

SER MEXICANO EN CHIAPAS

Identidad y ciudadanía entre
los refugiados guatemaltecos



Verónica Ruiz Lagier



SER MEXICANO EN CHIAPAS

IDENTIDAD Y CIUDADANIZACIÓN ENTRE LOS REFUGIADOS

GUATEMALTECOS EN LA TRINITARIA



COLECCIÓN ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

•

SERIE LOGOS

SER MEXICANO EN CHIAPAS
IDENTIDAD Y CIUDADANIZACIÓN
ENTRE LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS
EN LA TRINITARIA

—●—
Verónica Ruiz Lagier

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Ruiz Lagier, Verónica.
Ser mexicano en Chiapas: identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria / Verónica Ruiz Lagier. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

338 p.: fotos ; 23 cm. – (Colección Etnología y Antropología Social. Serie Logos)

ISBN: 978-607-484-417-7

1. Emigración e inmigración – Guatemala. 2. Guatemaltecos en México – Condiciones sociales. 3. Refugiados Guatemaltecos – La Trinidad, Chiapas. I. t. II. Serie.

LC: JV6342 / R84 / 2013

Diseño de portada: Rebeca Ramírez. Fotografía: Fausto Dzilam Méndez.

Primera edición: 2013

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-417-7

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE



Agradecimientos	11
Testimonios	13
Introducción	17
El éxodo de Guatemala y el refugio en México	61
Las nuevas comunidades de origen guatemalteco en Chiapas	107
Religión y migración	159
La construcción de la ciudadanía entre los ex refugiados guatemaltecos	225
Conclusiones	305
Siglas	319
Bibliografía	321
Lista de mapas, esquemas y anexos	335

Para Aurora Marina Arriola,
Xüin Antol Pelés
y Jan de Vos

AGRADECIMIENTOS



La presente investigación comenzó siendo mi proyecto de doctorado, por tanto quiero agradecer a la Dirección de Etnología y Antropología Social las facilidades que me ha brindado para actualizar este trabajo y publicarlo en el marco de la conmemoración por los treinta años del refugio guatemalteco en México.

Debo decir que diferentes miradas me ayudaron a enriquecer este texto; particularmente agradezco la asesoría de Maya Lorena Pérez Ruiz, así como las observaciones de Gunther Dietz, además de su amistad y acompañamiento en estos años de trabajo.

Han pasado diez años desde que llegué por primera ocasión a La Gloria y a las historias de vida de quienes formaron parte del refugio. Al elaborar este libro volvían a mí las voces y miradas de cada una de las personas que conocí durante estos años, y que me brindaron su tiempo y su confianza. En especial quiero agradecer a aquellos que compartieron su historia de refugio y resistencia conmigo, pero también su amistad: Arturo Diego Marroquín, Alejandro Pascual Martín, María Domingo Juan y Francisco Juan, de la comunidad La Gloria; Magdalena Tomás José y Eulalia Tomás Tomás, de la comunidad Nueva Libertad; así como a Francisco Miguel y familia, de la comunidad San Francisco de Asís.

No quiero dejar de mencionar el acompañamiento que tuve de Herlinda Lagier, mi madre, a lo largo del tiempo que me llevó realizar esta investigación. A través de mí conoció y se interesó por cada una de las personas que forman parte de este trabajo.

Para terminar, quiero señalar que a lo largo de estos años recibí el apoyo académico y afectivo de varias personas que me orientaron y me ayudaron a enriquecer el trabajo final que aquí presento. Una de ellas es la maestra Aura Marina Arriola, quien compartió conmigo sus experiencias en el proceso revolucionario de Guatemala, pero que lamentablemente no alcanzó a ver este libro terminado; debo decir que la recordaré siempre con admiración y respeto. De la misma forma, el doctor Jan de Vos está presente en este texto, no sólo por la lectura que hizo de él, sino porque para mí será siempre un referente de honestidad y compromiso académico. Por último, deseo manifestar mi gratitud y cariño hacia Xüin Antol Pelés, partera akateka que practicó a lo largo de su centenaria vida el valor de la solidaridad y el compromiso hacia su pueblo. A ellos tres dedico este libro, por su amor a la vida, por la decisión con la que enfrentaron la injusticia y porque sin haber nacido en tierras mexicanas dejaron su ejemplo entre todos nosotros.

TESTIMONIOS



EL AYER

El ejército era muy salvaje, cuando arrasaban una aldea, tomaban de los pies a los niños pequeños y los mataban azotándolos contra los troncos de los árboles.

La primera matanza (en San Miguel) fue en Poza y luego creció, y en las aldeas comenzaron a invitar a sumarse a “la organización”. Un primo que era de la organización llegó a invitar a mi mamá, y ella hizo como que no sabía nada; después ese primo se pasó al ejército, delataba a quienes sabía que participaban, y por su culpa se mató de noche a todos los que estaban en una cooperativa y a los de Chimbam, aldea de San Miguel, ahí todos son (practicantes) de costumbre. El rezador de ahí fue delatado por mi primo, después la guerrilla se vengó y le cortó a él la cabeza.

Mi papá salió huyendo de la guerrilla porque fue obligado a participar en las patrullas civiles, y los de la aldea ya lo querían matar. Mi hermano y yo salimos de San Miguel antes que mi papá, porque vimos que los de la guerrilla estaban siendo delatados y nos dio miedo seguir ahí. Luego yo me fui hacia la selva y ahí duré tres años, con otras familias de origen mam. Tenemos mucho miedo de regresar a San Miguel, ¿acaso he vuelto? Recuerdo que tuve que esconderme entre la milpa con mi hermano para poder huir del ejército.

La gente del pueblo sufrió mucho. No teníamos ni sal ni azúcar, sólo comíamos hierba en el monte sin sabor a nada, la pasábamos con la

enfermedad y la lluvia, no había cómo conseguir medicinas. Estábamos escondidos, pasábamos por las aldeas y no había nadie, triste estaba todo, sólo gritaban los perros pero no había nadie, todo estaba quemado.

MDJ
Octubre de 2005, La Gloria

LA VIDA, HOY

Yo soy de Chacaj y no tengo lengua, mi esposa es jacalteca, de Lupiná, tenemos 33 años los dos. Aún quedan en Nueva Libertad tres familias mam y tres jacaltecas; salimos revueltos, no podíamos dividirnos, pero algunos “ya avanzaron” y han dejado su lengua. Mis hijos tampoco hablan el jacalteco. Aquí la mayoría es católica, pero no son nada (consecuentes); y los testigos de Jehová son muy problemáticos, por eso es mejor ser como Dios nos mandó.

Queremos arreglar lo de nuestro terreno, pero los de Comar no nos ayudan, nos dicen “indios guatemaltecos, chapines, burros, por indios no entienden”. Yo pienso que soy guatemalteco pero que tengo el mismo derecho como mexicano por el tiempo que llevo aquí. Cuando fui representante (de la comunidad), fui a la Delegación de Gobierno a ver qué me decían. No nos hacen caso. Pablo Salazar (gobernador del estado) nos ofreció también cosas que no se han cumplido, ya mandamos dos o tres cartas solicitando escuelas. Dicen que no tenemos todavía las cartas de naturalización y que no se puede. En Migración me contestan: “Tú no vas a mandar; si quieren esperar, bien”, “ustedes son refugiados, no tienen derecho a pedir”.

No que cuando solicité mi residencia en Canadá, me la dieron en dos semanas con sólo 500 dólares; pero mi papá no quiso mudarse pues está hallado en el campo, al igual que la familia. Canadá es un país liberado, sabe llevar lo que es una democracia. Aquí no podemos ni tener terreno, ni parar casa, allá sí se puede vivir. ¿Qué es democracia? Democracia es libertad, respeto, reina el derecho cuando las autoridades nos respetan, como respondemos nosotros también; nos toman en

cuenta como personas. Canadá es un país libre y democrático porque también ayuda a refugiados. Te atienden como migrante, te apoyan, no que los de Comar te dicen: “Eres guarachudo, vete”, pero al de Corbata sí lo atienden. Mira, perdí mi papel (migratorio) fui a sacarlo, pero me piden 665 pesos para reponer el FM2, más la denuncia ante el ministerio, que cuesta 250; luego me pidieron una segunda denuncia y fueron otros 200; más 30 pesos de la fotografía... No podemos así, mejor “el norte”.

MLV

Mayo de 2004, Nueva Libertad

INTRODUCCIÓN

Este libro trata sobre la creación de tres comunidades, no únicamente con un sentido territorial, sino como acción que incluye el proceso de *hacer* comunidad mediante un proyecto colectivo en el que sus miembros se involucran en diferentes niveles, y a partir del cual generan una identidad colectiva propia.

La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad (llamada también El Colorado), del municipio de La Trinitaria, Chiapas, son tres ex campamentos de refugio guatemalteco, cuyos miembros, después de los Acuerdos de Paz de Guatemala en 1991, decidieron no retornar a sus lugares de origen en San Miguel Acatán e incorporarse definitivamente a México. Su historia es de miseria, persecuciones y constantes desplazamientos, ya sea para evadir la muerte o para escabullirse de la pobreza; pero hasta hoy no han dejado de cruzar fronteras geopolíticas e identitarias, de modo que extienden sus redes familiares desde Guatemala hasta Estados Unidos y Canadá, convirtiéndose en comunidades refugiadas pero también transnacionales.

Los que partieron de sus aldeas en Guatemala antes del conflicto armado iniciado en 1981 eran migrantes económicos que iban hacia las tierras cafetaleras del sur de México o se contrataban como mano de obra barata para Estados Unidos. Muchos de ellos formaron parte de una población flotante que, a raíz de la represión militar en Guatemala, regresó a sus aldeas para buscar a sus familias y posteriormente adquirir, *de facto*, el estatus de exiliados políticos en México. Ahora, a 30 años de refugio, ellos y sus descendientes necesitan desplazarse

nuevamente en busca de mayores oportunidades de trabajo, y van principalmente hacia Estados Unidos.

Por lo tanto, para entender a las comunidades de origen guatemalteco que radican en México es necesario reflexionar sobre la relación entre identidad, cultura y territorio; pues a pesar de que en la mayoría de los casos los miembros de estas comunidades mantienen relaciones con su lugar de origen en Guatemala, no es sólo a partir de ese territorio, sino también de las comunidades creadas en Chiapas, que han generado nuevas identidades colectivas.

En el presente trabajo se analiza cómo un amplio grupo de indígenas y mestizos que provenían de distintas aldeas del departamento de Huehuetenango, Guatemala, llegan a México como refugiados y fundan comunidades después de un largo trayecto en el que sufren difíciles divisiones políticas. En ese proceso van creando una identidad colectiva que los une a partir del refugio, y alrededor de la cual construyen un mito de origen fundacional, en el que hacen una relectura especial de su pasado, de su presente y de su futuro, y viven un proceso de construcción comunitaria con una serie de tensiones y negociaciones internas.

El objetivo general de este trabajo es conocer la importancia y los efectos que para los refugiados guatemaltecos de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad, Chiapas, tiene la adquisición de nuevas identidades, así como el ejercicio de la ciudadanía mexicana. Particularmente atiendo el impacto que lo anterior tiene en la organización interna de las comunidades, en las relaciones entre ellas, así como en los elementos que contribuyen al fortalecimiento de los refugiados guatemaltecos como actores políticos en México; y pongo atención en las relaciones que han establecido con diferentes agentes externos que han mantenido vínculos con las comunidades de estudio desde la década de 1980.

Las comunidades de origen guatemalteco en la actualidad están conformadas por ancianos y adultos, algunos de los cuales pertenecieron al movimiento guerrillero y que posteriormente se refugiaron en México, pero también por aquellos que eran pequeños o jóvenes en el momento del refugio y que ahora son adultos que reconfiguran sus comunidades con las innovaciones culturales, muchas veces producto

de la migración a las ciudades norteamericanas. También las forman los niños que actualmente son herederos del pasado guatemalteco de sus padres y abuelos, pero que ya nacieron en Chiapas y son, por derecho propio, mexicanos.

Debido a este origen y a su composición heterogénea (entre los refugiados había tanto indígenas hablantes de diferentes lenguas como mestizos), las comunidades mantienen diferencias internas y poseen distintas pertenencias; sin embargo mantienen como *elemento coercitivo central* la pertenencia a su nueva comunidad. De esta forma, los habitantes de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad *se reconocen* como “migueleños” (por ser originarios del municipio de San Miguel Acatán en Guatemala), son refugiados, son guatemaltecos, y ahora son mexicanos e inmigrantes en Estados Unidos y Canadá.

En este proceso de transformaciones culturales e identitarias, la migración es un escenario importante, pues las comunidades de refugiados han necesitado ampliar sus fronteras identitarias y culturales para mantener como miembros integrantes a los inmigrantes que han salido de tales comunidades, y que se mantienen vinculados a ellas por medio de los retornos cíclicos o esporádicos, la resignificación de los modelos culturales y la reproducción transnacional de fiestas y tradiciones.

Los habitantes de las comunidades que se analizan en este trabajo (particularmente los de La Gloria) a lo largo del tiempo han flexibilizado y hasta modificado ciertas formas de organización y de gobierno, así como algunas instituciones y tradiciones culturales, con el fin de afrontar las nuevas y cambiantes condiciones de interacción que establecen entre sí y con el exterior. En estos tres estudios de caso se analiza cómo a pesar de los cambios profundos en la vida social, existe lo que podríamos llamar una *regeneración cultural adaptativa*, en la que se reproducen los vínculos que mantienen unidos a los miembros de las comunidades, al tiempo que se innovan y adaptan pautas culturales nuevas.

Por otro lado, cabe decir que la adquisición de la ciudadanía mexicana en estos refugiados guatemaltecos ha traído consigo una serie de cambios tanto en términos identitarios como en el tema de los derechos sociales y políticos de esta población. En 2005, y a casi 25 años de la

entrada de los refugiados a territorio mexicano, la Secretaría de Relaciones Exteriores concluyó finalmente la entrega de las últimas cartas de naturalización, permitiendo así que esta población incursione en un campo que hasta entonces se le tenía negado: el de su participación política y ciudadana.

A partir de este hecho me interesó conocer la importancia y los efectos que para los refugiados guatemaltecos tiene la adquisición y el ejercicio de la ciudadanía mexicana, atendiendo particularmente al impacto de este hecho en la organización interna de sus comunidades y en la interrelación de sus integrantes con el exterior, es decir, cómo la ciudadanía contribuye al fortalecimiento de estas poblaciones como actores políticos mexicanos, y cómo, paradójicamente, el ser guatemalteco o de origen guatemalteco sirve como referente para la unión y la cohesión. Para ello he puesto atención en el análisis del desarrollo político y organizativo de las comunidades refugiadas, antes y después del contexto electoral de 2004 (elecciones municipales), en el cual participaron por primera vez de forma masiva, y hablo sobre el desarrollo de las relaciones políticas entre las comunidades de estudio y las diferentes instancias del gobierno, así como la relación que están construyendo con los partidos políticos.

A partir de las distintas características lingüísticas, religiosas y culturales, me he propuesto, además, conocer qué efectos tiene la adquisición de la ciudadanía entre los diferentes sectores al interior de estas tres comunidades de refugiados en Chiapas, particularmente al momento de formular su proyecto colectivo; y cómo los propios pobladores perciben la adquisición de la ciudadanía y la jerarquizan respecto a otras pertenencias (por ejemplo, la de ser refugiado, guatemalteco y miguelo), así como frente a sus proyectos personales y comunitarios.

LA IMPORTANCIA DE ESTUDIAR LAS COMUNIDADES DE REFUGIADOS GUATEMALTECOS EN CHIAPAS

Al iniciar este trabajo, me preguntaba si la ciudadanización sería un catalizador para desatar procesos de diferenciación social al interior de las comunidades, o si contribuiría a acentuar las tensiones existentes

entre sus miembros, incidiendo así en las diferencias entre los grupos políticos internos, y funcionando para acentuar las presiones existentes; mismas que pudieran llevar a la secularización del gobierno comunitario, hasta entonces fuertemente religioso, que incluso condujeran a la pérdida de identidades, como la de ser refugiados guatemaltecos.

Como hipótesis, pensaba que la ciudadanía podría repercutir de diferente manera en las comunidades locales debido a la irrupción de agentes externos en ellas. Se suponía que La Gloria y San Francisco, caracterizadas por su mayor homogeneidad cultural y social, serían las menos debilitadas, y que en Nueva Libertad, donde existe mayor diferenciación social y cultural, el arribo de nuevos agentes políticos traería mayor división comunitaria. A la vista de los resultados de la investigación se constató que no fue así. Efectivamente la ciudadanización permitió el ingreso abierto, legal y formal de los ex refugiados en la vida política municipal y promovió un cambio en las relaciones de las comunidades con los actores políticos externos de la región. Pero la ciudadanía, el “ser mexicano”, se ha convertido en una pertenencia, en una dimensión identitaria más que permite a los grupos políticos organizarse incluso como “guatemaltecos” para buscar beneficios como mexicanos.

El análisis de la historia de estas poblaciones es una oportunidad para estudiar los cambios socio-culturales producto del refugio y la migración, pero sobre todo para analizar las persistencias, así como los referentes culturales que actualmente constituyen sus diversos ámbitos de pertenencia e identidad grupal. Así este trabajo hace énfasis en la importancia que ha tenido el fortalecimiento de las identidades colectivas en el proceso de apropiación de espacios, donde los refugiados guatemaltecos y sus descendientes se enfrentan tanto individual como grupalmente a nuevos escenarios políticos y socioculturales.

Me parece prudente señalar que la elección de las tres comunidades de estudio responde a variables demográficas e históricas muy concretas: se trata de las comunidades de origen guatemalteco con mayor población en el municipio de La Trinitaria y que mantienen entre sí marcadas diferencias étnico-religiosas, derivadas de su propia historia política, así como del proceso de refugio seguido por ellas. Por eso, a pesar de tratarse de estudios de caso muy localizados, serán referentes

para futuros estudios donde podría compararse su desarrollo con aquellas otras poblaciones refugiadas que han sufrido diferentes procesos de integración en Campeche y Quintana Roo, estados donde el gobierno mexicano reubicó a un número importante de población refugiada.

La Gloria, primera comunidad en la que centré mi atención desde 2002 como parte de mi proyecto de maestría,¹ ha tenido un papel relevante en la historia del refugio chiapaneco, pues ha fungido como población rectora en el proceso de naturalización al defender su decisión de establecerse definitivamente en el estado de Chiapas. En los años más difíciles de negociación con el gobierno mexicano, cuando éste deseaba trasladar toda la población refugiada a los estados de Campeche y Quintana Roo, La Gloria fue ejemplo de fortalecimiento interno, pues gracias a sus negociaciones étnico-religiosas la comunidad unida enfrentó las presiones externas para no ser nuevamente desplazada.

Desde entonces, a pesar de que los integrantes de las comunidades de estudio han mantenido todos estos años independencia organizativa entre ellas, La Gloria ha sido referente obligado para las otras comunidades de origen guatemalteco en el momento de sus negociaciones con los gobiernos estatal y federal mexicano. Esto justificó mi interés para estudiar esa comunidad desde hace años, a pesar de que no faltó el académico que me recomendara estudiar comunidades más pequeñas y “seguras”, ya que se me advertían los peligros de La Gloria como producto de su cercanía con la frontera y de “los efectos de la migración”. No obstante, no dudé en trabajar esta comunidad y desde el principio supe que sería una referencia básica para el estudio de los cambios culturales, identitarios y del proceso de ciudadanía.

De esta forma, aunque La Gloria no era el caso común, sino un caso “límite”² en la historia del refugio, su estudio particular nos permite

¹ Verónica Ruiz Lagier, “En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas”, tesis de maestría, CIESAS, México, 2003.

² Los casos “límite”, según Gilberto Giménez, son casos inusuales, buenos para conocer mecanismos sociales, que nos permiten la comparación con otros casos particulares y una modesta generalización, puesto que en las ciencias sociales no hay leyes universales, sino casos “representativos” situados en contextos determinados. En los casos “límite” por tanto, la referencia a tiempo-lugar es fundamental, puesto que la complejidad de la realidad

realizar ahora un análisis comparativo con otras comunidades, como San Francisco y Nueva Libertad, que tienen un proceso de integración social y de transformación cultural distinto, a pesar de tener una historia de refugio un tanto común.

Como se verá a lo largo de este estudio, San Francisco vive un ritmo de integración a México diferente al de La Gloria, y sus habitantes tienen una actitud que, a primera vista, pareciera pasiva políticamente, pero que responde a dinámicas propias que la diferencian de las otras dos comunidades de estudio. Posee y mantiene su homogeneidad étnica y religiosa (su población es akateka, por hablar la variante kankjobal del municipio San Miguel Acatán; y practica paralelamente el catolicismo y la religión tradicional maya); ha generado una relación política distante hacia el gobierno municipal y hacia otros actores políticos externos, así como una fuerte dependencia hacia las remesas que llegan “del norte”; entre otras cosas, debido a las pocas alternativas educativas y sociales que tienen los jóvenes. Pero, como se constatará, esa mirada puesta en el norte tiene como fin último el fortalecimiento de la propia comunidad, por lo que atrás de su aparente pasividad política existe toda una estructura organizativa cívico-religiosa que vela por el mantenimiento de la vida social y por la adquisición de servicios que mejoren la calidad de vida de sus miembros.

Nueva Libertad es para el observador externo un espacio más “transparente” que permite percibir las fricciones internas, tanto políticas como étnico-religiosas. A diferencia de La Gloria y de San Francisco, su formación no obedeció a un proyecto común, sino a situaciones de emergencia que hicieron pensar que la estancia en México sería “temporal”, así que en este espacio se ubicaron familias de otros campamentos de refugio que pensaban retornar colectivamente a Guatemala, y que sólo después decidieron no hacerlo, debido a la falta de garantías por parte del gobierno guatemalteco y a que fueron abandonados por los líderes partidarios del retorno.

social no permite una teoría general. Véase Gilberto Giménez, “Los estudios de caso”, Seminario 6 octubre 2006, Instituto de Investigaciones Sociales, en *Revista de Representaciones Sociales*: <http://www.crim.unam.mx/bibliovirtual/seminarios/Culturayrs/default.htm> (17 de agosto, 2007).

