (4): 527-543. <DOI: <https://doi.org/10.2307/1007895>>.

- Aguayo Quezada, Sergio y Laura O'Dogherty
 1986 "Los refugiados guatemaltecos en Campeche y Quintana Roo", *Foro internacional*, XXVII (2) [106]: 266-295.
- Bartolomé, Miguel
 2014 "Etnicidad, historicidad y complejidad. Del Colonialismo al Indigenismo y al Estado pluricultural en México", *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, pp. 95-134, Héctor Hugo Trincherro, Luis Campos Muñoz, Sebastián Valverde (coords.). Argentina: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bartra, Armando
 2003 "De rústicas revueltas: añoranza y utopía en el México rural", *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, pp. 223-254. Bolivia: Posgrado en Ciencias en Desarrollo (CIDES), Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Posgrado en Ciencias del Desarrollo, PLURAL editores.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1990 *México Profundo: una civilización negada*. Coedición Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: Grijalbo.
- Castellanos Guerrero, Alicia
 1994 "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Revista de Centro de Estudios Sociológicos*. 35: 101-119. URL: <<https://www.jstor.org/stable/40420259?seq=1>>.
- Castillo, Manuel Ángel y Mónica Toussaint
 2015 "La frontera sur de México: orígenes y desarrollo de la migración centroamericana", *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 12 (2): 59-87.
- Claros, Luis
 2011 *Colonialidad y violencias cognitivas: ensayos político-epistemológicos*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores.
- Cobo, Salvador y Pilar Fuerte.
 2012 *Refugiados en México, Perfiles sociodemográficos e integración social*. México: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, Unidad de Política Migratoria, Centro de Estudios Migratorios, Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Instituto Nacional de Migración.
- (CEH) Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca
 1999 *Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Tomo III: Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).

- De Vos, Jan
 1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios en Chiapas. Historia de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Historia de los pueblos indígenas de México, 7).
- 2002 “La frontera sur y sus fronteras: una visión histórica”, *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, pp. 49-69, Edith Kauffer (ed.). México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Fabila Meléndez, Antonio
 2002 “Perspectiva histórica del refugio guatemalteco en México y los retos para su integración”, *La integración de los exrefugiados guatemaltecos en México, una experiencia con rostros múltiples*, pp. 21-27, Edith F. Kauffer Michel (comp.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Fábregas Puig, Andrés
 1998 “Visión de la frontera sur mexicana”, *Comercio Exterior, Banco Nacional de Comercio Exterior*, 48 (4): 309-313.
- Fenner Bieling, Justus
 2007 “Presentación”, *Tierra y población en el Chiapas decimonónico, Pueblos y Fronteras Digital*, 2 (3): 1-5. doi: <<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.230>>.
- García García, Antonino
 2002 “La integración de los refugiados en Chiapas”, *La integración de los exrefugiados guatemaltecos en México, una experiencia con rostros múltiples*, pp. 207-223, Edith Kauffer (comp.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Gellner, Ernest
 1988 *Naciones y Nacionalismo*. España: Alianza editorial.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
 1989 “Del Tzolkin al Atalaya. Los cambios en la religiosidad de una comunidad chuj-K’anjobal de Chiapas”, *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. II, pp. 123-216. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata, 162).
- 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa.
- 2012 *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. México: Casa Chata.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, Norma Nava Zamora, Carlos Flores Arenales y José Luis Escalona Victoria
 1993 *La experiencia del refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México: Academia Mexicana de Derechos Humanos A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejería

en Proyectos para Refugiados Latinoamericanos, OXFAM, United Nations Research Institute for Social Development.

Herrera, Guillermina

- 1997 *Historia y Memoria de la Comunidad Étnica Chuj*. Volumen II. Versión escolar. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Lingüística, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Estudios Étnicos, 9).

ICHG/CIESAS (Instituto Chiapaneco de Cultura) / (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social)

- 1991 *Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos. Cuaderno para Refugiados Guatemaltecos*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Kauffer Michel, Edith Françoise

- 2002 "Introducción", *La integración de los exrefugiados guatemaltecos en México. Una experiencia con rostros múltiples*, pp.13-18, Edith Kauffer (comp.) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.

Limón Aguirre, Fernando

- 2007 "Memoria y esperanza del pueblo chuj", tesis de doctorado en Sociología. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego".
- 2008 "La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades", *Alteridades*, 18 (35): 85-98.
- 2009 *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*. México: El Colegio de la Frontera Sur, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

López Bracamonte, Fabiola Manyari Laura

- 2018 "Resiliencia comunitaria del pueblo maya chuj: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas", tesis de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.