Hoy, en esta comunidad se marcan cotidianamente las diferencias culturales en los espacios comunes y de interacción, como son la iglesia o la asamblea comunitaria, en los que predomina el uso del español. Incluso esta característica se puede observar espacialmente, ya que la mayoría de las familias indígenas se concentra en uno de los cuatro barrios que la conforman. De las tres comunidades de estudio, Nueva Libertad es la única que no ha conseguido iniciar el proceso de regularización agraria del lugar que habitan desde hace más de 20 años, lo que causa incertidumbre, confronta a sus miembros y retrasa la posibilidad de dirigir sus esfuerzos en adquirir ciertos servicios públicos.

Estos tres casos específicos de refugio e integración analizados por separado pueden parecer casos aislados, pero vistos en conjunto, y comparándolos entre sí, proporcionan información útil sobre varios aspectos relevantes para la antropología: sobre la forma como las comunidades desplazadas o fragmentadas se reinventan y cuáles son los elementos que utilizan para su fortalecimiento interno; qué elementos culturales han sido los más flexibles y maleables y que han permitido la adaptación de sus miembros al nuevo contexto social, político y cultural; cómo enfrentan sus miembros colectiva e individualmente la inequidad social; cómo la migración afecta tanto la organización como la vida cotidiana; y cuáles son los efectos que ha traído consigo la adquisición de derechos y obligaciones ciudadanas en la vida política y social de estas poblaciones.

A pesar del número de refugiados guatemaltecos en nuestro país,³ los investigadores sociales han puesto poca atención en esta población ya residente, e incluso nacionalizada. Los estudios sobre esta población se realizaron particularmente en la década de 1980 a raíz de la conne-

³ Entre 1981 y 1984, llegaron, según la Comar, 46 000 refugiados, población que creció en 18 años con base en una tasa de reproducción de 4.7% y alcanzó el número de 64 000 guatemaltecos. De éstos, 42 000 optaron por el retorno organizado, y de los 22 000 que optaron por permanecer en México, 55% eran de niños nacidos en México. Véase Pedro Vásquez Colmenares, coordinador general de Comar, en ACNUR, *Presencia de los refugiados guatemaltecos en México*, México, ACNUR, 1999.

Ya en 2005 la Comar registra en el estado de Chiapas 14,950: 2402 guatemaltecos: 9100 mexicanos por nacimiento y 3 448 naturalizados. Información brindada por Mario Velasco, Comar, julio, 2005.

moración de los primeros diez años del refugio, pero poco se escribió posteriormente. Muchos trabajos realizados por instituciones locales atendieron únicamente los efectos demográficos y económicos del refugio en la región, y posteriormente el levantamiento zapatista acaparó la atención de los especialistas.

Por ello, se tiene más información sobre la llegada de la población refugiada que sobre el proceso de adaptación sociocultural en México; y se sabe aún menos acerca de la población guatemalteca dispersa en diferentes ciudades del país. Se habló sobre las transformaciones religiosas de los refugiados pero no de los efectos que ello estaba teniendo en la estructura comunitaria;⁴ se supo de la discriminación de los mexicanos hacia esta población,⁵ pero no de la poca o nula coordinación existente entre las instituciones mexicanas encargadas de asistir a esta población; se dijo que la población era mano de obra barata y que alteraba los índices de oferta y demanda laboral en la región⁶, pero poco se investigó, por ejemplo, sobre los efectos sociales que tuvo en la población refugiada la política migratoria del gobierno mexicano, que mantuvo por años “cautiva” a esta población dentro de los campamentos, debido a la falta de un marco legal que respondiera a la emergencia del refugio.

Con esto quiero señalar la falta de continuidad en los estudios sobre el tema del refugio guatemalteco en México, y que sería un error hablar de éste y su trayectoria en forma general, puesto que el proceso de integración de las poblaciones en Chiapas ha diferido de las de Campeche y Quintana Roo, así como del que se ha efectuado entre aquellas familias que optaron por incorporarse individualmente en rancherías, comunidades o ciudades mexicanas.

A pesar de que no es el objetivo de este trabajo, es necesario señalar la necesidad de estudios comparativos entre aquellas comunidades que accedieron a ser trasladadas a otros estados como Campeche y Quintana Roo, y las que lucharon por quedarse en Chiapas para no ser nueva-

⁴ Aída Hernández et al., *La experiencia de de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos-CIESAS-OXFAM, 1993.

⁵ Jorge Cruz Burguete, “Frontera sur: la lógica de la diferenciación étnica”, en *Nueva Antropología*, núm. 56, noviembre, 1999.

⁶ Edith Kauffer, *Refugiados de Guatemala en México*, México, INI, 2000.

mente desplazadas, aludiendo la cercanía con el territorio de origen; ello permitirá observar el proceso de “creación comunitaria” en los diferentes casos, y encontrar aquellos elementos que han permitido que estas poblaciones se fortalezcan y se reconstruyan en el nuevo territorio, comparando sus proyectos políticos y sus cambios socioculturales.

En la investigación que nos ocupa, las comunidades estudiadas son mostradas como espacios de reproducción cultural e identitaria, pero también donde se lucha por el poder, y en donde sus miembros no son sujetos pasivos, pues participan activamente en el cambio político y cultural de sus comunidades. Por ello este trabajo pretende develar la forma en que los pobladores se relacionan con el territorio abandonado y con el recientemente adquirido, tanto simbólica como instrumentalmente.

Como se verá, el nuevo territorio mitificado es percibido como el lugar en el que se consiguió escapar de las constantes masacres, y se genera un fenómeno de etnogénesis que se hace visible en festividades como la de San Miguel (santo patrono de estas comunidades), en las que se retoma la historia del refugio y se narra reelaborándola y proyectándola hacia el futuro. Se trata de la historia de un pueblo en constante desplazamiento pero orgulloso de su origen cultural, que recupera el territorio de origen, el de Guatemala, como un referente que de alguna manera ancla las nuevas identidades y pertenencias. Ello se confirma a través de la realización de la fiesta patronal, tanto en Guatemala, como en México y Estados Unidos.

Sin embargo, como se verá, es posible que en Chiapas la fiesta adquiriera un significado distinto al que tiene en Guatemala y en Estados Unidos, ya que es un espacio que les permite reafirmarse culturalmente, pero también políticamente. Como mostraré, en La Gloria la fiesta patronal es el espacio para la creación de una historia mítica que tiene como eje la fundación comunitaria en México, y en la que aparece la persecución militar sufrida en Guatemala, pero no la participación de sus habitantes en la lucha armada. De esta forma se seleccionan del pasado algunos elementos y se silencian otros en su nuevo territorio, valiéndose de muchos recursos materiales y simbólicos. La fiesta de San Miguel, por tanto, se analiza como el espacio en el que la población migueleña, ya mexicana, se reafirma culturalmente, haciendo uso de

elementos culturales objetivados y simbólicos como el traje, la lengua y la memoria, al refrendar valores, símbolos y formas de vida. Sin embargo, la fiesta también es un campo de confrontación político-simbólica, puesto que sus organizadores la utilizan como vía para el reconocimiento social, así como para refrendar la identidad y la pertenencia, aprovechándola, además, para mostrar su cercanía con actores políticos externos, que son llevados a la fiesta en calidad de invitados de honor.

Otro elemento que justifica el análisis de esta fiesta es que ésta, además de lo anterior, evidencia el impacto migratorio y sus efectos en la población, puesto que cada año requiere de una movilización importante de recursos que se despliegan desde las ciudades norteamericanas, en las que radica un número considerable de miembros de estas comunidades de origen guatemalteco. Así que la fiesta también sirve para reforzar los vínculos con la comunidad y con la familia, ya sea asistiendo a la celebración en Chiapas o realizándola en las ciudades norteamericanas, de modo que confirman que son parte de un grupo cultural que los distingue de los demás.

Otro aspecto relevante es que la fiesta pone de manifiesto las diferencias culturales y religiosas al interior de las comunidades, puesto que la mayoría de la población que forma estas tres comunidades es originaria de San Miguel Acatán, Guatemala, pero no todos son indígenas akatekos (o “migueleños” como ellos mismos se definen), también existen familias jacaltecas, chuj y mames, así como mestizas; además de que un gran número es católico, otros practican la “costumbre” (maya) y otros más son protestantes.

De modo que este trabajo tiene como objetivo encontrar los elementos simbólicos y estructurales que permiten a esta población recrearse en un nuevo territorio, así como las diferencias internas que existen más allá de su aún reciente adquisición de ciudadanía mexicana.

EL TRABAJO DE CAMPO Y LA ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación contó con una permanencia total de once meses de trabajo de campo realizado en diferentes periodos y se sumó a lo hecho

con anterioridad para la tesis de maestría. Una primera visita realizada entre los meses de julio y noviembre de 2004 tuvo como objetivo la observación de la campaña y las elecciones municipales internas del PRI de ese año. El impacto de la participación de la población de origen guatemalteco en tales elecciones fue tal, que la comunidad de La Gloria decidió ese mismo año realizar la elección de sus autoridades ejidales bajo el mismo sistema de voto universal y secreto, y en 2005 un sector importante de sus miembros se sumó oficialmente a las filas militantes del PRD.

Para adentrarme en la dimensión política, realicé una segunda etapa de trabajo de campo en los meses de abril a junio de 2005, y durante este periodo efectué una serie de entrevistas a los candidatos de los tres principales partidos políticos, haciendo énfasis en el tema de los derechos culturales de la población y su integración, asimismo entrevisté al diputado perredista Rafael Guillén en el Congreso del estado de Chiapas.

Para obtener la información sobre la dimensión oficial del proceso de ciudadanía, decidí investigar y seguir de cerca el proceso de regularización agraria de la comunidad de Nueva Libertad (El Colorado), realizando entrevistas a los responsables del tema en dos sedes del Instituto de la Vivienda: en la delegación municipal en Comitán, Chiapas, y en la capital del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez; también entrevisté al personal de la Procuraduría Agraria (PA), así como al de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar), la Presidencia Municipal de La Trinitaria y la Delegación de Gobierno de Comitán.

La tercera etapa del trabajo, realizada en los meses de septiembre a octubre de 2005, tuvo como objetivo llevar a cabo entrevistas a actores políticos externos e internos de las tres comunidades, confrontando las versiones que ambos sectores tienen sobre el proceso de integración de los refugiados guatemaltecos en México, y observando la creación de actores sociales entre ellos. De las entrevistas a actores externos, destaca la realizada al director general de la Comar Comitán, así como a los responsables del programa de naturalización tanto de Comar como de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE). También fueron de gran ayuda las conversaciones sostenidas con los responsables de los programas de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) a nivel estatal: Vida

Mejor y el Programa de Oportunidades Productivas para Mujeres Indígenas (POPMI); así como con el director general del Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDPI) en el municipio de Las Margaritas, encargado también de proporcionar apoyos al municipio de La Trinitaria.

Los directivos y miembros de ONG que colaboran actualmente en las comunidades, como Tradiciones para el Mañana (Suecia) y Promoción de Servicios Comunitarios, A.C. (Proseco), fueron accesibles en todo momento y me proporcionaron un importante punto de vista sobre la creación de liderazgos al interior de las comunidades.

Obtuve otras referencias importantes por parte de los trabajadores de salud del estado (de los ámbitos estatal y federal) responsables de los programas de combate a la pobreza Oportunidades y Vida Mejor, así como de los profesores estatales responsables de la educación indígena en el estado de Chiapas, y que laboraban en aquel momento dentro de las comunidades de estudio.

Para poder reconstruir el discurso *emic*,⁷ o de los propios actores, sobre el refugio y el proceso de ciudadanización, fue indispensable acercarme a los directivos de las organizaciones civiles que se han formado dentro de las comunidades, es decir, por los propios refugiados: Promotores de Administración y Contabilidad para Empresas de Producción Industrialización y Comercio, A.C. (PACEPIC), Comité Coordinador de Integración y Desarrollo Comunitario en Chiapas (Cidech), Red de Salud y Desarrollo A.C. (Resides) y Somos Mayas, A.C. (Mayaonbej). Entrevisté también a los líderes comunitarios miembros de la Organización Popular Emiliano Zapata (OPEZ) y de la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) que realizan trabajo político en las comunidades de estudio.

En el trabajo de campo observé que no todos los actores sociales, es decir, aquellos que participan en la transformación de su realidad social, son siempre los que sobresalen públicamente; aprendí entonces sobre

⁷ El enfoque constructivista en la antropología propone distinguir entre dos niveles discursivos diferentes: el de los actores (*emic*) y el “meta-discurso académico” sobre dichos actores (*etic*). Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 82

la importancia que tienen en las comunidades los catequistas, los promotores de salud, los rezadores y las parteras.

El trabajo hubiera quedado incompleto si no se consideraba en el análisis las dimensiones de género y generación, por lo que realicé entrevistas a profundidad a las mujeres que participaban como vocales del programa social Oportunidades y Vida Mejor, y que sobresalían por su capacidad de dirección. Sin embargo, también consideré importante la realización de grupos focales con mujeres sin ninguna responsabilidad o cargo dentro de las comisiones y tareas comunitarias, que al hablarme sobre su cotidianidad me mostraron la complejidad del proyecto comunitario al que se sumaron hace veinticinco años. Al igual que con ellas, fue importante el acercamiento con los jóvenes estudiantes de secundaria y sexto de primaria, a quienes apliqué cuestionarios y entrevistas a profundidad para adentrarme en la variable generacional.

Por último, debo decir que mi asistencia y participación en las principales festividades cívicas y religiosas de las tres comunidades se convirtieron también en una experiencia única, por el significado que tienen para la población y porque me dieron la oportunidad de observar las diferencias sociales y de estructura organizativa al interior de las comunidades, así como la posibilidad de captar los cambios culturales generacionales que existen. Algunas fiestas en las que participé fueron de San Miguel (patrono de la población refugiada en estudio), que se realiza del 26 al 29 de septiembre; la fiesta de Todos los Santos (1° y 2 de noviembre), el Día del Agua o Día de la Santa Cruz (3 de mayo); San Francisco (3 de octubre), San Caralampio (20 de febrero), la Semana Santa, el Día de la Independencia de México (16 de septiembre); y el festejo de la Revolución Mexicana (20 de noviembre).

En una quinta etapa del trabajo de campo, efectuada en noviembre de 2005, hice una revisión hemerográfica en el archivo de la ciudad de Comitán y en la presidencia municipal de La Trinitaria, Chiapas. Buscaba información sobre la solicitud de infraestructura y servicios por parte de las tres comunidades; las respuestas del gobierno municipal a sus demandas de servicios públicos; documentos que hablaran sobre el conflicto agrario que han enfrentado las comunidades, y por último, información sobre el contexto electoral del estado en 2005 y 2006. Con esta información construí una base de datos que me permitió, en ene-

ro de 2006, realizar un primer vaciado de información y un borrador preliminar de esta investigación.

Debo decir que si bien en 2006 se hizo un primer corte en la investigación y se presentó el producto de ésta como tesis doctoral en CIESAS, mi presencia en las comunidades ha continuado hasta el año 2011, ahora como parte del proyecto “Identificación de la población de origen guatemalteco en Chiapas”, del cual estoy a cargo desde la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); tal continuidad me ha permitido seguir observando el proceso organizativo y de cambio cultural de las comunidades aquí estudiadas, y a su vez actualizar la información presentada previamente en la tesis doctoral.

La estructura del trabajo es la siguiente:

En el capítulo uno se presenta brevemente la metodología, las preguntas que orientaron el trabajo, así como las categorías teóricas que se utilizan para el análisis de la información.

En el capítulo dos se habla sobre la construcción histórica de la frontera entre México y Guatemala, así como la relación sociocultural entre los pobladores que habitan en ambos lados de la línea fronteriza. Se habla de manera general sobre el movimiento armado en Guatemala y el involucramiento de la gente, población que se refugió posteriormente en Chiapas. Se describen las rutas del refugio y las características generales de los grupos que formaron los campamentos de refugio y que dieron forma a las comunidades de estudio. También se habla de la reacción del gobierno mexicano ante la llegada de los refugiados —y los problemas jurídicos de la ley de inmigración del país—, para dar respuesta al momento de emergencia.

La formación definitiva de las comunidades de estudio se trata en el capítulo tres, así como las condiciones que llevaron a la población a la decisión de no retornar a Guatemala y naturalizarse como mexicanos. También se analizan las formas de gobierno y representación de estos grupos refugiados, antes y después del refugio.

El capítulo cuatro trata sobre la recomposición étnica y religiosa de las comunidades de estudio, como producto del retorno colectivo a Guatemala, así como de las distintas pertenencias que diferencian internamente a los miembros de estas comunidades.

El capítulo cinco es una continuación del tema anterior, pues en él se analizan las diferentes dimensiones de pertenencia e identidad, principalmente en dos sectores de la población: los jóvenes y las mujeres, en donde se da cuenta de los cambios socioculturales resultado del refugio y del fenómeno migratorio; se aborda también el surgimiento de relaciones que trascienden el espacio comunitario y nacional.

En el último capítulo se expone el impacto que tiene el nuevo estatus jurídico de los refugiados guatemaltecos como ciudadanos mexicanos en su identidad y organización interna. Se habla también, de las relaciones que han construido los miembros de las comunidades con los partidos políticos y el gobierno mexicano, y del tipo de ciudadanía que buscan obtener.

LOS RETOS METODOLÓGICOS

Como ya se mencionó en el apartado anterior, el objetivo de esta investigación es conocer la importancia y los efectos que para los refugiados guatemaltecos de La Gloria, San Francisco y El Colorado, Chiapas, tiene la adquisición de nuevas identidades, como es la de mexicano, refugiados migrante, etcétera; saber en qué contextos se activan esas diferentes dimensiones identitarias y reflexionar sobre el impacto que tiene en la organización interna de estas comunidades el ejercicio de la ciudadanía mexicana.

Teniendo en cuenta las características de estas comunidades, las preguntas constantes que me he formulado en el trabajo son: ¿qué cambios identitarios se dan en esta población como resultado del refugio en México, la reciente naturalización y la cada vez mayor migración a Estados Unidos? ¿Qué elementos son los que contribuyen al fortalecimiento de las comunidades de origen guatemalteco? ¿Qué factores permiten o inhiben la participación de los miembros de estas comunidades como actores políticos en la región?

Para realizar el análisis comparativo de estas tres comunidades ha sido necesario establecer con claridad los aspectos de la comparación, así como los elementos históricos y conceptuales necesarios para abordarlos.

Sobre los puntos de la comparación se decidió trabajar los siguientes campos de análisis:⁸ 1) la trayectoria del refugio, la formación y reconstrucción de las comunidades de origen guatemalteco en Chiapas; 2) la reconstrucción o formación de nuevas identidades y pertenencias; 3) los impactos de la migración en las identidades y la cultura, y 4) la adquisición de la ciudadanía y sus impactos.

Producto de las lecturas y del trabajo de campo se hizo necesario integrar, además, ciertos aspectos “transversales” a los temas seleccionados para la comparación, con el fin de mantener un mismo orden de atención en sus componentes; estos son: 1) la trayectoria política de los miembros de estas tres comunidades y su vinculación, o no, con la lucha armada en Guatemala; 2) la composición étnica y religiosa de las comunidades, 3) el género y la generación de sus actores, y 4) los vínculos actuales con actores externos

Por tanto, para la reflexión conceptual establecí cuatro grandes ejes problemáticos que se corresponden con los campos de análisis y que son: a) la formación y reconstitución de las comunidades; b) la adquisición de nuevas identidades sociales; c) la migración y sus efectos en la vida comunitaria y d) las diversas expectativas y significados de la ciudadanía.

En el apartado siguiente señalaré someramente los aspectos centrales de tales ejes problemáticos.

ESQUEMA 1
ASPECTOS DE COMPARACIÓN
EN LAS TRES COMUNIDADES DE ESTUDIO

<i>Temas</i>	<i>La Gloria</i>	<i>San Francisco</i>	<i>Nueva Libertad</i>
Trayectoria del refugio y formación de comunidades.	Formada por la unión de varios campamentos, enfrentó varios desplazamientos y defendió su derecho a permanecer en Chiapas.	Formada por las familias de Cieneguita que decidieron no retornar a Guatemala.	Formada por familias que pertenecían a otros campamentos del municipio que pensaban retornar a Guatemala.

⁸ Para una mejor comprensión de la estrategia metodológica, se pueden ver los dos cuadros que presento al final de este apartado.

ESQUEMA 1
ASPECTOS DE COMPARACIÓN
EN LAS TRES COMUNIDADES DE ESTUDIO (*continuación*)

<i>Temas</i>	<i>La Gloria</i>	<i>San Francisco</i>	<i>Nueva Libertad</i>
	Comunidad rectora de la población refugiada en el municipio.	Mantiene el régimen de localidad.	
	Es un ejido comprado mediante el recurso agrario de "división de ejido".	Compraron el terreno que habitan, no se han organizado para regularizar la escrituración del terreno.	A la fecha no han logrado regularizar la propiedad del terreno que habitan, el cual es un "comodato" con el gobierno municipal.
Reconstrucción y formación de nuevas identidades.	Guatemalteco, migueléño, refugiado, mexicano, migrante, pertenencia comunitaria.		
Impacto de la migración en las identidades y la cultura.	Cambios en el rol de mujeres y jóvenes, en los derechos y obligaciones de los migrantes, cambios en las pautas de comportamiento de los diversos sectores de la comunidad.		
Adquisición de la ciudadanía y sus impactos.	Derechos políticos, sociales y culturales. Tipo de relación que establecen con las instituciones oficiales. Relaciones de poder, discriminación o respeto entre la población, instituciones y actores políticos externos a las comunidades de origen guatemalteco. Cambios en la estructura organizativa interna de estas comunidades.		

ESQUEMA 2
ASPECTOS TRANSVERSALES
EN LAS TRES COMUNIDADES DE ESTUDIO

<i>Variables transversales</i>	<i>La Gloria</i>	<i>San Francisco</i>	<i>Nueva Libertad</i>
Vinculación con la guerrilla.	Primera comunidad en romper relación con grupo armado.	Decide quedarse en Chiapas y romper con el movimiento armado.	Pensaba retornar a Guatemala sin desvincularse del movimiento.
Composición étnica y religiosa.	Mayoría kanjobal, minoría jacalteca, chuj y mestiza.	Todas las familias son kanjobales y católicas, la mayoría	Población mestiza e indígena; en su mayoría kanjobal,

ESQUEMA 2
ASPECTOS TRANSVERSALES
EN LAS TRES COMUNIDADES DE ESTUDIO (*continuación*)

<i>Variables transversales</i>	<i>La Gloria</i>	<i>San Francisco</i>	<i>Nueva Libertad</i>
	Mayoría católica y tres iglesias protestantes.	practica paralelamente la “costumbre maya”.	con algunas familias mam, chuj y jacaltecas).
Generación y género.	Entrevistas a refugiados ancianos y adultos, así como a jóvenes nacidos en México. Entrevistas a mujeres parteras, líderes y estudiantes.		
Vínculos con actores externos.	Relación con ONG, organizaciones políticas, instituciones de gobierno.		

FORMACIÓN Y RECONSTITUCIÓN DE LAS COMUNIDADES

Como se verá a lo largo del libro, al interior de las comunidades de estudio se enfrentan diversos proyectos políticos, culturales e identitarios que distinguen a los grupos sociales que las conforman y que nos permiten observar cuáles son los elementos que unen o dan cohesión a todos ellos. Por lo tanto, he requerido de un marco conceptual que permita comprender a las comunidades indígenas contemporáneas y sus dinámicas fronteras internas y externas, puesto que las comunidades de estudio no se corresponden con las definiciones clásicas de comunidad.⁹ En cambio responden a un proceso de reconstitución e incluso de invención como resultado de su historia política, y actualmente responden a un contexto socioeconómico globalizado en el que la migración y el cambio cultural forman parte de la cotidianidad de sus miembros.

La noción de “comunidad corporativa cerrada”, que introdujo como modelo generalizable E. Wolf, integra dos aspectos que no ha-

⁹ En la década de 1950, Aguirre Beltrán definía a la comunidad con base en la forma de gobierno que, según creía, tenía su origen en el antiguo *calpulli* mesoamericano (Aguirre Beltrán, 1953); posteriormente, Pedro Carrasco (1979) la definió como un producto colonial que persistía hasta nuestros días; y un par de años después, Erick Wolf (1981) la caracterizaba como una entidad social ensimismada y autocontenida.

bían sido discutidos antes de la década de 1950: la delimitación territorial (define a la comunidad indígena como cerrada, frente a la mestiza “abierta y no corporada”) y el grado de institucionalización de los elementos internos, relacionados con el control de las tierras comunales, con la restricción de la membresía a personas nacidas y residentes en la comunidad, con la tendencia hacia la endogamia intralocal, la tendencia al autoaislamiento frente a influencias externas, el rechazo a la acumulación individual de capital y la participación colectiva en un sistema de cargos político-religiosos, con la función de redistribuir la riqueza individual mediante una economía de prestigio.¹⁰

Muchas de las comunidades contemporáneas no coinciden con esta caracterización, y las comunidades de origen guatemalteco en Chiapas son ejemplo de ello, puesto que, a diferencia del modelo de Wolf, sus miembros establecen con el exterior relaciones económicas, sociales y políticas, e incluso son producto de complejos procesos de reconstitución y de etnogénesis, producidos precisamente en su interacción, en este caso conflictiva, con los estados nacionales. Por otro lado, el fenómeno migratorio ha generado cierta acumulación de capital, ha provocado una creciente diferenciación social al interior de las comunidades de estudio y ha propiciado la creación de una red social que va más allá de las fronteras locales; todo ello contradice la vieja noción de comunidad aislada y autocontenida.

Además de que las comunidades se han caracterizado como unidades sociales homogéneas, autocontenidas, donde prevalece la igualdad, en la discusión antropológica también han sido equiparadas con el régimen de tenencia comunal de la tierra, que en México tiene como origen el reparto agrario. Sin embargo, no todas las comunidades indígenas son comunidades agrarias, puesto que hay comunidades indígenas que pueden poseer regímenes de tierra ejidal, comunal y privada, como es el caso de las comunidades que presento en este trabajo.

Los estudios que se desarrollan en el marco de la antropología jurídica en México, como son los de Agustín Ávila,¹¹ Héctor M. Robles y

¹⁰ Gunther Dietz, *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 34.

¹¹ Agustín Ávila, “Concepto legal de núcleo agrario” (borrador, s/d).

Luciano Concheiro,¹² demuestran que una comunidad puede poseer una mezcla de algunos de estos tipos de tenencia de la tierra y seguir considerándose comunidad;¹³ es decir que no es el tipo de tenencia lo que define a una comunidad. Así, las comunidades de la presente investigación no cuentan con un régimen agrario comunitario: La Gloria está registrada como ejido pero cada familia compró su lote de manera individual; San Francisco está registrada como localidad, cada familia pagó su lote y todos continúan organizándose colectivamente; y Nueva Libertad se encuentra actualmente en el proceso de regularización agraria, la mayoría de sus miembros busca la compra individual o familiar de sus lotes, sin que esto signifique romper con los lazos comunitarios y con su forma de organización interna.

Agustín Ávila además alerta sobre el problema de restringir el concepto de comunidad al concepto de localidad, ya que explica que una comunidad puede estar constituida por un conjunto de localidades articuladas por un gobierno propio; además de que no todas las comunidades y los ejidos tienen población indígena ni todos los pueblos indígenas de México tienen como forma de tenencia de la tierra la comunal o ejidal. Ello plantea que al definir una comunidad debemos considerar no sólo sus características jurídico-agrarias, sino también sus elementos sociales, culturales y de organización que la caracteriza.¹⁴ A lo cual yo agregaría, como parte central de la definición de comunidad, el sentido de pertenencia.

Su posición coincide con otros estudiosos del tema que, ayudados de métodos cuantitativos y haciendo uso de los archivos agrarios de México, han observado que la forma de tenencia de la tierra que pre-

¹² Héctor M. Robles y Luciano Conchiro, *Entre las fábulas la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena*, México, UAM-CDI, 2004.

¹³ Ávila señala para todo México que, de acuerdo con la información del Sector Agrario del segundo semestre de 1999, había en el país 27 460 ejidos y 2 400 comunidades agrarias localizadas en todas las entidades federativas, por ello es factible decir que más de 50% del territorio nacional es propiedad de ejidatarios y comuneros. Sin embargo aclara que las comunidades indígenas como unidades sociales de pertenencia se presentan en ambos tipos de tenencia de la tierra. Agustín Ávila Méndez, "Concepto legal de núcleo agrario" Borrador, enero, 2001.

¹⁴ *Id.*

domina entre los grupos indígenas de México es la del ejido, acabando con el mito de que es la comunal. Con ese mismo sentido, Héctor Robles y Luciano Concheiro¹⁵ muestran cómo ocho de cada diez núcleos agrarios con población indígena son ejidos y sólo dos son comunidades; su trabajo demuestra que para muchos indígenas es importante tener derechos de propiedad de manera individual, sin que esto signifique el desconocimiento de su pertenencia a una comunidad o grupo, como sucede en el caso de una de las comunidades de estudio, San Francisco.

De hecho, en los últimos años se ha revisado el concepto de comunidad y ha tendido a definirse en función de la vivencia del espacio y los significados que le asignan los propios sujetos a partir de sus experiencias, valores y condiciones de existencia.¹⁶ Algunos autores como Anthony Cohen¹⁷ se refieren a la comunidad como una construcción simbólica, sustentada en una base material, que es pensada y vivida a partir de símbolos, valores, creencias y prácticas sociales y culturales compartidas por el grupo.

En México, como respuesta a las concepciones que equiparaban la comunidad con la comunidad agraria, han surgido nuevas perspectivas que definen la comunidad en términos de pertenencia, y con ello ha dejado de ser vista bajo un criterio estático y únicamente en su dimensión física o material. Cristina Oehmichen, por ejemplo, define la comunidad como “una forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales”, es por tanto “una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones primarias significativas en virtud de que sus miembros comparten símbolos comunes, apelan a un real o supuesto origen e historias comunes, y a las relaciones de parentesco”.¹⁸

Actualmente la comunidad se define como un “constructo social” y

¹⁵ Héctor M. Robles y Luciano Concheiro, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶ Álvaro Bello Maldonado, “Espacios reconstruidos. Territorios resignificados. Etnicidad y lucha por la tierra entre los purhépecha de Nurío, Michoacán”, tesis doctoral, México, FFyL-UNAM, 2006.

¹⁷ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge, 1989.

¹⁸ Cristina Oehmichen, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM-IIA. 2001, p. 18.

como una unidad de integración social primaria que genera vínculos y sentimientos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales, de modo tal que cobran relevancia para su integración la pertenencia, las relaciones de parentesco, las lealtades así como el principio de tener un origen común.¹⁹

Debido al carácter multidimensional de una comunidad, éstas no son sólo espacios de autoadscripción y pertenencia, ni sólo son un espacio geográfico. Son también un espacio en el que se desarrollan prácticas culturales, es decir, un “espacio de inscripción de cultura”²⁰ y un “espacio político”.²¹ En el caso de los refugiados guatemaltecos, la apropiación del nuevo *territorio* no ha sido sólo instrumental (y material); es decir, no sólo cobra importancia desde el ámbito de la propiedad de la tierra, se trata también de una “apropiación simbólica”,²² ya que es el lugar en el que iniciaron un nuevo proyecto de vida sin persecución militar, y en el que construyeron un nuevo proyecto comunitario.

Para G. Giménez, el territorio conjuga distintas dimensiones: constituye un espacio de inscripción de la cultura, lo que equivale a una de sus formas de objetivación; sirve como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas; y puede ser apropiado subjetivamente, como objeto de representación y de apego afectivo, como símbolo de pertenencia socio-territorial.²³ El territorio en el que las poblaciones de origen guatemalteco decidieron establecerse y crear un nuevo proyecto comunitario dejó de ser un lugar geográfico para convertirse en un espacio social en el que cobran sentido sus prácticas, proyectos y representaciones; es decir que el es-

¹⁹ Maya Lorena Pérez Ruiz, “La comunidad indígena contemporánea. Límites y fronteras”, en Miguel Lisbona Guillén, *La comunidad a debate*, México, El Colegio de Michoacán, 2005.

²⁰ Gilberto Giménez, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000.

²¹ Agustín Ávila, *op. cit.*

²² Cristina Oehmichen, *op. cit.*

²³ Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, México, UAM, Año 11, No. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 5-14

pacio se “territorializó”²⁴ como resultado de la acción social de quienes lo habitaron.

Por tanto, la apropiación simbólica de este espacio se manifiesta u “objetiviza” en la vida cotidiana, por ejemplo, en el discurso de la fiesta patronal o en los proyectos políticos de los diferentes grupos que buscan recursos para mejorar su comunidad. Y cuando hablo de “apropiación”, me refiero entonces al ejercicio y a la forma de dominio o control que los sujetos hacen de un determinado territorio a través del uso, control, tenencia y propiedad de porciones determinadas del espacio, pero también en su dimensión simbólica, que implica el apego afectivo a éste y su significado como símbolo de pertenencia socio-territorial.

Con base en lo anterior, cuando hable de la comunidad, me estaré refiriendo entonces a un “constructo social” al que los miembros se autoadscriben y en el que son reconocidos por la misma colectividad con la que se identifican. Y al entender la comunidad como una unidad de pertenencia y lealtades,²⁵ y como objeto de representación y de apego afectivo,²⁶ se pueden estudiar las poblaciones de origen guatemalteco que han sufrido una serie de desplazamientos constantes que continúan ahora con el fenómeno migratorio.

La migración económica que enfrentan estas comunidades ha modificado y expandido las fronteras identitarias comunitarias, y se ha originado un proceso que algunos llaman “comunidad moral”,²⁷ “transterritorial”²⁸ o “transnacional”;²⁹ en este proceso, la red social que se basa en la pertenencia “migueleña” permite a la población conservar su derecho a ser miembro de la comunidad a pesar de la distancia,

²⁴ Como explica Álvaro Bello, el territorio se genera a partir del espacio, pero no es el espacio mismo sino el resultado de la acción social, así que son los sujetos los que “territorializan” el espacio por medio de las relaciones que se despliegan en él. Álvaro Bello Maldonado, *op. cit.*, p. 43.

²⁵ Cristina Oehmichen, *op. cit.*

²⁶ Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones...”, *op. cit.*

²⁷ Ma. Regina Martínez, “Una cara indígena de Guadalajara: resignificación de la cultura otomí en la ciudad”, tesis de doctorado, México, UAM-I, 2001.

²⁸ Cristina Oehmichen, *op. cit.*

²⁹ Michel Kearney y C. Nagesgast, “Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California”, en Davis, *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty*, California, California Institute for Rural Studies, 1989.

mediante el cumplimiento del trabajo comunitario así como por medio de la participación simbólica y económica en festividades comunitarias.

Por lo tanto, tomando como base los autores señalados anteriormente, entiendo la comunidad como una construcción social en la que los imperativos morales, como son los afectos, la autoadscripción, el reconocimiento, la pertenencia, la solidaridad e identidad, son los elementos que permiten que los individuos sean reconocidos como miembros de la misma colectividad y que puedan organizarse como tales fuera de sus territorios de origen, pese a los cambios culturales y a la distancia.

Coincido con autores como Dietz,³⁰ Pérez Ruiz³¹ y Zárate,³² para quienes la comunidad es una unidad de pertenencia en la cual coexisten el cambio, la confrontación y la negociación, en la cual sus miembros están diferenciados entre sí por condiciones de clase, de estatus, de género y de generación. Justamente esas diferencias internas y las negociaciones que se realizan al respecto son las que permiten definir y transformar los límites comunitarios.

Por tanto, quiero señalar que cuando hable de las comunidades de origen guatemalteco, no lo haré en el sentido de unidad social homogénea, sino haciendo referencia a un *espacio de confrontación de diversos proyectos políticos, culturales e identitarios que distinguen a los grupos sociales que conforman tales comunidades*, y que nos permiten observar cuáles son los elementos que unen o dan cohesión a todos ellos y cómo construyen las fronteras identitarias.

Es importante atender la asociación del colectivo con su territorio, la historicidad y la permanencia de la comunidad en el tiempo son elementos importantes para definir una comunidad pero no son los únicos. Para el caso concreto de las comunidades de origen guatemalteco, también son de igual importancia sus instituciones y su gobierno propio; los principios, los valores y las normas que rigen su vida colectiva y que forman parte de su identidad cultural y pertenencia comunitaria. Por ello, indago el significado que le asignan las diferentes ge-

³⁰ Gunther Dietz, *La comunidad purépecha...*, op. cit.

³¹ Maya Lorena Pérez Ruiz, op. cit.

³² Margarita Zárate, *En busca de la comunidad. Identidades cercanas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1998.

neraciones de hombres y mujeres a su territorio, y la relación que existe entre esta apropiación simbólica del espacio, la identidad grupal y la construcción de ciudadanía.

Como se verá en el siguiente capítulo, en las comunidades de estudio se construye un imaginario colectivo en torno a un proyecto de comunidad con la idea de un pasado, una historia, una cultura y una identidad común; si bien también existen diferencias de percepción e inclusive de acción entre los miembros de un grupo comunitario, diferencias que derivan de su posición política, de su capacidad de liderazgo, de su edad y del género, provocan así tensiones al interior del proyecto común.

Por lo tanto, este trabajo demuestra cómo el “proyecto comunitario” no implica mayor equidad y democracia al interior de las comunidades de origen guatemalteco recreadas en Chiapas, pero como se verá, el interés común por “hacer comunidad” —y en ese sentido, la lucha por la tierra como sustento de la nueva comunidad— es lo que ha dotado de unidad a sus miembros, más allá de las diferencias étnicas, religiosas, políticas y de cambios socioculturales producto del refugio, la migración y el proceso de ciudadanía.

Además de lo anterior y dado que en este caso no sólo se han fundado nuevas comunidades en México, sino que sus habitantes extienden sus redes de identidad y pertenencia hacia Estados Unidos, y refuerzan sus vínculos con los familiares y amigos que se quedaron en Guatemala, resulta imposible no reflexionar sobre los límites comunitarios y las fronteras identitarias. Es conveniente preguntar si se trata de la misma comunidad que agranda sus fronteras. ¿Aquellos que se van constituyen una nueva y diferente comunidad de identidad y pertenencia? ¿O es posible que se construyan diversas identidades sociales de pertenencia a las que los individuos se adscriben y que activan según los ámbitos de interacción?

LA ADQUISICIÓN DE NUEVAS IDENTIDADES

Uno de los objetivos de dan origen a este trabajo es estudiar cómo la población refugiada se percibe a sí misma en sus nuevas comunidades, cómo vive su origen guatemalteco y cómo se concibe en relación con el resto de la población mexicana; es decir, observar cómo los refugia-

dos jerarquizan sus diversas pertenencias: la de guatemalteco, la de refugiado, la de migueloño, la de miembro de su comunidad actual y la de ciudadano mexicano portador de derechos.

Todas estas pertenencias, como se verá, se dan en mayor o menor medida en los diversos sectores de la población que nos ocupa, y con base en ellos se generan varias identidades colectivas que, no obstante, fortalecen la existencia de su nueva comunidad. Entiendo por identidad la capacidad de los grupos e individuos de distinguirse y ser distinguidos por otros, así como la capacidad de definir los propios límites de pertenencia “mediante la creación de símbolos y de representaciones sociales que consideran propios y que emplean para marcar las fronteras de pertenencia”. Para ello, hacen uso de una memoria colectiva compartida por los miembros de un grupo, paralela a la memoria biográfica individual;³³ memorias se encuentran permanentemente en un proceso de cambio. Por tal motivo, la construcción de identidades y el cambio identitario deben estudiarse diacrónicamente; considerando sus dimensiones históricas, sociales, culturales y aun políticas.

Para fundamentar tal definición vale la pena hacer el siguiente recuento sobre cómo se han estudiado las relaciones entre identidad y cultura. El estudio de las diferencias culturales se transformó cuando los antropólogos se acercaron al estudio de las formas simbólicas y entendieron que los grupos sociales no se definen ni se distinguen por diferencias de contenido cultural, sino por la manera como organizan sus elementos culturales para construir las diferencias respecto a otros.³⁴

En 1976 R. Williams amplió el concepto de cultura, superando las limitaciones del concepto estatizante desarrollado por las humanidades: enfatizó al sistema de prácticas significantes o simbólicas, es decir, la producción y el consumo de “hechos” y “prácticas” culturales, los cuales analizó como “procesos de dotación de sentido”.³⁵

En los mismos años, Barth³⁶ hizo una aportación fundamental al

³³ Gilberto Giménez, “La identidad social”, en *Identidad III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996.

³⁴ Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005.

³⁵ Gunther Dietz, *La comunidad purépecha...*, *op. cit.*, p. 54.

³⁶ Fredrik Barth (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.

estudio de las relaciones étnicas al explicar que la identidad de los grupos se define por la continuidad de sus fronteras identitarias, construidas a través de procesos de interacción y a partir de la selección que los propios actores sociales hacen de las diferencias culturales, y no por el contenido cultural en sí mismo.

De allí es posible considerar que la identidad es subjetiva y relacional, ya que el que la posee selecciona, jerarquiza y codifica los elementos culturales que le permiten marcar simbólicamente sus fronteras culturales ante otros; es decir, que emerge y se afirma en la confrontación con otras identidades en un proceso de interacción social.³⁷

Desde el campo del interaccionismo simbólico, complementariamente, Goffman ejemplificó el proceso de construcción identitaria en su texto clásico sobre la construcción del estigma, en donde distinguía entre las “marcas o soportes” de identidad que el individuo escogía como propias y aquellas que externamente se le atribuían, fueran o no externamente demostrables.³⁸ La identidad es, por tanto, “la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio”.³⁹

Cabe decir, sin embargo, que si bien las representaciones sociales que tienen los grupos y los individuos sobre sí mismos son requisito para la identidad (personal y colectiva), así como para la acción, no siempre toda identidad colectiva genera una acción colectiva, puesto que las representaciones sociales no uniforman todos los comportamientos individuales. De allí la importancia de no concebir mecánicamente las relaciones de los individuos con sus identidades colectivas.

³⁷ Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la frontera Norte-P y V, 2004. p. 14.

³⁸ El autor se apoya en los estudios Durkheim para distinguir entre la identidad personal y la identidad social, así como los elementos que las conforman, los cuales eran registrados lingüísticamente. Erving Goffman, *Estigma. La Identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1989.

³⁹ Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *op. cit.*, p. 4.