López Bracamonte, Fabiola Manyari Laura y Fernando Limón Aguirre

- 2017 "Componentes del proceso de resiliencia comunitaria: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas", *Psiciencia Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica*. 9 (3): 1-13. DOI: <https://doi.org/10.5872/psiciencia/9.3.61>.

- s/f "Resiliencia comunitaria del pueblo maya-chuj tras la violencia y desplazamiento forzado de 1980", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, 68 (enero-abril, 2022).

- Manz, Beatriz
1986 *Guatemala: cambios en la comunidad, desplazamiento y repatriación*. México: Iglesia Guatemalteca en Exilio, Editorial Praxis.
- Martínez Almanza, Laura Eniff y Limón Aguirre, Fernando
2018 “Prácticas alimentarias del pueblo maya-chuj: entre la “comida de pobre” y la “comida de rico”. *ALTERIDADES*, 28 (55): 113-124. DOI: <<https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/MartinezA>>.
- Mejía González, Ludivina
2014 “El territorio lacustre chuj y las desigualdades en la frontera México-Guatemala: el caso de Tziscaco y El Quetzal”, *Boletín Americanista*, 69: 55-67.
- Navarrete Linares, Federico
2015 *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Antropológica).
- Paris Pombo, María Dolores
1999 “Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes”, *Política y Cultura*, 12: 53-76. URL: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701204>>.
- Piedrasanta Herrera, Ruth
2009 *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: ARMAR Editores.
2014 “Territorios indígenas en frontera: los Chuj en el período liberal (1871-1944) en la frontera Guatemala-México”, *Boletín Americanista*, 69: 69-78.
- Ruiz Lagier, Verónica
2013 *Ser mexicano en Chiapas: identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnología y Antropología Social (Serie Logos).
- Stavenhagen, Rodolfo y Negrete Salinas, Sergio
1994 “El resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones”, *Estudios Sociológicos*, 12 (34): 9-16. URL: <<http://www.jstor.com/stable/40420254>>.
- Torres Rivas, Edelberto
2006 “Guatemala: desarrollo, democracia y los acuerdos de Paz”, *Revista Centroamericana de Ciencias*, 3 (2): 11-48.
- Villafuerte, Daniel
2015 “Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas”, *LiminaR*, 13 (1): 13-28.
- Zaccagnini, Carlos
2002 “La integración en Chiapas, una visión para su consolidación”, *La integración de los exrefugiados guatemaltecos en México, una experiencia con rostros múltiples*, pp. 75-81. Edith Kauffer Michel (comp.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur.

Fabiola Manyari López Bracamonte. Mexicana. Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Yucatán, maestra en Desarrollo Rural por la Universidad Austral de Chile y doctora en Ciencias (Ecología y Desarrollo Sustentable) por el Colegio de la Frontera Sur. Actualmente se encuentra adscrita al Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México, dentro del Programa de Becas Posdoctorales. Su principal línea de investigación son los procesos sociales y culturales de poblaciones originarias en la frontera sur. Su proyecto de investigación en curso se titula “Dinámicas territoriales del pueblo maya chuj tras el desplazamiento forzado: Realidades fronterizas en La Trinitaria, Chiapas”. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Componentes del proceso de resiliencia comunitaria: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas”, “Resiliencia comunitaria del pueblo maya-chuj tras la violencia de estado y desplazamiento forzado de 1980” y “Conflicto armado en Guatemala: reconstrucción histórica y memoria colectiva del pueblo maya chuj”, este último como única autora.

manyaril@hotmail.com

Fabiola Manyari López Bracamonte. Mexican. She has a degree in Psychology from the Universidad Autónoma de Yucatán, a master’s degree in Rural Development from the Universidad Austral de Chile and a PhD in Sciences (Ecology and Sustainable Development) from the Colegio de la Frontera Sur. She is currently attached to the Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur of the Universidad Nacional Autónoma de México, within the Postdoctoral Fellowship Program. Her main line of research is the social and cultural processes of native populations in the southern border. Her current research project is entitled “Dinámicas territoriales del pueblo maya chuj tras el desplazamiento forzado: Realidades fronterizas en La Trinitaria, Chiapas”. Among her most recent publications are “Componentes del proceso de resiliencia comunitaria: conocimientos culturales, capacidades sociales y estrategias organizativas”, “Resiliencia comunitaria del pueblo maya-chuj tras la violencia de estado y desplazamiento forzado de 1980” and “Conflicto armado en Guatemala: reconstrucción histórica y memoria colectiva del pueblo maya chuj”, the latter as sole author.

manyaril@hotmail.com