Estas dos dimensiones de la identidad —la individual y la social— fueron propuestas desde la psicología por Moscovici, quien llamó “representaciones sociales” a los conjuntos dinámicos de formas simbólicas, cuya característica es la *producción* de comportamientos y de relaciones con el medio: “son una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado”.⁴⁰ Por lo tanto, la información que recibe un individuo está sometida a un trabajo de transformación para convertirse en un conocimiento que la mayoría emplea en su vida cotidiana; al hacerlo, este conocimiento se carga de significados, y algunos de esos conceptos se concretan u *objetivan*, y otra parte de la información es transformada tanto individual como colectivamente.⁴¹

Comprender lo anterior es importante, ya que en este caso veremos que las tres comunidades de estudio no mantienen una actitud política y social similar a pesar de que compartieron contextos similares durante el refugio, y comparten identidades colectivas comunes: la de ser refugiados guatemaltecos, ser migueleños, y ahora, ser mexicanos. De igual forma, cada sector de la población al interior de las comunidades responde de diferente manera frente a un mismo contexto socio-cultural, lo cual se explica porque reciben y emplean cotidianamente el conocimiento que les proporciona su grupo al que pertenecen, pero también van transformando parte de ese conocimiento, adaptándolo a los nuevos contextos sociales. Tal situación es evidente sobre todo en el caso de los jóvenes, quienes conservan mucho de los valores y acti-

⁴⁰ Moscovici lo define a partir del modelo figurativo, en el que explica cómo el conocimiento se vuelve interior al conversarlo, pues se transmite la información, se confirman las convenciones y hábitos del grupo, se adquiere competencia en el tema, y así el relato se regulariza y las actitudes se ordenan. Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Editorial Huenul, 1979, pp. 33-35.

⁴¹ No obstante, la falta de un modelo teórico que explique el *cambio* en las representaciones sociales es lo que autores como Aubric y Frament critican a la teoría clásica hecha por Moscovici, quien estudió las representaciones —como el mismo Moscovici explica— a partir de la perspectiva de *por qué* se les produce y no *quién las produce*; es decir, poniendo énfasis en la función. Jean-Claude Aubric, *Prácticas sociales y representaciones sociales*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 7, 13.

tudes de sus padres pero también transforman otros, sin que eso signifique rechazo a su origen cultural, ni a sus múltiples pertenencias.

La idea de la flexibilidad de las identidades colectivas y la posibilidad de introducir cambios, y al mismo tiempo sostener lealtades identitarias, encuentra apoyo en Frank Garbers,⁴² quien estudia específicamente el caso de guatemaltecos retornados a su país después del exilio en México, y observó que las identidades locales de los retornados no se encontraban en contradicción con identidades trascendentales producto de la historia del pueblo guatemalteco antes del refugio, ya que incluso estas identidades locales resultaron fundamentales para la construcción de “igualdad” en el proceso de refugio, permitiendo una identificación colectiva. De esta forma, tanto los “retornados” que estudió Garbers como la población de origen guatemalteco establecida en Chiapas construyen sus identidades individuales y colectivas a partir de la selección de sus experiencias pasadas y presentes, dando unidad a su propia biografía personal y colectiva.

No obstante, hay que aclarar que los actores sociales no reinventan a diario su cultura ni cambian constantemente de identidad grupal, puesto que la reproducción cultural se da a través de la práctica cotidiana, impulsando procesos de “rutinización” que a su vez estructuran dicha práctica.⁴³ Como sabemos, la rutinización de las prácticas es la que permite a los individuos desenvolverse tanto entre los aspectos “objetivados” de la cultura (instituciones, rituales y significados preestablecidos) como entre aquellos aspectos “subjetivados” de la misma (los conocimientos concretos de prácticas y representaciones por parte de los miembros del grupo en cuestión); pero a su vez, dichas estructuras pre existentes son reproducidas, modificadas y adaptadas por sus habitantes en función de intereses y contextos cambiantes.⁴⁴

Para estudiar cómo construyen y modifican sus representaciones identitarias como mexicanos, refugiados, migueleros, jóvenes, etcéte-

⁴² Frank Garbers, *Historia, identidad y comunidad en el proceso de retorno de refugiados guatemaltecos* (borrador). O bien consultar su tesis doctoral: Garbers, Frank (2002) *Geschichte, Identität und Gemeinschaft im Rückkehrprozeß Guatemaltekischer Kriegsflüchtlinge*. Münster: LIT.

⁴³ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, p. 92.

⁴⁴ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación...*, op. cit., p. 103.

ra, he fijado mi atención en esos espacios de interacción donde los reproducen: la comunidad, la escuela, la asamblea, la familia y las fiestas; es decir, en donde se pueden percibir aquellas prácticas cotidianas que impulsan los procesos de rutinización explicados por Bourdieu, en donde el contenido cultural de la población es reinternalizado (como estructura-estructurada). Pero también he estudiado los espacios donde es posible el cambio: la guerra, el refugio y la migración.

Dado que el contenido cultural y las formas simbólicas que dan sentido a las representaciones sociales identitarias no son las mismas para todos los miembros de las comunidades, he insistido en analizar a las comunidades desde la percepción de los que integran diferentes categorías sociales: ancianos, mujeres, hombres, jóvenes y líderes locales; quienes al proporcionarme una visión propia de su comunidad, me permiten confrontar su propio discurso con sus prácticas cotidianas. Esto me ha sido de utilidad particularmente al estudiar tanto la generación de los jóvenes como el sector migrante, que retorna a su comunidad modificando “las prácticas y el consumo cultural” de la población, adoptando nuevos elementos como propios, y propiciando que la población flexibilice sus fronteras identitarias.

Otra de las formas o dimensiones de la identidad presentes en el trabajo es la etnicidad; por ella se entiende la utilización de marcadores culturales (seleccionados o impuestos) como autoidentificación, que son interiorizados subjetivamente e incorporados como patrimonio de un grupo social.⁴⁵

En el estudio de la identidad y la etnicidad es importante distinguir entre la visión *etic* y *emic* que se utiliza para su definición, pues sólo así evitamos esencializarla, estudiando en cambio su proceso de construcción y los mecanismos de delimitación que utilizan los propios miembros de un grupo en el momento de interacción, puesto que la etnicidad es un constructo social y no una esencia inmutable.⁴⁶

En un contexto como el de Chiapas, en el que los grupos culturales

⁴⁵ Fredrik Barth (comp.), *op. cit.*, Gilberto Giménez, *Teoría y análisis...*, *op. cit.*; Álvaro Bello, *op. cit.*

⁴⁶ Gunther Dietz, *Multiculturalismo interculturalidad y educación...*, *op. cit.*; Maya Lorena Pérez Ruiz, “La comunidad indígena...”, *op. cit.*

establecen relaciones asimétricas, es importante abordar el tema de la desigualdad y la diferenciación cultural, en situaciones de subordinación y de dominación, mismas que propician acciones de discriminación y estigmatización. Considero que existen ciertos grupos culturales que “eticizan” a otros, y en esa medida construyen la otredad para justificar la subordinación cultural, que a la vez puede ampliarse para justificar otros tipos de subordinación y dominación, como puede ser la económica y la política.⁴⁷ Por lo tanto, cuando hable de etnicidad, me estaré refiriendo a aquellos grupos que mantienen una posición cultural subordinada frente a otro grupo culturalmente dominante; por ejemplo, el grupo minoritario mestizo al interior de La Gloria, o la población migüeña de Nueva Libertad, que es minoría en la comunidad. Así, los miembros de las comunidades estudiadas comparten valores, creencias y un sentido de pertenencia común; pero también existen grupos culturalmente dominantes que ejercen formas de dominación sociopolítica y cultural al interior de las comunidades, si bien hasta ahora tales diferenciaciones no han sido motivo de fragmentación.

Al mismo tiempo me refiero a la población de origen guatemalteco como un grupo étnico frente a la población mexicana, con la cual comparte la desigualdad económica, pero de quien recibe un trato discriminatorio por su diferencia cultural; es decir que en su definición consideraré las formas en que la propia población de origen guatemalteco se diferencia entre sí y se distingue de la población mexicana aledaña.

LA MIGRACIÓN Y SUS EFECTOS

Los estudios sobre el fenómeno migratorio se han abordado desde diferentes posiciones teóricas.⁴⁸ Siguiendo a Kearney⁴⁹ podemos distinguir tres grandes momentos en las migraciones internacionales: las teorías de la modernización, de la dependencia y de la articulación. Sin detallar los procesos de evolución conceptual, puedo decir que la diferencia

⁴⁷ Manuela Camus, “Ser indígena en Ciudad Guatemala”, Ernest Gelher (comp.), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1994.

⁴⁸ Para distinguir las diferentes corrientes en el estudio de la migración resulta útil revisar el trabajo de Kearney (1986), Massey (2000), Arizpe (1978, 1979).

⁴⁹ Michael Kearney, “From Invisible Feet to Visible Hand. Studies in Development and Migration”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986.

entre cada una de estas concepciones teóricas es la siguiente: en las teorías de la modernización, concebidas en la década de 1920, la migración se estudiaba desde una perspectiva microsocia,⁵⁰ sin explicaciones geopolíticas de economía internacional, enfatizando a los individuos como unidad de análisis, bajo una concepción unilineal en la que veía el traslado de los individuos de un contexto atrasado, tradicional o pobre, a lo moderno.⁵¹

Desde las teorías de la dependencia y de la formación del *sistema mundo*, a finales de la década de 1950 y hasta la de los 70, se estudiaron los grandes flujos internacionales desde una perspectiva macroestructural,⁵² y las migraciones, como uno de los mecanismos de explotación hacia el “tercer mundo”.⁵³

Sin embargo, el esquema bipolar del fenómeno migratorio (permanente-temporal) no resultó útil para explicar las características y formas que ha asumido el proceso migratorio a nivel internacional, particularmente a partir de las últimas décadas del siglo xx. Una de las críticas a este modelo explicativo, es que centraba su atención al factor económico y descuidaba la realidad social del migrante, así como el contexto en el que la migración se originaba;⁵⁴ por tanto, comenzaron a

⁵⁰ De acuerdo con Massey, dos de las teorías que optaron por un estudio micro de la migración fueron: la teoría neoclásica y la teoría de la nueva economía, si bien diferían en las unidades a estudiar y quién tomaba la decisión de migrar (los individuos o las familias). Douglas Massey *et al.*, “Teorías sobre la Migración internacional. Una reseña y una evaluación”, en *Trabajos*, año 2, núm. 3, enero, 2000.

⁵¹ Carlos Giménez, “Migración y desarrollo. Su vinculación positiva. Propuesta para la participación de inmigrantes en proyectos de cooperación”, en *Revista de Cooperación Ingeniería sin Fronteras*, Madrid, año vi, núm. 9, verano, 1997.

⁵² La teoría de los mercados duales del trabajo y la teoría del sistema mundial son de las más importantes, generalmente ignoran los procesos de decisión (o elección racional) a nivel micro, enfocándose en las fuerzas que operan a niveles mucho más altos de agregación. Douglas Massey, *op. cit.*, p. 7.

⁵³ Se solía utilizar dos grandes categorías por medio de las cuales se intentaba diferenciar los distintos tipos de migración. Por un lado, se usó el término de “migración permanente” para referirse a quienes cambiaban de manera definitiva su comunidad, región o país de residencia habitual. Véase Alejandro I. Canales y Christian Zolniski, septiembre, 2000.

⁵⁴ En este sentido, los estudios pioneros de Lourdes Arizpe dieron un giro a la forma como se abordaba el fenómeno migratorio, ya que propuso una mirada regional e histórica, que ayudara a encontrar las causas estructurales que daban origen al fenómeno migratorio. Dirigió su atención a las razones personales de los migrantes, abarcando así los factores

surgir trabajos en los que se analizaban las “causas subjetivas” de la migración que determinaban que una persona migrara o no.⁵⁵

El tercer momento en los estudios sobre migraciones, según Kearney, es el de las teorías articulacionistas y transnacionalistas, que interpretan las migraciones como procesos multidimensionales que deben ser estudiados tanto macro como micro estructuralmente; es decir, no sólo estudian los procesos de marcha hacia el país de destino o las consecuencias para el país de origen, sino las vinculaciones entre uno y otro.⁵⁶

Desde principios de la década de 1980 se intentó modificar la constante polarización entre los estudios microsociales y los macrosociales. Algunos autores, desde el enfoque de las *comunidades transnacionales*,⁵⁷ han concentrado su atención en los elementos en los que se apoyan los individuos que deciden migrar; es decir, ponen atención a los diversos factores y procesos de articulación en el ámbito cultural, social y económico entre los migrantes y las comunidades e instituciones sociales, distantes y separadas geográficamente.

El modelo conceptual de migración “transnacional” no se refiere necesariamente a un acto de mudanza de la residencia habitual, sino que transforma la categoría de migración en un estado y forma de vida: “de un *medio* de cambio del lugar de residencia, se transforma en un *contenido* de una nueva existencia y reproducción sociales”.⁵⁸ Por tan-

económicos, políticos y culturales. Véase Lourdes Arizpe, *Migración, etnicismo y cambio económico*, México, Colmex, 1978 e *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Mariás*, México, SEP, 1979.

⁵⁵ Gino Germani, *Emigración del campo a la ciudad y sus causas*, Buenos Aires, SERA, 1975; Enrique Santos, “Migración internas e identidad cultural”, XVIII Congreso de Asociación Latinoamericana de Sociología, Habana, 1991.

⁵⁶ La teoría de las redes y la teoría de la causalidad acumulada son ejemplo de ello, la primera argumenta que la migración puede ser una decisión individual o familiar pero que los actos de migración van afectando el contexto dentro del cual se toman dichas decisiones, y se incrementa la probabilidad de que otros decidan migrar; es decir que las redes al expandirse provocan que la migración se independice de las causas estructurales que la generaron. En la teoría de la causalidad, se considera además de esto que la migración va encontrando formas que hacen los movimientos migratorios progresivamente más probables. Douglas Massey, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁵⁷ Kearney (1989), Smith (1993), Portes (1997), etcétera.

⁵⁸ Pries (1999), citado por Canales y Zolniski, *op. cit.*, p. 4.

to, se trata de una transformación del concepto tradicional de migración y de migrante, ya que en este modelo la migración implica no sólo el flujo de personas, sino también un desplazamiento e intercambio continuo de gente, bienes, símbolos e información; que responde a la realidad actual de la migración latinoamericana, como es el caso de la población de origen guatemalteco en México. Por sus aportaciones éste será el enfoque teórico que utilizaré para hablar sobre las consecuencias del fenómeno migratorio en la población estudiada y de la relación que construyen los migrantes con su comunidad.

Dentro de este marco, estoy de acuerdo con los autores que precisan que el fenómeno migratorio ha derivado en una ampliación de los límites materiales (o territoriales) y simbólicos de las comunidades, las cuales se convierten en el “lugar de anclaje para la construcción de las identidades”.⁵⁹ Si como hemos visto, la comunidad es una construcción simbólica y social, quiere decir que es tan maleable como los propios sujetos que la dotan de significado. Por lo tanto, la comunidad está sustentada en una base material o territorial, pero “es pensada y vivida a partir de símbolos, valores, creencias y prácticas sociales y culturales compartidas”.⁶⁰

Como veremos, las comunidades analizadas a continuación han necesitado ampliar sus fronteras identitarias y culturales para mantener como miembros integrantes a los inmigrantes que han salido de éstas, y que se mantienen vinculados a ellas por medio de la resignificación de los modelos culturales y la continua comunicación e interacción con las comunidades de donde salieron. Así, han flexibilizado y hasta modificado ciertas formas de organización y de gobierno, lo mismo que algunas instituciones y tradiciones culturales, siempre con el fin de afrontar las nuevas y cambiantes condiciones de interacción que los miembros de la comunidad establecen entre sí, al interior de la comunidad y con el exterior.

Los lazos parentales, residenciales y culturales que vinculan a los migrantes con quienes se quedan en la comunidad trascienden el principio de territorialidad nacional y étnico-regional, y como tales desen-

⁵⁹ Cristina Oehmichen, *op. cit.*

⁶⁰ Álvaro Bello, *op. cit.*, p. 40.

cadena procesos de “transnacionalización identitaria”; es decir, generan en el lugar de llegada vínculos y sentimientos de carácter primordial frente a otras adscripciones sociales. También cobran importancia otros elementos, como son las relaciones de parentesco, las lealtades, el principio de tener un origen común, es decir, la pertenencia.

Una variante específica de las comunidades transnacionales son las *diásporas*, que, debido a una experiencia colectiva de dispersión a menudo violenta, mantienen y cultivan una distintiva identidad étnica, nacional y religiosa que procura equilibrar la promesa del mítico “retorno” y re-arraigo con la permanencia de la condición y la cultura dispóricas.⁶¹ Sin embargo, no todas las diásporas mantienen su deseo de retornar al lugar de “origen”,⁶² y, como se verá, los refugiados nacidos en Guatemala, enclavan su identidad étnica en la comunidad reconstruida en Chiapas y no en la guatemalteca; incluso algunos han roto definitivamente relaciones con las comunidades de las que salieron en Guatemala. En este caso, considero que los miguelños de México tienen la particularidad de pertenecer a dos tipos de comunidades transnacionales: las que se constituyen como núcleos transfronterizos de migraciones cíclicas (en este caso entre Chiapas y las ciudades de Estados Unidos) y las que son una variante de las diásporas históricas, que debido a una experiencia colectiva de dispersión violenta mantienen y cultivan una distintiva identidad étnica: la de ser los miguelños mexicanos, con una historia de refugio político.

Con base en lo anterior, hablaré de “comunidad migueleña transnacional” como aquella construcción imaginaria que se basa en un conjunto de relaciones y transacciones materiales y simbólicas, que permiten a los individuos reconocerse y ser reconocidos como miembros de una comunidad de pertenencia mayor que incluye a la población migueleña de Guatemala, México, Estados Unidos o Canadá.

En el caso de la comunidad transnacional migueleña, es posible que el sentido de pertenencia sea más fuerte y profundo que el que existe en relación con los estados nacionales (sea el guatemalteco, mexicano

⁶¹ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación... op. cit.*, p. 122.

⁶² Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Nueva York, Routledge, 1996.

o estadounidense). Se trata, como explica Robert Smith,⁶³ de la configuración de un sentido de pertenencia que está antes, pero también más allá de la ciudadanía, puesto que la pertenencia a ésta es más profunda y vital que las pertenencias construidas políticamente. Sin embargo, también es posible que en ciertas circunstancias se invierta esta situación y que en el retorno cobren fuerza las pertenencias nacionales, como sucede cuando se involucran en procesos electorales y en la demanda de derechos ciudadanos.

De esta forma, los migrantes mexicanos residentes en Estados Unidos mantienen e incrementan su importancia y vínculos con sus comunidades de origen aun después de su asentamiento legal, estable o incluso definitivo. En su estancia fuera de la comunidad territorial, se apoyan en la red social migueléña, que les permite integrarse social y laboralmente al lugar de recepción, pero lo hacen sin romper el vínculo con sus comunidades de origen, que en este caso son las reconstruidas en México. En el caso de los trabajadores que retornan a México, la identidad migueléña fortalece las relaciones con los que llegan continuamente de Guatemala, además de que consolidan los lazos de unión con todos los refugiados que luchan hoy por sus derechos ciudadanos.

LAS DIVERSAS EXPECTATIVAS Y SIGNIFICADOS DE LA CIUDADANÍA

Como se verá a lo largo del trabajo, en ciertos contextos las comunidades de estudio se han organizado en torno a su identidad como guatemaltecos para conseguir derechos, servicios y recursos como mexicanos. Lo que al parecer es una contradicción no es sino un ejemplo de las dimensiones identitarias que mantienen los grupos sociales, dimensiones diversas que se manifiestan o visibilizan de acuerdo con el contexto político y social que enfrentan en sus diversas interacciones sociales, y que en este caso responden a las acciones implicadas en su proceso de ciudadanía mexicana.

Para autores como Sergio Tamayo, la ciudadanía es una práctica

⁶³ Robert Smith, "Los ausentes siempre presentes: The Imagining Marking and Politics of a Transnational Community Between New York City and Ticuani, Puebla", en *Papers on Latin America*, núm. 27, New York, Columbia University.

contradictoria y conflictiva, “un espacio donde se reflejan posiciones de clase, étnicas y de género, es decir, las expectativas sociales, culturales y personales de individuos que actúan siempre en interacción con otros”.⁶⁴ Y en este sentido, coincido con el autor para el cual la ciudadanía no es una categoría estática, sino una “*aproximación metodológica*” que permite reconocer las identidades, las solidaridades y las memberships que se generan entre lo público y lo privado, la colectividad y el individualismo.

Debido a las cada vez más frecuentes reivindicaciones étnicas y culturales en todo el mundo, diversos autores han comenzado a debatir el contenido de la ciudadanía desde la filosofía, la antropología y la ciencia política. El tema está siendo discutido cuando menos desde tres posiciones diferentes: los que discuten contra la teoría liberal que creó el concepto de ciudadanía, los que la defienden en su forma original (los liberales ortodoxos o individualistas),⁶⁵ y los que desde la posición liberal proponen que la ciudadanía se modifique y se flexibilice ante las demandas actuales de reconocimiento, los llamados liberales pluralistas (multiculturalistas y comunitaristas), que, por lo mismo, se enfrentan al principio liberal que se propone ignorar estas diferencias en pro de un proyecto homogenizador.⁶⁶

Dentro de la concepción liberal, los teóricos comunitaristas o pluralistas⁶⁷ han respondido a los liberales ortodoxos, que identifican los valores universales con sus propios ideales particulares.⁶⁸ Esta corrien-

⁶⁴ Sergio Tamayo, “Espacios ciudadanos”, en Bolos Silvia (coord.), *Participación y espacio público*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 141.

⁶⁵ Defienden la “teoría de la razón” (elaborada originalmente por Kant a finales del s. XVIII): el individuo prima absolutamente sobre la comunidad, y la razón precede a cualquier particularidad sociocultural, por lo que mantienen la concepción de que la justicia que defiende la sociedad liberal puede ser aceptada por personas que tienen diferentes valores y concepciones del bien. Rawls 1979, Dworkin 1993, Sartori 2001.

⁶⁶ Héctor Díaz Polanco, “Discordia en la familia liberal. La identidad y la razón”, en *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 4, Universidad de Aarhus, p. 1, en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/162/a6200402.pdf> (20 de agosto, 2007).

⁶⁷ Véase Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, FCE, 1993; Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona Gedisa, 2000.

⁶⁸ Gray afirma: “Pensar que los derechos universales exigen que los valores liberales se proyecten a todo el mundo es poner los derechos humanos al servicio de una especie de

te constituye no sólo una crítica interna del neokantismo rawlsiano, también *defiende el valor de la comunidad en la constitución de las identidades*, a contrapelo de las interpretaciones individualistas que habían cobrado fuerza en el seno de la tradición liberal.⁶⁹

Paralelamente, han comenzado a desarrollarse diferentes enfoques que consideran el multiculturalismo como la teoría liberal del neoliberalismo,⁷⁰ e incluso lo definen como “un racismo con distancia”,⁷¹ por tanto, algunos de ellos advierten la necesidad de combatirlo por medio de la elaboración de una teoría propia, que no tenga como base la filosofía liberal y que permita fundar los derechos colectivos por sí mismos “sin dependencia terminante del sostén individualista”.⁷²

Para Díaz Polanco, por ejemplo, es necesario ver los derechos individuales y colectivos como complementarios y mutuamente dependientes, pues la lealtad que los individuos guardan con la comunidad, nación o pueblo, no puede entenderse sino como parte de la identidad como sujeto.⁷³ Por tanto, este autor desarrolla una teoría alternativa que tiene que ver más con la autonomía que con la tolerancia intercultural del liberalismo plural, en el que los criterios de prioridad de las libertades individuales respecto a los valores sociales o colectivos adquieren valor sólo en función de los derechos que derivan del contexto cultural.⁷⁴

En la década de los cincuenta del siglo xx, T. H. Marshall advertía ya que cada sociedad debía desarrollar su propio ideal de ciudadanía porque *no existía esencia universal que determinara cuáles debían ser esos derechos y obligaciones*. Este autor desarrolló una de las principales teo-

fundamentalismo liberal”. John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 131.

⁶⁹ Héctor Díaz Polanco, “Individuo y comunidad. La crítica comunitaria”, en <http://es.geocities.com/sucellus23/687.htm> (3 de julio, 2007).

⁷⁰ Zizek (1998), Tapia (2002), Díaz Polanco (2001).

⁷¹ Luis Tapia, “Multiculturalismo, identidad cultural, democracia y dimensión nacional”, en Luis Tapia, *La condición multisociocultural, multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, Bolivia, CIDES-UMSA-La muela del diablo, 2002, pp. 119-120.

⁷² Héctor Díaz Polanco, “Los dilemas de la diversidad”, en <http://www.geocities.com/re-laju/polanco.html> (julio de 2007), p. 13.

⁷³ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁴ Héctor Díaz Polanco, “Kant y la diversidad”, en *Memoria*, núm. 142, México, diciembre, 2000, p. 10.

rías sobre la ciudadanía al relacionarla con la desigualdad social y vincularla con el desarrollo de la sociedad civil. Pensaba que la evolución de los derechos ciudadanos fomentaría la disminución e incluso abolición de la desigualdad social, proceso en que el Estado benefactor o de bienestar tenía un papel fundamental. Sin embargo, nunca contempló —al igual que los teóricos clásicos del liberalismo— la extensión de los derechos ciudadanos para incluir en ellos nuevas dimensiones y nuevas identidades, como el género, la etnicidad, la ecología y la comunidad.⁷⁵

Este tema sí es desarrollado desde los enfoques pluralistas. Uno de los autores más citados desde la teoría multicultural es Charles Taylor, quien analiza las debilidades de la teoría liberal y combate la concepción individualista que no reconoce la identidad como un valor, ni el conjunto distintivo de tradiciones y prácticas en los individuos y sus grupos, y al no reconocerlo, atenta contra su reproducción cultural; por tanto apoya un modelo de liberalismo que permita que los objetivos de un grupo cultural particular reciban el apoyo del gobierno en nombre de la *supervivencia cultural*.⁷⁶

Para este trabajo, retomo a John Gray, quien desarrolla desde un enfoque comunitarista un modelo de tolerancia liberal al que llama *modus vivendi*, que expresa la creencia de que las personas que pertenecen a diferentes modos de vida no necesitan valores comunes para vivir juntos en paz, sino instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir.⁷⁷

El pensamiento liberal convencional da por sentado que existe un consenso universal sobre los valores liberales. Sin embargo, como explica Gray, es necesario colocar la teoría a la par de la experiencia del sujeto, tomar en cuenta los problemas del poder y el territorio, los conflictos y las luchas internas, la identidad y la fuerte pertenencia, el lenguaje o la relación religiosa, así como las historias particulares que tienen que ver con las comunidades realmente existentes. Por tanto,

⁷⁵ Philip Oxhorn, “Desigualdad social, sociedad civil y los límites de la ciudadanía en América Latina”, en *Economía, sociedad y territorio*, vol. III, núm. 9, 2001, p. 161.

⁷⁶ Charles Taylor, *op. cit.*, 1993, p. 97.

⁷⁷ John Gray, *op. cit.*, p. 12.

desde esa perspectiva el contenido de la ciudadanía no se limita al derecho del sufragio electoral. Para alcanzar su integralidad requiere del componente de los derechos sociales, económicos y culturales.

El caso de la población indígena es representativo de la distancia no sólo normativa, sino procedimental para acceder a la condición ciudadana, puesto que las comunidades de origen guatemalteco, al igual que gran parte de los pueblos indígenas en México, no disfrutaban de una democracia amplia debido a lo que Moore⁷⁸ llamó los impedimentos estructurales de la democracia; es decir, las condiciones sociales, políticas y económicas que prevalecen en el país, que impiden en la práctica que las minorías étnicas y la población más desfavorecida tengan acceso a las virtudes de la democracia liberal.

Por ello, al hablar de la ciudadanización de la población de origen guatemalteco en México, abordo de manera general la relación que han establecido los miembros de las tres comunidades de estudio con el Estado y la sociedad mexicanas; es decir, el problema de la representación política en un contexto de diversidad cultural y social; así como el tema de las escalas de representación, es decir, la capacidad de los actores de transferir prácticas e informaciones del nivel social al nivel administrativo. Aspectos importantes a considerar, puesto que los sectores sociales menos favorecidos y las etnias minoritarias, como es el caso de las comunidades de estudio, no logran que sus intereses sean representados en el sistema político con la misma facilidad que los intereses de los actores mayoritarios o económicamente más prósperos.

Desde el liberalismo plural, el modelo de *ciudadanía diferenciada* pretende defender la diferencia cultural por medio de medidas legales o constitucionales especiales, garantizando la formación de grupos y asociaciones que ayuden a las minorías a adaptarse a las circunstancias cambiantes. Este modelo sugiere también que a partir del respeto a las diferencias individuales y la pertenencia de los individuos a ciertos grupos es más probable que éstos se integren a la sociedad de la que forman ahora parte, por lo que, no encuentra contradicción en que el

⁷⁸ Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, 1996.

individuo tenga pertenencia a un cierto grupo y que, a la vez, participe y se comprometa con la sociedad en la que vive.⁷⁹

Como se verá, en el caso de las comunidades de estudio, los ex refugiados se organizan políticamente de manera ocasional alrededor de su identidad como guatemaltecos para conseguir sus derechos como ciudadanos mexicanos, y en una de las comunidades de estudio, La Gloria, comienzan a darse casos de organización política basada en redes de pertenencia, mediante la creación de organizaciones civiles; además de que recurre ya a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI) como instancia del gobierno mexicano para atender la diferencia cultural. De este modo, si bien los habitantes de las comunidades de estudio no tienen un discurso sobre la ciudadanía diferenciada, y buscan sólo obtener la ciudadanía clásica liberal que ofrece el Estado mexicano (aunque con cierto reconocimiento sobre derechos indígenas), en su vida cotidiana y sus acciones políticas parecen ejercer *de facto* una ciudadanía que incluye el derecho de mantener y reproducir su cultura y su identidad propias.

Con este sentido, analizo también la función y los efectos que tienen entre la población refugiada la creación de las asociaciones civiles, tanto aquellas cuyo objetivo fue generar arraigo y mejorar el nivel de vida de la población mediante proyectos productivos o de compra de tierras de cultivo, como las que tienen entre sus objetivos el rescate y la reproducción cultural propia. Es decir, los proyectos que apuntan a consolidar su identidad y su ciudadanía como mexicanos; así como aquellos tendientes a fortalecer, en los hechos, su derecho a ejercer una cultura y una identidad propias.

“¿Cómo ha afectado la ciudadanización a las comunidades de origen guatemalteco en su vida cultural y en sus formas de organización política?” Esta es una de las preguntas que guiaron la presente investigación, y para ello me propuse reubicar la discusión sobre la ciudadanía en el

⁷⁹ Los derechos comunes de ciudadanía que propone Kymlicka para el caso canadiense se limitan a los grupos que define como culturales a partir de la filiación sanguínea y no incluye en su modelo a los movimientos sociales y asociaciones voluntarias que otros liberales pluralistas, como Charles Taylor (1993), engloban dentro del ámbito del multiculturalismo. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 36.

campo de las *estrategias cotidianas de poder*⁸⁰ entre agentes sociales; es decir, considerando las realidades vividas, la cultura, las estrategias políticas y de la sociedad civil que promueven, limitan o “distorsionan” la realización de una ciudadanía plena, considerando también que esas dinámicas pueden fomentar imaginarios diversos acerca de la ciudadanía entre la población.

Algunos de los efectos de la ciudadanía se han reflejado en la vida sociopolítica y cultural: en la relación que establecen los gobiernos comunitarios con el municipio o con los sistemas educativo y de salud. Como se verá, las instituciones mexicanas han promovido algunos cambios culturales significativos en la población refugiada, por ejemplo en la lengua, la indumentaria, las formas de atención a la salud, la ritualidad cívica y algunas formas de autoridad y gobierno, así como en las formas de representación política.

Por lo tanto, a lo largo de la investigación consideré importante conocer las negociaciones que las comunidades de estudio llevan a cabo frente al Estado y sus instituciones, y los procesos que ello desencadena tanto al interior de las comunidades como entre ellas; asimismo, identificar a los actores que intervienen en esos procesos (ONG, organizaciones sociales y partidos políticos), para así entender la relación política que comienza a darse entre las comunidades refugiadas y la población mexicana con la que conviven cotidianamente.

En este sentido, se verá que para los refugiados guatemaltecos la ciudadanía se expresa en la obtención de aspectos concretos como son los servicios públicos o el derecho al ejercicio electoral, pero también en el trato que reciben de los trabajadores públicos; es decir, a través de la *gramática social*⁸¹ gracias a la cual se relacionan con los actores institucionales para la apropiación de los recursos públicos y para ejercer su derecho a la participación política.

Por lo tanto, este trabajo habla de la capacidad o los problemas que enfrentan los grupos al interior de las comunidades, para transferir sus

⁸⁰ Wiliam Assies, Marco Antonio Calderón y Tom Salman (comp.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán, 2002.

⁸¹ Boaventura de Sousa, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2004.

demandas a los ámbitos institucionales y administrativos; es decir, el problema de la escala de representación política al interior de las comunidades y lo que esto representa para la población al momento de definirse como ciudadanos mexicanos.

Este libro es el resultado de una perspectiva social y cultural, y no sólo civil y política; puesto que se analiza la ciudadanía en relación con las perspectivas sociales y las necesidades culturales, colectivas e individuales de la población de origen guatemalteco; considerando simultáneamente la dimensión oficial, política y de conciencia (o de vivencia cotidiana) de la ciudadanía, según la perspectiva de los propios habitantes de las comunidades estudiadas. Se verá entonces cómo perciben su ciudadanía mexicana a partir del ejercicio de ciertos derechos sociales y políticos, así como su importancia frente a otras pertenencias individuales y colectivas.

EL ÉXODO DE GUATEMALA Y EL REFUGIO EN MÉXICO

Entre tu pueblo y mi pueblo hay un punto y una raya.
La raya dice “no hay paso”, y el punto, “vía cerrada”.
Y así, entre todos los pueblos, raya y punto, punto y raya;
con tantas rayas y puntos, el mapa es un telegrama.
Caminando por el mundo, entre ríos y montañas
se ven selvas y desiertos, pero ni puntos ni rayas,
porque esas cosas no existen, sino que fueron creadas
para que mi hambre y la tuya estén siempre separadas.

“Punto y raya”
Daniel Viglietti, cantautor uruguayo

LA FRONTERA CON GUATEMALA Y LA GUERRILLA COMO ANTECEDENTES DEL REFUGIO EN MÉXICO

Antes de que la población refugiada llegara a México, existía en Chiapas y en la zona fronteriza con Guatemala una historia común de flujos poblacionales, que ha llevado a diferentes autores a hablar de que existe una misma región sociocultural, con una identidad colectiva basada en una historia colonial común, en procesos similares de independencia, así como en relaciones de intercambio económico, explotación y represión social.

A continuación presento brevemente la historia del refugio: cómo vivía esta población antes de la salida de sus aldeas de origen y la relación que tenía con el territorio mexicano en el que decidieron refugiarse; cuál fue su relación con el movimiento armado opositor al gobierno guatemalteco; y por último, las rutas del refugio que siguió cada campamento, así como un esquema en el que se observan las divisiones que sufrieron los refugiados hasta conformar las comunidades que son ahora.

EL INTERCAMBIO CULTURAL Y ECONÓMICO EN LA REGIÓN FRONTERIZA

Mucho antes del establecimiento del régimen colonial ya existía una historia de intercambios entre los pueblos mayas en lo que hoy es el sureste mexicano y Centroamérica. En esta región no existió la centralización política que formara algo parecido a un Estado pluriétnico centralizado, así que la primera gran unificación fue, según Pohlenz (2000), producto del colonialismo, que concentró el poder en el Estado desintegrando a los pueblos originales e iniciando un nuevo proceso de integración.¹

Fue a partir del régimen colonial español que la región maya se convirtió en “frontera”, después de un proceso de larga duración que conjuntó, según Jan de Vos, cuatro elementos:

La condición periférica con respecto a los dos centros de poder que eran las ciudades de México y Guatemala, su abandono por los mismos, su escasa población, sus grandes extensiones de tierra desocupada, la brutal opresión de la población indígena por las cabeceras ladinas, la existencia de alternativas socioeconómicas más libres, en forma atenuada en las fincas, en forma extrema en las selvas.²

Por ello, el territorio no es una realidad en sí misma, sino una construcción social paralela a la historia y la práctica de los sujetos; es una realidad creada a partir de la apropiación y representación que las personas hacen del espacio.³

Esto significa que la frontera no es estática, inamovible, al contrario, debemos entenderla como el resultado de un proceso histórico en el que la población establecida en ambos lados de ella no deja de tener contacto entre sí. Sin embargo, la mayoría de las veces, se concibe la frontera como una barrera definida, permanente y estática. Como explica Jan de Vos, esto tiene que ver con una mala traducción del inglés al castellano, pues tanto *border* como *fronter* se traducen como

¹ Andrés Fábregas, *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS, 1985, p. 11.

² Jan de Vos, “La frontera sur y sus fronteras”, en Edith Kauffer (comp.), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, ECOSUR, 2002, p. 60.

³ Álvaro Bello, *op. cit.*, p. 37.

sinónimos, cuando en realidad, la segunda se refiere a una barrera ancha, móvil, dinámica e indefinida.⁴ Por ello, es diferente hablar de *frontera-límite*, como línea de separación entre entidades fijada según criterios geopolíticos, que de *frontera-frente*, que se refiere a un sistema de expansión en un espacio que se considera “vacío”, ya sea por motivos colonialistas, de producción, etcétera.

De tal modo, la historia de la frontera sur como *frontera-frente* comenzó con los proyectos imperiales de expansión y dominación en el área maya, que derivaron en fronteras sociales y relaciones socioeconómicas producto de las divisiones administrativas españolas, de modo que la población colonizada sufrió dos tipos de fronteras distintas: la territorial o *límite* y la frontera étnica o *frontera-frente*, ambas avanzaban o retrocedían según las circunstancias.⁵

Según Pohlenz, para que una frontera funcione como tal, debe formar parte de la conciencia social, lo cual sucede únicamente cuando los pueblos que están divididos por la frontera (en términos jurídicos) no se identifican histórica y culturalmente.⁶ Ninguna de estas cosas sucede en la frontera sur de México, y al contrario, mucha de la población de un lado y otro de la “línea” han convivido cotidianamente y han compartido una misma historia política, económica y social; por eso la sociedad chiapaneca separada desde el siglo XIX de Guatemala ha seguido compartiendo modos de hablar, estilos de vida, prácticas religiosas, sistemas de producción y también divisiones raciales y antagonismos sociales.⁷

No obstante ese gran marco común de historia y culturas, también es posible que la realidad fronteriza sea vivida de diferentes formas por cada uno de los grupos sociales y culturales que la habitan. Así, por ejemplo, por generaciones, los campesinos guatemaltecos han cruzado la frontera buscando mejores salarios por su trabajo, a pesar de enfren-

⁴ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 50.

⁵ *Ibid*, p. 59.

⁶ Juan Pohlenz, en Andres Fábregas, *op. cit.*, p. 29.

⁷ En 1528 llegan los conquistadores españoles a Chiapas, provenientes de Guatemala, y en 1544 Chiapas dependió de la sede de Guatemala. En 1824 se anexa Chiapas a México, y en 1842 lo hace el Soconusco; pero es hasta 1882 que se fijó la frontera internacional. Véase en Jan de Vos, *op. cit.*, pp. 52-53.

tarse a manifestaciones de racismo y discriminación, y ser considerados como mano de obra barata.

Sin embargo, no sólo el trabajo agrícola ha llevado a los guatemaltecos a cruzar la frontera, también el intercambio comercial y empresarial llevó a mexicanos y a guatemaltecos a desplazarse continuamente; y se sabe que mucho antes del conflicto armado en Guatemala, la población de San Miguel Acatán (de donde son originarias las comunidades de este estudio) acostumbraba llegar a la ciudad mexicana de Comitán a realizar diferentes compras, puesto que el municipio sólo se encuentra a unas 60 millas de la frontera con Chiapas.⁸

Desde principios del siglo XIX se dieron las primeras incursiones de grupos kanjobales y chuj a territorio chiapaneco, y entre la población indígena aún se encuentra presente la memoria acerca de este hecho. Algunas familias kanjobales sólo se ubicaron en la línea fronteriza, que hoy forma parte del municipio de Frontera Comalapa, pero el mayor desplazamiento de población kanjobal a territorio chiapaneco antes del refugio se dio desde 1886, cuando familias despojadas de sus tierras se pasan a la región de los Lagos de Montebello junto con algunas familias chujes que no sabían que llegaban a territorio mexicano. Esta población desplazada procedía de San Miguel Acatán y San Mateo Ixtatán y se asentó en el poblado de Tzisco; nueve años después fueron nacionalizados por el gobierno de Porfirio Díaz.⁹

A partir de la revolución guatemalteca de 1944, algunos gobiernos del municipio de San Miguel Acatán pasaron a manos de indígenas, pero los avances fueron parados por el golpe de Estado del Coronel Castillo Armas en 1954, de modo que los ladinos recuperaron el control y comenzó la segunda ola migratoria hacia la zona de los Lagos de Montebello. Las autoridades ejidales, descendientes de migueleños y mateanos¹⁰ en la zona de los Lagos, los ayudaron a arreglar sus papeles,¹¹

⁸ Aída Hernández, "Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas kanjobales refugiados en Chiapas", tesis de licenciatura ENAH, México, 1988, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰ Originarios del municipio de San Mateo en el Departamento de Huhuetenango, Guatemala.

¹¹ Aída Hernández, *op. cit.*, p. 39.

lo que habla de la identificación y solidaridad existente después de tantos años de haberse realizado las primeras incursiones.

Como resultado de la política de “tierra arrasada” del gobierno guatemalteco a principios de los 80, los desplazamientos de refugiados se fueron estableciendo a lo largo de la frontera en cuatro áreas: la costa de Tapachula, el municipio de Frontera Comalapa y las selvas de Margaritas y Ocosingo. Las concentraciones más grandes se establecieron en la Selva Lacandona, que pertenece en su mayoría a la municipalidad de Ocosingo.

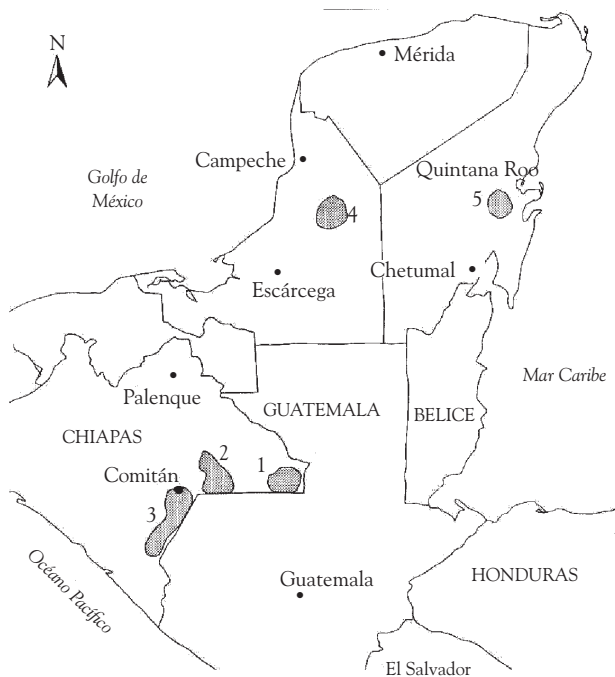
Graciela Freyermuth explica que en la frontera de Chiapas los refugiados habían encontrado comprensión y ayuda. En muchos casos el territorio y la población les era familiar porque estaban unidos con la población de las comunidades fronterizas por lazos culturales, familiares, de compadrazgo y amistad. Así “por generaciones se han tratado y ayudado mutuamente en trabajos agrícolas y en sus necesidades”, se han visitado en ambos lados en sus fiestas e incluso algunos son descendientes de mexicanos, es decir, forman una especie de gran comunidad por encima de las divisiones políticas de las dos naciones.¹²

El caso de las comunidades de este trabajo es diferente. Si bien sólo aquellos dedicados al comercio o que habían trabajado en el lado mexicano conocían la frontera, la gran mayoría no había tenido contacto anterior con la zona; aun así era un referente que permitió pensar en México como un sitio seguro y de refugio.¹³ Actualmente, la frontera continúa siendo cruzada a diario por indocumentados centroamericanos, comerciantes que introducen mercancía a México legalmente o de contrabando, trabajadores agrícolas, etcétera. Las actividades de intercambio laboral, comercial y cultural que se llevan a cabo en este momento sólo son la continuación del contacto que se ha tenido entre la población de la zona desde tiempos inmemorables, y de la que el refugio forma parte.

¹² Graciela Freyermuth y Nancy Godfrey, *Refugiados Guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de Emergencia*, México, CIESAS-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 15, 49.

¹³ Según la diócesis de San Cristóbal, 37% de los refugiados tiene parientes en Chiapas, *Ibid*, p. 28.

MAPA 1
 CAMPAMENTOS ESTABLECIDOS EN CHIAPAS, CAMPECHE
 Y QUINTANA ROO ENTRE 1982 Y 1997 (JAN DE VOS, 2002)



1. Zona Selva de Chiapas, 1982-1984: 15 campamentos; 2. Zona Margaritas e Independencia, 1982-1997: 51 campamentos; 3. Zona Trinitaria y Comalapa, 1982-1997: 73 campamentos; 4. Zona Campeche, 1984-1997: 4 campamentos; 5. Zona Quintana Roo, 1984-1997: 4 campamentos

Hoy día, lo que se registra como migración centroamericana a territorio mexicano es, probablemente, parte de los históricos desplazamientos territoriales dentro de un mismo entorno cultural.¹⁴ Siguiendo esta lógica y a partir de los antecedentes históricos ya mencionados, el municipio de La Trinitaria no puede ser visto sólo como un espacio en el que se establecieron grupos refugiados, sino como marca histórica donde desde siempre se dieron desplazamientos entre grupos dentro de una misma región cultural que se ha reconfigurado étnica y demográficamente a lo largo del tiempo.

¹⁴ Javier Gutiérrez, *La migración indígena en la frontera sur*, México, INI, 2001, p. 23.

EL MOVIMIENTO GUERRILLERO

Para comprender las razones de los desplazamientos de población de Guatemala en México en los años de 1981 y 1982, es necesario reseñar brevemente las causas del conflicto social que condujeron a la existencia de grupos armados opositores al gobierno guatemalteco y a la represión desmedida de éstos por parte del ejército de Guatemala.

En 1944, las clases media y trabajadora derrocaron al dictador militar Jorge Ubico, así se resquebraja el orden neocolonial del país y tuvo origen lo que se conoce como la Revolución de 1944-1954, proceso que para algunos autores como Sussane Jonas ha sido la única experiencia verdaderamente democrática en la historia de Guatemala.¹⁵ Los gobiernos de Juan José Arévalo (1945-1950) y Jacobo Árbenz (1951-54) garantizaron las libertades democráticas fundamentales: elecciones libres, abolición del trabajo forzado, garantía del salario mínimo y los derechos elementales para los obreros y campesinos, aumento del bienestar social; pero lo más significativo fue la reforma agraria llevada a cabo por Árbenz en 1952.¹⁶

Al año siguiente de haberse realizado esta importante reforma económica y social, el gobierno norteamericano de Eisenhower autorizó a la CIA planear, junto con las fuerzas de oposición en Guatemala, el derrocamiento del gobierno democrático de Jacobo Árbenz, ya que éste había afectado los intereses de la United Fruit Company (UFCO), la cual ha sido definida como la entidad terrateniente más grande que ha existido en Guatemala.¹⁷

En 1954, el coronel Castillo Armas disolvió el Congreso Nacional como parte de las acciones de un golpe de Estado contra Árbenz, entonces la embajada mexicana ubicada en la ciudad de Guatemala recibió al primer contingente de refugiados políticos formado por 318 personas.¹⁸

Este evento marcó el inicio de un importante movimiento poblacional hacia México que involucró a diferentes actores sociales, ya que

¹⁵ Susane Jonnas, *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*, Guatemala, FLACSO, 2000, p. 53.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ Francisco Goldman, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸ Eva Salgado y Eugenia Meyer, *Un refugio en la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos*, México, UNAM-Océano, 2002, p. 47.

desde ese momento la historia política guatemalteca estuvo marcada por la toma violenta del poder y el terrorismo de Estado. En 1957 Castillo Armas fue asesinado y asumió el poder Arturo González López, quien casi inmediatamente fue derrocado por el general Miguel Ydígoras Fuentes que gobernó de 1958 a 1962, distinguiéndose por su política corrupta, violenta y antisocial. Como respuesta a tal situación, a partir de 1962 comenzó a surgir el movimiento guerrillero opositor, ya que la población no tenía espacios políticos y legales mediante los cuales demostrar su desacuerdo ante las reformas políticas y sociales que se estaban realizando.

En 1955 surgió en Guatemala un proyecto de renovación religiosa que entre otras finalidades buscaba contrarrestar el avance de las ideologías marxistas y los credos protestantes, que por esos años estaban ganando adeptos, precisamente por la necesidad de la población de romper con las condiciones en las que vivían. Los responsables, sin embargo, se enfrentaron a la realidad de explotación y pobreza en el país, lo cual llevó al movimiento religioso llamado Acción Católica a evolucionar hacia una toma de conciencia social, que incluyó la reflexión sobre el rezago generalizado que sufría la población guatemalteca, principalmente la indígena.¹⁹

La nueva práctica evangelizadora y misionera de Acción Católica coincidió con los debates del Concilio Vaticano II en los que se cuestionaba la práctica pastoral sacramentalista, y en cambio se proponía una práctica de tipo liberador.²⁰ Como se verá en el capítulo sobre religión, los integrantes del movimiento de Acción Católica ayudaron a la creación de cooperativas agrícolas que atendían todos los aspectos de la vida campesina, por lo que fueron calificados como subversivos y comunistas. En 1961 se constituyó la Confederación de Religiosos de Guatemala (Confregua), dentro de la cual se formaron cuando menos cuatro grupos: los tradicionalistas, desarrollistas, rebeldes y revolucionarios; siendo éstos últimos los que optaron de manera in-

¹⁹ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 291.

²⁰ Ricardo Sáenz, "El pueblo maya en Guatemala. El surgimiento de un sujeto político (1950-2000)", tesis de maestría, CIESAS, México, 2003, p. 50.

dividual por la vía revolucionaria, por lo que fueron fuertemente perseguidos.²¹

Además de las cooperativas, en este periodo se crearon las “ligas campesinas” y los grupos de “revitalización cultural”, grupos que, junto con los sindicatos y las ONG que trabajaban en el país, comenzaron a radicalizar su lucha social. Tras el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, el Partido Comunista de Guatemala (PGT) fue declarado ilegal y éste comenzó a discutir la posibilidad de impulsar la lucha armada. En febrero de 1963 se fundaron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) formadas por militares opuestos al régimen militar, estudiantes de secundaria y de universidad radicalizados, y miembros del PGT.²²

Sin embargo, a finales de la década de 1970 se desarticuló la estructura de resistencia urbana, así como los frentes guerrilleros en las montañas del oriente del país, debido a las diferencias internas en el movimiento de izquierda y a la ofensiva lanzada por el ejército guatemalteco.

Desde la llegada del general Carlos Arana Osorio a la presidencia del país (1970), los militares comenzaron a afianzar su presencia en el ámbito político y económico, y la independencia económica y organización política de las cooperativas, como las organizadas por Acción Católica, representaban una amenaza directa para sus intereses.²³

Frente a este panorama, en la zona occidental de Guatemala surgieron nuevas organizaciones insurgentes. En 1972, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se introdujo en Ixcán desde la Selva Lacandona en México, con el propósito de iniciar el contacto con la población campesina que aún no se involucraba en el movimiento guerrillero.²⁴ Y desde allí se empezó a extender al centro del Quiché y la zona occidental de la sierra de los Cuchumatanes en Huehuetenango.²⁵ Tres

²¹ Para profundizar en las características de estos grupos, véase *Ibid*, p. 52.

²² El PGT era el nombre formal del Partido Comunista.

²³ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 299.

²⁴ Esta primera etapa del movimiento armado llegaría a su fin en 1975, cuando el Ejército lo reprime después que la organización ajusticia a “el Tigre del Ixcán”, el finquero Luis Arenas, uno de los peores explotadores agrícolas de la región. Jan de Vos, *op. cit.*, p. 300.

²⁵ Originalmente, el EGP se llamó Nueva Organización Revolucionaria de Combate (NORC). Ricardo Sáenz, *op. cit.*, p. 85.

años después, el gobierno guatemalteco inició la primera fase de contrainsurgencia a escala nacional para eliminar físicamente a los dirigentes de las organizaciones populares, sospechosos de simpatizar con el movimiento revolucionario.

En abril de 1978, con la formación del Comité para la Unidad Campesina (CUC), se dio el primer intento de los campesinos para organizarse a nivel nacional; sus miembros se propusieron realizar alianzas interétnicas, pero la estrategia falló cuando trataron de reclutar a campesinos del oriente del país, considerada parte ladina de Guatemala. El CUC recogió para entonces, las demandas de igualdad de oportunidades de los indígenas, aunque no puso el acento en la diferencia étnica.²⁶ Irrumpió en la escena nacional en un momento de grandes movilizaciones sociales e ingresó como miembro al Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), que aglutinaba a la mayoría de las organizaciones sindicales y populares urbanas. En ese marco, el CUC se relacionó con el EGP, con el cual en un principio estableció una relación simétrica, por medio de los sacerdotes jesuitas que apoyaron la constitución del CUC; y en 1980, esta organización se vinculó por completo con la insurgencia.²⁷

En 1979 surgió la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), grupo político que a principios de 1970 se separó de las FAR debido a desacuerdos sobre la estrategia militar, la conducción de las organizaciones guerrilleras y la incorporación indígena a la lucha revolucionaria, y éste último aspecto fue en adelante eje central de su trabajo en el altiplano paracentral: formar cuadros y combatientes indígenas.²⁸ Al igual que la ORPA, para el EGP el debate sobre la problemática étnico-nacional y la incorporación de la población indígena en la lucha armada fue un tema de particular importancia.²⁹

²⁶ Richard Adams y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*, Guatemala, CIRMA, 2003, p. 163.

²⁷ Ricardo Sáenz, *op. cit.*, pp. 81-82.

²⁸ Hace su aparición en la toma de una finca cafetalera en Quetzaltenango y se instala en el altiplano paracentral hasta la finalización del conflicto (Ricardo Sáenz, *op. cit.*, pp. 85-86).

²⁹ Como muestra de este interés político, la bandera del EGP incorpora 23 estrellas amarillas en semicírculo que representan los grupos étnicos y al pueblo ladino en Guatemala. El color negro representa la revolución petrolera y la guerra, el amarillo es el color de las organizaciones de masas y la efigie del comandante Che Guevara simboliza el carácter

El gobierno de Romero Lucas García (1978-1982), por su parte, consideró que las organizaciones indígenas también eran subversivas, acrecentó la represión sobre ellas y sobre las zonas que consideró simpatizantes con el movimiento subversivo, lo que empujó a la población a buscar otras opciones de organización fuera de la legalidad. Al mismo tiempo se fortalecieron las organizaciones de base de la Iglesia católica, surgieron las Comunidades Eclesiales de Base y la llamada Iglesia de los Pobres; todas éstas, según Susanne Jonas,³⁰ importantes en el proceso de radicalización del altiplano indígena.

Ante la convergencia de diversas fuerzas sociales de la población, la represión gubernamental dejó de ser selectiva y se convirtió en un terrorismo de Estado; es decir, que no sólo se persiguió a los dirigentes políticos sino que la violencia se realizó a gran escala: bastaba que se creyera que una región o una población determinadas estaban “infectadas” por la guerrilla para justificar las acciones tendientes a aniquilarlas.³¹

A partir de mayo de 1980, las organizaciones populares, incluyendo al CUC, llamaron al “derrocamiento del general Lucas García y al establecimiento de un gobierno revolucionario, popular y democrático”.³² El gobierno de Lucas García realizó la segunda fase de contra-insurgencia, con la eliminación indiscriminada de la población como parte de la estrategia llamada “tierra arrasada”, plan elaborado con base en manuales militares estadounidenses. Con esta estrategia militar, el gobierno guatemalteco buscaba el exterminio de los grupos guerrilleros pero también de los pueblos indígenas de los que podían recibir alguna clase de apoyo humano o material. Así, sin ver las diferencias culturales o políticas entre la población rural, que, por cierto, no siempre simpatizaba con el movimiento armado, el gobier-

político-militar y el internacionalismo revolucionario de la organización. Ricardo Sáenz, *op. cit.*, p. 88.

³⁰ Susanne Jonas, *op. cit.*, p. 61.

³¹ Hasta 1979, el número de asesinatos y desapariciones atribuidos al gobierno había sido menor a 200 por año. En 1980 la cifra se elevó dramáticamente a más de 2000, y en 1982 a casi 18000; es decir, los asesinatos selectivos pasaron a ser a gran escala. Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 163.

³² Ricardo Saenz, *op. cit.*, p. 84.

no desapareció más de 400 aldeas como parte del plan de desmovilización insurgente.³³

Efraín Ríos Montt llegó al poder tras un golpe de Estado en marzo de 1982, y ese mismo año la contrainsurgencia se fortaleció al unificarse los tres movimientos guerrilleros existentes entonces en Guatemala: el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) formaron una sola organización llamada la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).³⁴ El ejército, por su parte, recrudesció el desmantelamiento de los movimientos sociales populares y los sindicatos, así como la represión contra todo aquel que creara conciencia política y social entre la población. Con ese propósito arrasaron con cientos de comunidades indígenas en el Altiplano.³⁵

Según Jennifer Schirmer, en 1981 parte del ejército guatemalteco comenzaba a reflexionar sobre la prolongada represión que se había aplicado a lo largo de dos decenios, y que no había conseguido derrotar ni a los movimientos populares ni a las fuerzas revolucionarias, que, por cierto, consideraban igual de peligrosas. Las acciones contrainsurgentes habían sido tan perfeccionadas, que los oficiales de ejército pensaban que los revolucionarios ganarían la guerra popular en cuestión de dos o tres años. A finales de 1981, los oficiales jóvenes comenzaron a planear el golpe y exigían un nuevo liderazgo, así como estrategias para recuperar la institucionalidad y el sentido del ejército. El golpe de 1982 se propuso “recuperar a la población indígena” y “res-

³³ Para 1990, según Freyermut, unos 440 pueblos habían sido borrados del mapa, un millón de personas habían sido desplazadas dentro del país, 250 000 niños estaban huérfanos y había 40 000 desaparecidos; Jonas por su parte, habla de 150 000 civiles desaparecidos. Graciela Freyermut y Nancy Godfrey, *op. cit.*, p. 21; Sussane Jonas, *op. cit.*, p. 63.

³⁴ Para la URNG el tema indígena constituyó una parte central de su discurso y sus demandas, las cuales se vieron reflejadas posteriormente de manera parcial en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas firmado con el gobierno en marzo de 1995. Ricardo Sáenz, *op. cit.*, p. 91.

³⁵ Los insurgentes acordaron llevar la guerra a las masas en vez de seguir operando según el sistema cubano basado en la conflagración de “focos aislados”, por lo que pedirían el apoyo directo e indirecto de la población. Jan de Vos, *op. cit.*, pp. 301-302.

catar su mentalidad” de la influencia guerrillera, lo que implicó una intensificación de la contrainsurgencia.³⁶

Así, entre 1981 y 1983 se llevó a cabo el periodo más violento de la “tierra arrasada”, en la que la mayoría de los muertos fueron civiles, y hubo un saldo estimado de 75 000 muertos en dieciocho meses, principalmente en los departamentos de Chimaltenango, El Quiché, Huehuetenango y las Verapaces. Schirmer explica que la estrategia fue separar a la guerrilla de su red de apoyo civil, por lo que el blanco eran las poblaciones indígenas y las áreas en las que la Iglesia católica había establecido sus cooperativas y organizaciones locales de base. Esto implicó despojar a la población local de su hábitat sociocultural y geográfico para crear dificultades logísticas y de reclutamiento de todo orden.³⁷ Entonces comenzó a escribirse otra historia del pueblo guatemalteco: la del refugio, que derivó en lo que Salgado y Meyer definen como el éxodo más numeroso de la historia de México.³⁸

Pueblos enteros —procedentes sobre todo de los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, San Marcos, Alta y Baja Verapaz, Chimaltenango, así como algunos departamentos centrales de Guatemala— comenzaron a huir y a cruzar la frontera hacia Chiapas a partir de 1981. Hacia finales de 1982 existía un flujo semanal de 400 refugiados, en 1984 se registraron oficialmente 46 000, que se concentraron en 113 campamentos a lo largo de la frontera desde Campeche hasta Soco-nusco.³⁹ Las cifras son aún más alarmantes si consideramos a todos aquellos que encontraron refugio en ranchos, ejidos, pueblos y ciudades fronterizas, y que no fueron registrados por las instancias oficiales; por tal razón, otras fuentes, como la diócesis de San Cristóbal,⁴⁰ hablan de casi cien mil refugiados, y Sussane Jonas habla incluso de 200 mil como resultado de los 36 años de guerra.⁴¹

³⁶ Jennifer Schirmer, *Intimididades del proyecto político de los militares en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 1998, pp. 79, 87.

³⁷ *Ibid.*, pp. 87-88.

³⁸ Eva Salgado, *op. cit.*, p. 48.

³⁹ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 307

⁴⁰ Graciela Freyermut y Nancy Godfrey, *op. cit.*, p.23.

⁴¹ Susanne Jonas, *op. cit.*, p. 63.

LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES Y LA IGLESIA CATÓLICA EN SUS RELACIONES CON LA POBLACIÓN REFUGIADA

El gobierno mexicano de Miguel de la Madrid enfrentaba en ese momento la gran crisis económica desatada desde 1981, por lo que había implementado una política económica restrictiva que, según algunos autores como Serrano Migallón,⁴² no permitió que se canalizaran suficientes recursos a los refugiados guatemaltecos. Otra interpretación puede ser la presión que ejercía Estados Unidos para que México no permitiera el ingreso a su territorio de migrantes económicos, lo que pudo haber influido en la respuesta lenta del gobierno mexicano ante la emergencia guatemalteca.

Lo cierto es que el refugio guatemalteco evidenció las limitaciones de la legislación mexicana sobre el asilo, orientada a situaciones individuales, ya que México se mostraba renuente a adherirse al régimen de las Naciones Unidas acerca del tema del refugio internacional. Sucedió que los mecanismos migratorios mexicanos no respondían a las necesidades del momento, que muchos de los primeros guatemaltecos que pasaron la frontera fueron regresados a Guatemala por no cumplir con los “requisitos” para obtener la calidad jurídica de asilado político; de hecho, a mediados de julio de 1980, tal categoría sólo se había otorgado a menos de setenta personas de un total de dos mil refugiados.⁴³

Las leyes mexicanas no consideraban el estatuto legal de “refugiado” y sólo reconocían el de exiliado, esto provocaba que los guatemaltecos que huían del contexto de guerra en su país se vieran sometidos a una serie de requisitos y trámites de carácter individual por parte de las autoridades migratorias mexicanas; pero éstas eran incapaces de realizar este trámite a más de 100 000 guatemaltecos que con urgencia buscaban pasar al otro lado de su frontera para no ser masacrados.

En 1982 el refugio ya fue permitido, pero de manera temporal y sólo con la anuencia de la Secretaría de Gobernación. El estatus de refugiado podía ser otorgado y renovado por el gobierno “si éste lo consi-

⁴² Fernando Serrano Migallón, *El asilo político en México*, Porrúa, México, 1998, p. 201.

⁴³ *Ibid.*, p. 202.

deraba necesario”, por lo que el refugiado, a diferencia del asilado, se encontraba en una condición jurídica de inestabilidad y zozobra.

El gobierno mexicano tardó demasiado tiempo en enfrentar y asumir el problema, y respondió a las necesidades básicas de la población refugiada sólo después de que lo hizo la población mexicana fronteriza, así como diversas organizaciones no gubernamentales. Bajo esa presión social, el gobierno aceptó la necesidad de un marco institucional que cooperara en el diseño y financiamiento de programas asistenciales para los refugiados, y así, el 22 de julio de 1980 creó la Comisión Nacional de Ayuda a Refugiados (Comar). Con ella se aceptaba, no jurídicamente pero sí tácitamente, la diferencia entre el asilado y el refugiado, permitiendo, finalmente, la protección legal de los refugiados, que hasta ese momento se consideraban y documentaban como “visitantes locales”.⁴⁴

Cabe decir que México firmó la Declaración de Cartagena en 1984, pero no incorporó en su legislación la categoría de refugiado, tampoco ratificó la Convención Internacional de 1951 ni el Protocolo de 1967 que permitía diferenciar a los refugiados de otros migrantes. Hasta julio de 1990 realizó las reformas a la Ley General de Población, que reconoció a los refugiados como un grupo distinto de los que buscan asilo. Con ello dio reconocimiento oficial al refugio y a la figura de refugiado, aunque sin un reglamento que especificara su aplicación, el cual se publicó en el *Diario Oficial de la Nación* hasta septiembre de 2012.⁴⁵

Hay que aclarar que la Declaración de Cartagena no es un tratado internacional, sino una “guía práctica” que los países y las organizaciones no gubernamentales utilizaron para manejar la crisis de los refugiados, y que fue creada a partir de las experiencias de refugio en México, América Central y Panamá. Dicha declaración fue un instrumento práctico que se fue convirtiendo en una realidad jurídica, ya que establecía una definición de refugiado mejor adaptada a la realidad que vivía en ese momento Centroamérica. Además de contener los elementos de la Convención de 1951 y el Protocolo de 1967, la Declaración de Cartagena considera también como refugiadas a las per-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁵ Graciela Freyermut, y Nancy Godfrey, *op. cit.*, p. 69.

sonas que han huido de sus países porque su vida, seguridad o libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público.⁴⁶

Conviene recalcar que la Declaración de Cartagena incluye también normas de protección fundamental de refugiados, como el principio de no devolución, incluyendo la prohibición del rechazo en las fronteras; también reitera la importancia de instalar los campamentos de refugiados a una distancia razonable de las fronteras para mejorar la protección de los refugiados, expresando preocupación por los ataques militares a tales campamentos.⁴⁷

Lo anterior es de vital importancia porque en el caso de los refugiados guatemaltecos en México, las autoridades civiles y militares guatemaltecas consideraban que los campamentos de refugio eran bases de apoyo para la guerrilla, de tal modo que en diversas ocasiones el ejército guatemalteco incursionó en territorio mexicano buscando acabar con los supuestos guerrilleros. El gobierno mexicano preocupado por la permeabilidad de la frontera, decidió entonces trasladar a los refugiados a los estados de Campeche y Quintana Roo, reubicación que se efectuó a partir de abril de 1984 y que, como veremos más adelante, propició el enfrentamiento y la división entre los grupos de refugiados.

Cuando las autoridades mexicanas presionaron a los refugiados para que aceptaran ser trasladados a los estados de Campeche y Quintana Roo —y comenzaron a hacerlo sin su voluntad—, fue la Iglesia quien levantó la voz para denunciar los excesos por parte de las autoridades mexicanas, así como por la violación a los derechos humanos sobre esta población. Los campamentos fueron desmantelados de forma violenta por la marina, el ejército y la Comar;⁴⁸ las condiciones de traslado eran

⁴⁶ ACNUR, *Protección y asistencia de refugiados en América Latina. Documentos regionales 1981-1999*, México, 2000, p. 26.

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ El campamento de Puerto Rico es el caso más emblemático y vergonzoso de este proceso de reasentamiento de los refugiados, pues, como reconoce Leonardo Franco, direc-

tan precarias que 7.2 % de la población refugiada muere al llegar a los campamentos de destino donde eran alojados en bodegas.⁴⁹

A la Región Pastoral Católica, con centro en San Cristóbal, le pareció inconveniente reubicar los campamentos porque para la población refugiada era importante no alejarse demasiado de sus comunidades de origen. En Chiapas, los refugiados se sentían cerca de su familia y de sus montañas, que se alcanzaban a ver desde los campamentos. Se negaban a ser trasladados a otros estados porque al hacerlo temían perder la oportunidad del retorno,⁵⁰ a pesar de que años más tarde muchos de ellos también decidirían establecerse definitivamente en México.

Ante la violenta forma como eran trasladadas las familias a los estados de Campeche y Quintana Roo, algunos miembros de la Iglesia católica reunidos en el Comité Cristiano de Solidaridad compraron terrenos para proporcionar a los refugiados de los campamentos en Chiapas un lugar seguro en el que pudieran establecerse sin el riesgo a ser deportados, desalojados o trasladados a otra entidad. La idea era que cuando los refugiados tuvieran la oportunidad de regresar a Guatemala, aquellos terrenos fueran vendidos o designados a otras comunidades mexicanas.⁵¹

En aquel momento de emergencia, la diócesis de San Cristóbal no consideró la posibilidad de que esta población decidiera no regresar a su país y se estableciera permanentemente en México. El hecho de que

tor de Protección Internacional del ACNUR de 1992-1994, el campamento fue incendiado por los “órganos que llevaban a cabo la operación”, para que la población refugiada no se negara a ser trasladada. Estas acciones del gobierno mexicano, similares a las del ejército guatemalteco, renovaron en los refugiados el dolor y miedo. Véase Leonardo Franco, “Un episodio controvertido en la historia del refugio”, en ACNUR, *La integración de los refugiados guatemaltecos en Chiapas. Resumen ejecutivo final*, México, SG-ACNUR, 1999, p. 79.

⁴⁹ Por las condiciones de salud en Campeche, muere 7% de la población infantil, y en Quintana Roo mueren dos o tres personas al día. Las causas: desnutrición, sarampión, disentería, etcétera, especialmente entre los niños. Graciela Freyermuth y Nancy Godfrey, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁰ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 311.

⁵¹ Entrevista con el doctor Héctor Arziniega, quien formó parte del Comité Cristiano de Solidaridad cuando se enfrentó la emergencia del refugio, agosto de 2002.

les proporcionara terrenos a los grupos de refugiados suscitaría años después el enojo de muchas comunidades mexicanas, algunas de las cuales invadieron los campamentos de refugiados, arrebatándoles definitivamente los terrenos, no sólo a los refugiados, sino a los dueños legales de éstos; quienes por lo demás, comenzaron a ser vistos como latifundistas por parte de los mexicanos pobres y hasta por algunos refugiados.

A pesar de todo, sin la ayuda proporcionada por la diócesis hubiera sido mucho mayor el índice de mortandad y de violencia sufrida por la población refugiada. Había que negociar con los refugiados en condiciones de respeto, escuchándolos y entendiendo que, después de años de violencia y hambre, esta población no tenía nada más que perder que no fuera la cercanía con sus familias en Guatemala.⁵² Es decir, se necesitaba algo más que recursos económicos para poder salvaguardar a la población refugiada; era indispensable que los funcionarios tuvieran también voluntad y sensibilidad política para comprender que los refugiados eran en su mayoría indígenas, pero no menores de edad, sin capacidad de decidir sobre su situación jurídica y migratoria. Pero no sucedió así, y cuando no se adoptó una posición paternalista, fue autoritaria, déspota e incluso discriminatoria.

Lo anterior tiene que ver con varios aspectos: primero, que el refugio guatemalteco fue el más grande experimentado por México hasta hoy día, y segundo, que esta población estaba formada por población pobre e indígena. No se trataba de los intelectuales sudamericanos o los republicanos españoles que perdieron la guerra, y que al igual que los guatemaltecos refugiados defendían un gobierno legítimo derrocado por un golpe militar. Aquellos fueron recibidos como héroes, y los guatemaltecos, en cambio, como guerrilleros peligrosos, o como población vulnerable que acrecentaba los índices de pobreza en la región.

Los refugiados eran campesinos, en su mayoría indígenas mayas y monolingües, y los funcionarios temían que tales condiciones identifi-

⁵² En Campeche y Quintana Roo se instalarían inicialmente a 17 000 personas, pero sin las condiciones mínimas para un alojamiento definitivo. En 1988, Comar registró 41 694 refugiados repartidos en los tres estados: 11 974 en Campeche, 6 697 en Quintana Roo y 22 429 en Chiapas. Jan de Vos, *op. cit.*, p. 310.

cara a los refugiados con la población indígena de la zona, se pensaba incluso que podrían, en algún momento, unir esfuerzos con los mexicanos en un solo movimiento armado.⁵³

Finalmente, a pesar de la presión del gobierno mexicano para que la población aceptara ser trasladada a Campeche y Quintana Roo, las cifras demuestran que más de la mitad de la población no aceptó ser movida de los asentamientos originales de Chiapas; se mantuvo en 60 campamentos a lo largo de la franja fronteriza, la gran mayoría en los municipios de La Trinitaria y La Independencia, y para 1991, esta cifra aumentó a 124 campamentos.

FORMACIÓN DE LAS NUEVAS COMUNIDADES EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO

Las comunidades de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad tienen diferencias étnico-religiosas que determinan su cohesión social y su estructura organizativa. El origen de tales diferencias debe situarse en su historia de refugio y, particularmente, en el momento en que deciden no retornar a Guatemala y eligen naturalizarse como mexicanos, ya que el proceso de retorno a Guatemala provocó una reordenación étnica y religiosa en los campamentos que determina hasta ahora las relaciones de poder al interior de los mismos.

La decisión de no retornar a Guatemala es, a mi parecer, el elemento que contribuyó a definir el nivel organizativo y el desarrollo político de las tres comunidades, tal decisión derivó en la división de la población, la salida comunitaria de muchos de los líderes y la salida de parte de la población que optó por regresar a Guatemala. No obstante, hay que decir que este proceso también generó entre la población refugiada un nuevo esfuerzo organizativo con el fin de hacer frente a las

⁵³ Según Juan Velez, en 1991 un grupo de operaciones militares en Chiapas descubrió documentación en la que se da cuenta de que a principios de 1982, participan algunos extranjeros provenientes de Guatemala, Salvador y Cuba en una organización llamada EZLN. Juan Velez, "El zapatismo infiltrado desde los ochenta", en *Proceso*, edición especial núm. 13, enero 2004, p. 33.

presiones oficiales que promovían el retorno o el desplazamiento de los campamentos de refugio a Campeche y Quintana Roo.

Como se verá también, la decisión de integrarse o no al Programa de Retorno Colectivo, implementado por los gobiernos de México y Guatemala, estuvo directamente relacionada con la disposición de la población refugiada de reanudar o no el contacto con las organizaciones guerrilleras. Por ello, algunas de las comunidades estudiadas (La Gloria y Cieneguita, hoy San Francisco) sufrieron una división significativa, sobre la base de mantener o no su lealtad con la guerrilla. No obstante, es importante tener presentes los otros factores que influyeron, hasta hoy día, en la cohesión de cada comunidad y su estructura organizativa, como son la identidad religiosa y la identidad local anterior al refugio.

De esta forma, la historia del refugio no es la misma para La Gloria, que para San Francisco o Nueva Libertad. Aunque todos ellos partieron del departamento de Huehuetenango, pertenecían a diferentes municipios, los cuales presentaban diferente composición étnica y religiosa antes del refugio masivo. Para dar cuenta de los procesos señalados, este apartado estará dedicado a analizar el proceso del refugio, la conformación de las comunidades de refugiados en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, y sus diversas trayectorias organizativas.

“EL ZOPILOTE NOS IBA SIGUIENDO.”⁵⁴ LAS RUTAS DE REFUGIO
Y LA CONFORMACIÓN DE LOS CAMPAMENTOS
EN TERRITORIO MEXICANO

Los campamentos de refugio en Chiapas fueron formándose de población que llegaba a la frontera en grupos numerosos, pero también por familias que habían salido individualmente de sus aldeas. Por ello, en los campamentos de refugio se reunió población perteneciente a diferentes aldeas y municipios, que no siempre compartían la misma lengua.

Los habitantes que hoy pueblan La Gloria partieron de sus aldeas guatemaltecas desde finales de 1980, y quienes viven hoy en San Francisco dejaron sus aldeas en 1982. Nueva Libertad es un caso distinto, pues en ella viven familias que pertenecieron a diferentes campamen-

⁵⁴ Recuerdo del refugio. Don Pascual Pascual, kanjobal de 73 años, originario de la aldea Poza en San Miguel Acatán, 2 de mayo, 2005.

tos y que se reunieron ahí esperando retornar a Guatemala colectivamente, si bien finalmente no todos lo hicieron. Con esto quiero decir que las comunidades de estudio pasaron por un largo proceso de conformación en el que hubo encuentros, solidaridad y divisiones.

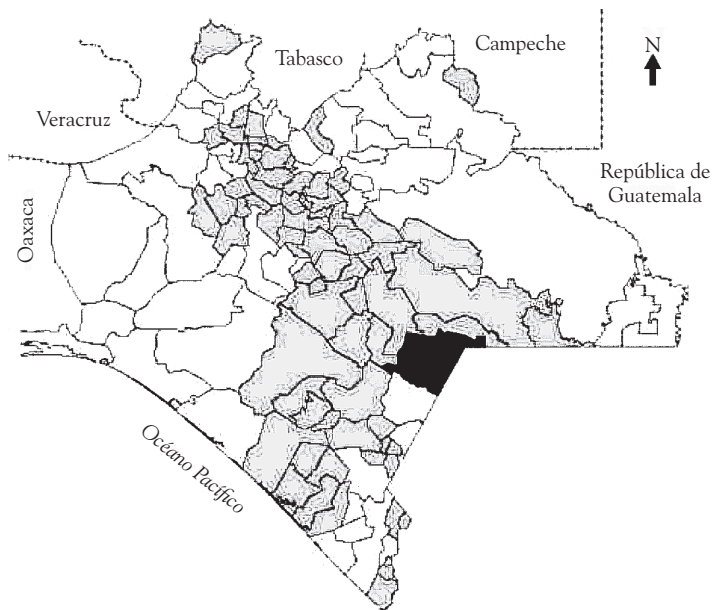
Quienes forman actualmente las tres comunidades de estudio pertenecieron a diversos campamentos, algunos de éstos fueron atacados por el ejército guatemalteco, que en diversas ocasiones cruzó la frontera buscando acabar con la población refugiada; por ello, los refugiados fueron internándose cada vez más en territorio mexicano, y en ese camino algunos campamentos se encontraban y unían, organizándose para enfrentar la emergencia del momento: estaban hambrientos y sumamente enfermos, vivían a la intemperie, eran perseguidos y masacrados por el ejército guatemalteco, y también eran presionados por el ejército mexicano para que regresaran a territorio guatemalteco.

Ante tales circunstancias, los refugiados crearon en los campamentos un sistema de representación y organización interna que tenía por objetivo la vigilancia permanente del campamento (para avisar a la población en caso que atacara nuevamente el ejército guatemalteco), la repartición equitativa de alimentos y la dosificación de tareas entre la población. Los campamentos se dividieron en grupos de trabajo, y cada uno elegía a su representante, y a la vez, el campamento elegía a un grupo de representantes generales, que por lo regular eran quienes hablaban mejor el español y servían como interlocutores ante actores externos y autoridades mexicanas.

Este sistema fortaleció a la población guatemalteca, y es el cimiento de la organización interna que mantienen hasta hoy día. A continuación ofrezco una breve descripción o “fotografía” etnográfica de cada comunidad y, al final de éstas, describo el proceso de formación comunitaria, de modo que pueda tener el lector una imagen completa de cada comunidad y sus particularidades.⁵⁵

⁵⁵ Vale la pena señalar que el recuento que ofrezco sobre el proceso de formación de campamentos y la historia anterior del refugio ha sido elaborado sobre la base de las entrevistas realizadas en trabajo de campo, tanto las obtenidas en el trabajo de maestría, como en las de doctorado. También quiero recordar al lector que, a petición de los propios entrevistados, he decidido omitir el nombre de éstos, cuando sus testimonios son delicados por

MAPA 2
MUNICIPIO DE LA TRINITARIA, CHIAPAS, ACNUR, 2001



La Gloria

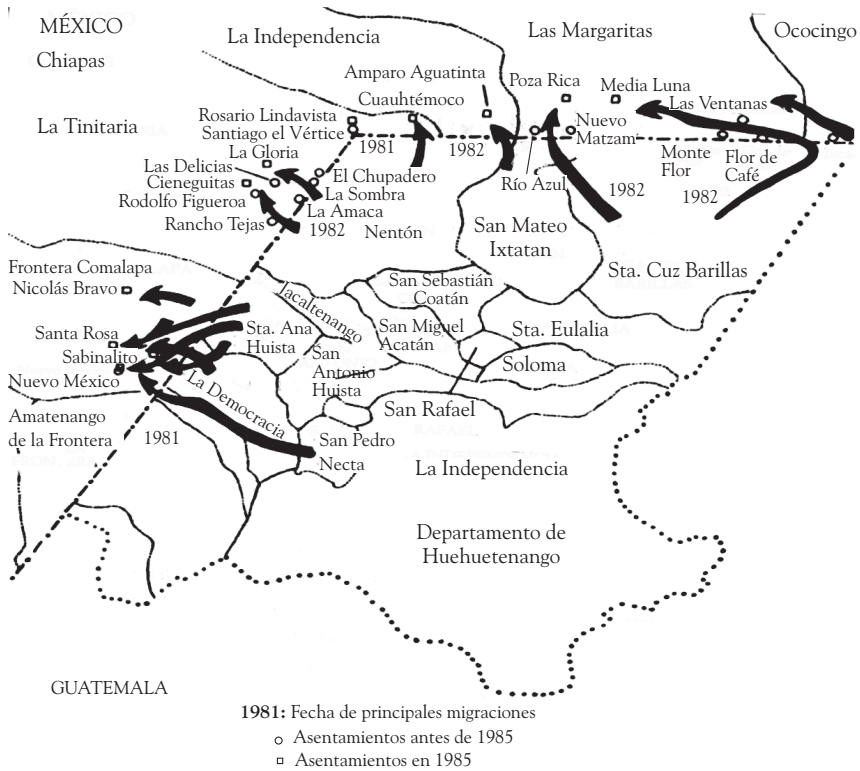
En la aldea de mi madre daban de comer tanto al ejército como a la guerrilla, pero nunca hubo asesinatos porque nadie delataba a nadie, eran buenos católicos, no decían nada.

Cuando salí de Nentón por la guerra, llevaba a mis dos hijos chiquitos. Luego entró el ejército a matarnos en [el campamento de] Chupadero, me escondí en un hoyo abrazando a mis dos hijos, para que si me descubrían, nos mataran a los tres y no quedaran ellos solos... Rezaba y veía pasar a un lado de mí a los soldados... no me vieron jamás. Estaba desnuda, sólo llevaba un fondo pues eran las dos de la mañana cuando entró el ejército, y estábamos durmiendo. Mis hijos estaban totalmente desnudos.

Cuando amaneció, aún salían los soldados rumbo a Guatemala. Entonces me atreví a salir de mi escondite y vi el cadáver de una mujer embarazada... había sido macheteada... y su hijo de seis años... había sido capado, pensé que era un sueño, no sabía ni creía que estaba despierta. El cielo se veía con

el tipo de información que contienen; y que todos los testimonios aquí presentados fueron recogidos en las entrevistas que yo misma realicé.

MAPA 3
 RUTAS DEL REFUGIO HACIA MÉXICO. SERGIO AGUAYO, 1987



néblina, y el sol con el que me orientaba antes, no me lograba decir el camino. Los demás habían huido a la colonia Las Delicias. Sólo después de caminar mucho, sin agua ni comida, fue que encontré a otros que me indicaron el camino. Fue muy duro, no como ahora que vivimos bien y contentos.

Sra. H. T., kanjobal, 50 años⁵⁶

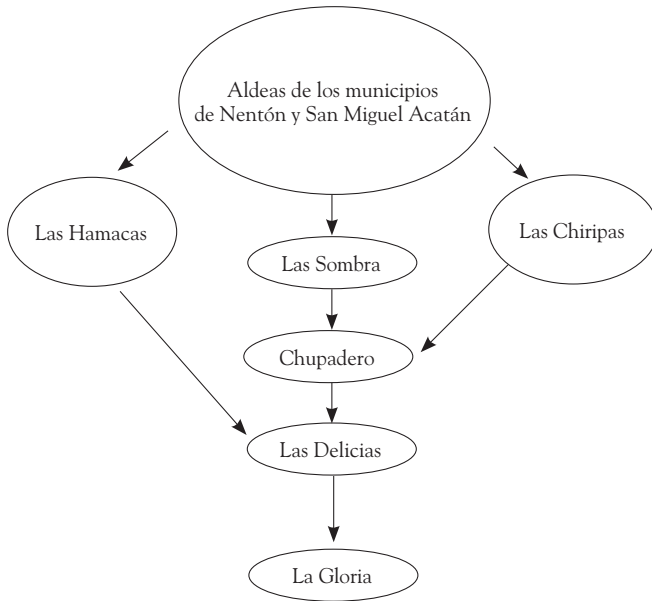
La población que hoy conforma La Gloria partió de Guatemala a finales de 1980, y formó en enero del siguiente año los campamentos de refugio conocidos como Las Hamacas y El Chupadero (a 2 y 4 km.

⁵⁶ Entrevista realizada en La Gloria; verano de 2005.

entre otras.⁵⁸ Cruzaron la frontera o “línea” representada por el río Lagartero y cerca de 500 personas se quedaron en una comunidad mexicana conocida como Las Hamacas, en donde ayudaban a trabajar las tierras de algunos campesinos de la colonia Las Delicias (a 4 km de la frontera) para conseguir algo de alimento.⁵⁹

Las autoridades mexicanas, como se dijo antes, tardaron más de un año en definir su posición ante el ingreso de miles de refugiados guatemaltecos, por lo que las autoridades de migración los deportaban constantemente. Se creó así un círculo permanente de expulsión-retorno. En el campamento de Las Hamacas las autoridades de migración los corrían durante el día a territorio guatemalteco y de noche la población volvía a cruzar la frontera por miedo a ser atacados por el ejército guatemalteco.

ESQUEMA 3
FORMACIÓN DE LA GLORIA



⁵⁸ Entrevista a Alejandro Pascual, La Gloria; febrero de 2003.

⁵⁹ Véase Verónica Ruiz, *op. cit.*

En esas condiciones estuvieron los refugiados de Las Hamacas cuando menos cinco meses, hasta que el 31 de enero 1981 ingresó el ejército guatemalteco al campamento y atacar a la población, y consiguió matar en aquella ocasión a cinco personas.⁶⁰ Atemorizados, los sobrevivientes partieron esa misma tarde hacia El Chupadero, otro campamento de refugiados que se encontraba un poco más alejado de la frontera y donde permanecieron cerca de un año más.

El Chupadero ya había recibido población de otros dos campamentos llamados La Sombra y Las Chiripas (a 1 km. de la línea fronteriza), que, igual que los que llegaban de Las Hamacas, habían buscado un refugio más seguro. El Chupadero estaba organizado en nueve grupos (de acuerdo con la zona de la que habían salido y de las aldeas a las que pertenecían) con el fin de lograr una mejor repartición de la ayuda alimentaria que les llegaba por parte de la diócesis de San Cristóbal, así como para reorganizar la división de las tareas diarias dentro de la comunidad. Cada grupo participó en comisiones de educación, salud, cocina, etcétera; de este modo, cuando el grupo de Las Hamacas buscó refugio en El Chupadero, el campamento quedó formado por diez grupos que reunían alrededor de 5 000 personas.⁶¹

El 30 de abril de 1984 los habitantes que provenían de Las Hamacas sufrieron, junto con los demás refugiados de El Chupadero, la segunda masacre a manos del ejército guatemalteco dentro de territorio mexicano: murieron en esa ocasión siete personas: cinco hombres, una mujer embarazada y un niño.⁶² Con la intención de encontrar mayor seguridad, la gente realizó un nuevo desplazamiento, ahora hacia la colonia Las Delicias, donde permanecieron alrededor de siete meses. Los que tenían amistad con los mexicanos de esa localidad obtuvieron con ellos refugio, pero quienes no contaban con esa ventaja, montaron un campamento en el campo de fútbol “Las Águilas”. Allí, durante 30

⁶⁰ Datos proporcionados por Arturo Diego Marroquín, kanjobal del Comité de Cultura de La Gloria, quien actualmente escribe las memorias de esta comunidad; entrevista realizada en junio de 2007.

⁶¹ Estos diez grupos son los que hasta hoy día forman la comunidad de La Gloria.

⁶² Entre 1981 y 1984 el ejército guatemalteco cruzó más de 70 veces la frontera. Graciela Freyermuth y Nancy Godfrey, *op. cit.*, p. 47. La información de la masacre de Chupadero es proporcionada por Arturo Diego Marroquín, junio de 2007.

días, convivieron y formaron comisiones de educación, salud y cocina, en las que participaron tanto hombres como mujeres.

Las relaciones entre la Comar y los refugiados fueron siempre difíciles. El gobierno mexicano no supo escuchar las preocupaciones ni las necesidades que tenía la población guatemalteca, por ello, cuando supieron del traslado forzoso hacia Campeche y Quintana Roo, la población refugiada tomó una serie de decisiones sin consultar a la Comar, se asesoró y buscó los mecanismos jurídicos que le permitirían quedarse en Chiapas, enfrentando, además, las consecuencias de su desobediencia al gobierno federal mexicano.

En la noche del 4 de junio de 1984, el campamento de refugiados de Las Delicias partió hacia un terreno adquirido por el Comité Cristiano de Solidaridad para esta población. Se fueron en secreto para que las autoridades mexicanas no intentaran impedirlo, así que desde la madrugada, y durante 14 horas, caminaron llevando con ellos a los enfermos, ancianos y a 1 050 niños nacidos ya en territorio mexicano; así nació La Gloria.⁶³

San Francisco

Estaba fuera de Guatemala cuando comenzó la guerra, estaba conociendo Estados Unidos pero no pensaba quedarme a trabajar allá, porque en aquel entonces el dólar costaba lo mismo que el quetzal, y regresé a Guatemala sólo para entrar a la guerrilla.

Estaba recién casado el 8 de diciembre de 1981, cuando ya estaban fuera de la iglesia esperándome los militares. Me escapé a Nentón y mi esposa se quedó con su padre. En Santa Rosa me encontré después con ella. En junio de 1982 estaban quemando las casas y nos fuimos a lo alto de un cerro a esconder, vimos cómo quemaban la aldea. En el monte dilatamos una semana, sólo caminábamos de noche para que no nos miraran. Yo los guiaba, conocía el camino porque venía a trabajar a Chamic, sembraba algodón, conocíamos los caminos.

Se juntó mucha gente en la línea y se formó un campamento en Rancho Texas. Estuvimos como tres meses, pero se hizo cómplice migración de México con el ejército, lo agarraban a uno y nos daban al ejército guatemalteco pa' que nos mataran. De ahí salimos en octubre del 82, se cruzó el ejército a destruir-

⁶³ Entrevista con don Miguel, responsable de la cooperativa de La Gloria, febrero de 2003.

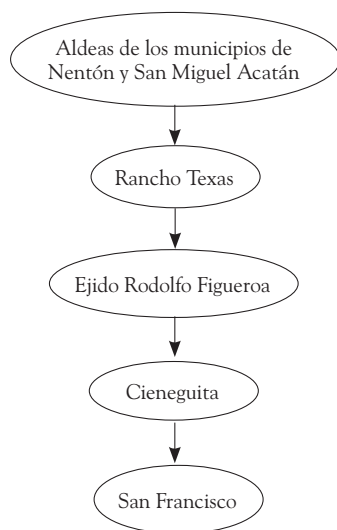
nos otra vez, llegaron a matar, lo hicieron con tres, José Pedro uno de ellos. Eran 400 militares con patrulla civil. Llegaron como a las 5 de la madrugada, salimos y quedó todo lo que logramos sacar de nuestro lugar [de origen] y lo que nos había apoyado la iglesia: láminas, trastes....

Cuando salimos de Rancho Texas, nos dispersamos. Éramos 250 familias. Había jacaltecos y migueleros, chuj y mames. Estos grupos se ubicaron en otras zonas, era difícil organizarse sin hablar la misma lengua. Casi puro miguelero llegamos a Rodolfo Figueroa.⁶⁴

San Francisco tiene una historia de refugio que inicia aproximadamente dos años más tarde que la de La Gloria. La mayoría salió de Guatemala cruzando por Santa Teresa, municipio de Nentón, Guatemala, el 25 junio de 1982.⁶⁵ De ahí partieron a un lugar llamado Rancho Texas, ubicado ya en territorio mexicano —a menos de 1 km de la línea fronteriza— en donde permanecieron dos o tres meses.

El 15 de octubre de 1982 fueron atacados por el ejército guatemalteco, acción en la que murieron tres personas, por lo que se internaron

ESQUEMA 4 FORMACIÓN DE SAN FRANCISCO



⁶⁴ Entrevista realizada en San Francisco, noviembre de 2005.

⁶⁵ Entrevista a Felipe Miguel, vocal del comité de la iglesia de San Francisco, octubre de 2004.

aún más y llegaron a las tierras del ejido Rodolfo Figueroa, en donde vivieron tres meses junto con esta población, ubicada en el municipio de La Trinitaria.⁶⁶ Otras familias provenientes también de Santa Teresa, buscaron un lugar dónde establecerse provisionalmente entre la población de los ranchos cercanos y de la costa de Campeche, de modo que algunas familias quedaron separadas.

El 5 de febrero de 1983, la población mexicana del ejido Rodolfo Figueroa negoció con la población refugiada la renta de un terreno de cultivo llamado Cieneguita, al que se desplazaron los refugiados para instalar en mejores condiciones el campamento. En aquel terreno permanecieron los refugiados como arrendatarios durante dieciocho años, pues nunca lograron negociar con el ejido la compra del terreno.

Nueva Libertad (El Colorado)

Entramos a México por Lagos Palomo, municipio de la Democracia, en Huehuetenango. Al salir [de la aldea] caminamos una legua y media al pueblo más cercano: Dolores. Ahí nos tocó ver por primera vez la fiesta de San Miguel. No teníamos más comida... ¿Quién nos iba a dar un poquito de pozol?... Hervíamos lodo para tomar algo de líquido, y aquella vez, nos vendieron 90 tortillas por 20 pesos, pero éramos 30 personas...

Testimonio de Basilia Pérez, única familia mam en Nueva Libertad.⁶⁷

Soy de una finca Yalijau, del municipio de Nentón. Yo venía a trabajar a los ranchos cafetaleros mexicanos desde que tenía 12 años, no nos daban salario justo pero con eso nos conformábamos. Empezó el problema y nos corrimos hacia México, a El Recuerdo, que era el potrero de [el ejido] Rodolfo Figueroa. En noviembre de 1982 entró el ejército. Estábamos divididos por 300 metros con Rancho Texas y el ejército nos cercó a los dos (campamentos). Escapamos hacia el norte de Rancho Texas buscando la colonia Rodolfo Figueroa, y en el camino, encontramos a las mujeres dando a luz...

Francisco Andrés Pablo, kanjobal de 47 años.⁶⁸

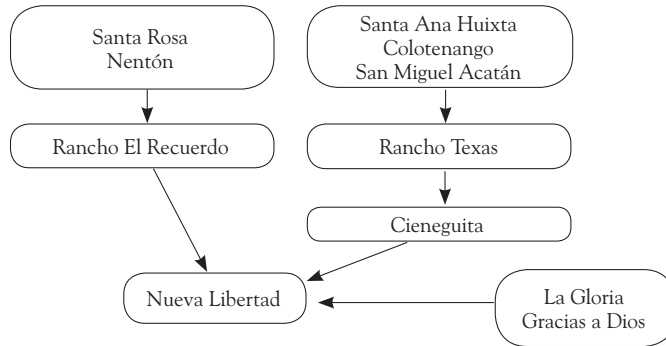
En su origen, Nueva Libertad fue un campamento formado por dos grupos: el primero estaba integrado por quince familias originarias de

⁶⁶ Entrevista a Francisco Felipe, mayo de 2004.

⁶⁷ Entrevista realizada en Nueva Libertad, octubre de 2005.

⁶⁸ Entrevista realizada en Nueva Libertad, septiembre de 2005.

ESQUEMA 5
FORMACIÓN DE NUEVA LIBERTAD



Santa Rosa y de Nentón, Guatemala, que entraron a territorio mexicano hasta 1983, cruzando un rancho mexicano llamado El Recuerdo (a menos de 1 km. de la línea fronteriza); y el segundo grupo estaba constituido por población de Santa Ana Huixta, Colotenango y San Miguel Acatán, que cruzó la frontera en 1982 por el Rancho Texas, al igual que muchas de las familias que se establecieron en Cieneguita.

A principios de 1991, el campamento se utilizó como lugar de concentración para aquellas familias que deseaban retornar a Guatemala; por ello gran cantidad de su población había formado parte de otros campamentos, como La Gloria, Tierra Blanca, Gracias a Dios y Cieneguita, de manera que el origen de las familias es diverso, y provienen de muchas más aldeas que en el caso de las otras dos comunidades que nos ocupan.

EL MOVIMIENTO DE RESISTENCIA DE LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS

El gobierno guatemalteco del general Mejía Vítores veía en los campamentos de refugiados creados en Chiapas guaridas de la guerrilla, de modo que el ejército de aquel país incursionó varias veces entre 1983 y 1984 a territorio mexicano con la finalidad de acabar con “la semilla comunista”.

Luego de las matanzas del 31 de enero 1981 (a partir de la cual el campamento de La Hamaca se refugió en el campamento de El Chu-

padero) la del 15 octubre de 1982 en Rancho Texas, y la del 30 de abril de 1984, perpetuada en El Chupadero (que desplazaron, la población de ambos campamentos hacia terrenos del ejido Rodolfo Figueroa), la Comar y el Instituto Nacional de Migración (INM) consideraron que no existía seguridad alguna para la población refugiada si continuaba establecida en la frontera del estado de Chiapas. De este modo, el gobierno mexicano, antes que enfrentar el problema de la incursión del ejército guatemalteco al territorio, prefirió reubicar a los refugiados y alejarlos de la frontera, proponiendo primero —y obligando después— a la población refugiada a reubicarse en campamentos creados para ellos en los estados de Campeche y Quintana Roo.

A partir de ese momento comenzó lo que aquí se considera un movimiento de resistencia entre los refugiados guatemaltecos que decidieron quedarse en el estado de Chiapas. Comenzaron a organizar comisiones cuyo objetivo fue explorar el lugar propuesto para la reubicación por las autoridades mexicanas, y decidir, entonces, si existían las condiciones necesarias para trasladar a sus familias.

Algunos de los refugiados veían el traslado a Campeche y Quintana Roo como una opción, pero no la mayoría. Las familias que aceptaron trasladarse lo hicieron con la promesa gubernamental de concederles tierras de cultivo, pero otros fueron trasladados con exceso de violencia o bajo amenazas de las autoridades mexicanas. Para estas últimas, una de las muchas preocupaciones era que las familias con experiencia en el movimiento armado llegaran a tener relación con organizaciones subversivas mexicanas, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de las cuales el gobierno mexicano comenzaba a tener noticia, aunque no se reconocía públicamente.⁶⁹

De esta forma, el traslado forzoso no siempre funcionó y algunas familias que aceptaron trasladarse a Quintana Roo se regresaron decepcionadas ante las pocas posibilidades de sobrevivencia que tendrían en ese lugar: por una parte no se les permitía trabajar por su condición

⁶⁹ Varias investigaciones han demostrado cómo la Secretaría de la Defensa Nacional tenía conocimiento desde principios de la década de 1970 sobre el desarrollo de las Fuerzas de Liberación Nacional en varios estados de México, entre ellos Chiapas. Jacinto R. Murguía, “Operación exterminio”, en *Proceso*, edición especial núm. 3, enero de 2004, p. 30.

migratoria y, por otra, las tierras con las que se les apoyaba eran de muy mala calidad. Otras familias, en cambio, regresaron nuevamente a Chiapas al poco tiempo porque querían estar más cerca de Guatemala ya que pensaban retornar prontamente a su lugar de origen, o cuando menos, esperaban tener la posibilidad de visitar su pueblo. Así, muchos de los que accedieron o fueron obligados inicialmente a establecerse en Campeche o Quintana Roo decidieron volver a Chiapas, donde los campamentos comenzaban a contar con mejor infraestructura que muchas comunidades mexicanas, ya que el ACNUR les había proporcionado financiamiento para la construcción de aulas y clínicas de salud, entre otras cosas.

La concentración de refugiados en campamentos y la prohibición del gobierno mexicano de que salieran de ellos, generó varios problemas: la dependencia de la población hacia las instituciones oficiales y las organizaciones no gubernamentales; la desesperación de quienes deseaban salir de los campamentos para trabajar y conseguir cubrir las necesidades familiares, y el tedio de los jóvenes que al no tener terrenos dónde cultivar, deseaban tener algún tipo de actividad.

MEDIACIONES PARA EL RETORNO

Guatemala fue el último país en la región centroamericana en elegir democráticamente un gobierno civil después de enfrentar un larga etapa de guerra civil. Vinicio Cerezo asumió el poder en Guatemala en 1986, y en agosto de 1987 los presidentes centroamericanos reunidos en Esquipulas, Guatemala, firmaron un compromiso de reconciliación regional, paz y desarrollo económico llamado El Procedimiento para Establecer la Paz Firme y Duradera, conocido como los Acuerdos Esquipulas II; pero también fue Guatemala el último país en aplicar los compromisos derivados de estos acuerdos.

De estos acuerdos firmados, el más difícil de alcanzar fue el de poner fin a los conflictos armados en la región; en cambio se le dio prioridad al problema de los refugiados y al proceso de repatriación.⁷⁰ El primer paso consistió en crear un marco de negociaciones de paz

⁷⁰ Instancia Mediadora-GRICAR, *El proceso de retorno de los refugiados guatemaltecos. Una visión desde la mesa de la negociación*, Guatemala, Serviprensa, 1999, pp. 12-13.

entre la URNG y el gobierno guatemalteco, así como un grupo mediador para las negociaciones del proceso de retorno. En septiembre de 1986, el gobierno de Cerezo creó la Comisión Especial para Atención a Repatriados (CEAR) y envió una delegación a visitar los campamentos de refugio en México.

Entre 1987 y 1992 más de 7 200 personas regresaron a sus aldeas.⁷¹ A estos primeros retornos se les conoce como “los repatriados”, pues eran personas que sabían que sus tierras no habían sido ocupadas o que no aguantaban más la presión para ser trasladados a Campeche y Quintana Roo, por lo que espontánea y unilateralmente, y sin dar aviso a las instancias oficiales, decidieron regresar a Guatemala.⁷² Éste no era el caso de la mayoría, además de que el conflicto armado persistía, por lo que la población refugiada todavía en México comenzó a discutir la probabilidad de retornar pero en forma colectiva, organizada y demandando garantías mínimas para su seguridad. De tal modo que a partir de diciembre de 1987 formaron las Comisiones Permanentes de Representantes de los Refugiados Guatemaltecos en México (CCPP).⁷³

Las CCPP tejieron una red de comunicación y coordinación a lo largo de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo, y muchas veces tuvieron que hacerlo a espaldas de las instancias oficiales que pretendían manipular la información sobre el retorno y la reubicación de los campamentos. El ataque y el secuestro de los líderes organizados en las CCPP fue frecuente, tanto por las instancias mexicanas como por las guatemaltecas. Otras veces, como se verá, los líderes fueron cooptados por las autoridades mexicanas que les ofrecieron seguridad económica y regularización migratoria a cambio de convencer a la población que

⁷¹ Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, p. 13.

⁷² De Vos explica que la “repatriación individual” se fue incrementando hasta sumar en 1986 un total de 16,608 personas, siendo duplicada la cifra en 1993, sólo superada por la modalidad de “retorno colectivo” y organizado en 1996. Jan de Vos, *op. cit.*, p. 314.

⁷³ Las CCPP contaron con varios niveles de cooperación y apoyo por parte de las embajadas de algunos gobiernos de la región, la Comar, el ACNUR y ONG nacionales e internacionales. En 1988, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprueba un mecanismo para que los gobiernos centroamericanos y de México discutan alternativas de resolución sobre el problema de las poblaciones desplazadas; los refugiados estuvieron presentes a través de las CCPP, introduciendo poco a poco la voz de los mismos afectados. Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, pp. 14-15.

estaba en Chiapas de que retornara a Guatemala, o para que se desplazaran definitivamente a los otros dos estados designados para ello.

En octubre de 1988, cumpliendo con los Acuerdos de Esquipulas, el gobierno de Guatemala autorizó la creación de la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR), y ésta convocó al año siguiente a un diálogo nacional, en el que por vez primera comenzó a discutirse formalmente sobre la población desarraigada.⁷⁴

En octubre de 1990 se formalizaron las solicitudes ante varias instituciones para construir una “comisión” o “instancia de mediación” (IM) que facilitara las negociaciones entre el gobierno de Guatemala y las CCPP. En el marco del cambio del gobierno de Guatemala (enero de 1991) y la reestructuración de la CEAR (en febrero de ese año), se creó la IM en marzo del mismo año, y visitó enseguida a los refugiados en México, donde se comprometió a programar reuniones entre los refugiados y el gobierno guatemalteco.⁷⁵

Las negociaciones iniciaron formalmente en mayo de 1991. Desde 1986 no se había suscrito ningún compromiso concreto con la población refugiada y en aquel momento se reunieron CCPP y representantes del gobierno de Guatemala en la bodega del recién creado asentamiento seguro llamado Nueva Libertad, en el que las CCPP condicionaron el retorno colectivo a las siguientes demandas, presentadas posteriormente en el diálogo nacional con el gobierno guatemalteco.⁷⁶

PRIMERA: El retorno de los refugiados tiene que ser una decisión voluntaria, expresada individualmente, llevada a cabo en forma colectiva y organizada, en condiciones de seguridad y dignidad.

⁷⁴ Resultado de ello, es el Fondo Nacional de Paz (Fonapaz) creado en agosto de 1991, cuyo objetivo fue implementar y coordinar proyectos dirigidos a la población refugiada y repatriada. Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁵ Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, pp. 15, 67, 68.

⁷⁶ Estos acuerdos fueron firmados entre el gobierno de Guatemala y las Comisiones Permanentes el 8 de octubre de 1992. Las partes firmantes fueron las CCPP, el director ejecutivo de la CEAR, la Instancia Mediadora, miembros del GRICAR y el testigo de honor en representación de la unidad de la nación, el presidente de Guatemala. Véase Erasmo Sáenz, *Un servidor público nacional e internacional con las refugiadas y los refugiados*, México, Potrerillos Editores, 1994, p. 76.

SEGUNDA: Reconocimiento del derecho de libre asociación y organización de los retornados.

TERCERA: Acompañamiento del retorno.

CUARTA: Libre locomoción dentro del país, salida y entrada del mismo, de los retornados y miembros de las Comisiones Permanentes.

QUINTA: Derecho a la vida e integridad personal y comunitaria.

SEXTA: Acceso a la tierra.

SÉPTIMA: Mediación, seguimiento y verificación.

Con el fin de apoyar el proceso de negociación entre los refugiados y el gobierno guatemalteco, el 27 de febrero de 1992 se constituyó formalmente el Grupo Internacional de Consulta y Apoyo al Retorno (GRICAR) ante el gobierno de Guatemala y las CCPP, en una reunión moderada por la Instancia Mediadora. En esta reunión se confirmó la participación de algunas embajadas,⁷⁷ cuya presencia favorecía que el gobierno escuchara a los refugiados y a sus asesores.

Así, a un año de haberse iniciado las negociaciones, la CEAR, como representante de gobierno, y las CCPP firmaron los llamados Acuerdos del 8 de Octubre, en los que se garantizaba el retorno como decisión voluntaria, expresada individualmente pero que debía realizarse en forma colectiva y organizada, y en condiciones de seguridad y dignidad: se reconocía, además, el carácter civil y pacífico de la población retornada.

EL RETORNO ORGANIZADO DEJA DE SER UNA OPCIÓN

Aunque en los Acuerdos del 8 de Octubre de 1992 los refugiados consiguieron negociar y ganaron un espacio político nunca antes visto, es justo decir que nunca consiguieron hacerlo en igualdad de condiciones. Junto con este problema, comenzó a generarse desconfianza entre la población refugiada respecto a la honestidad de los representantes de las CCPP y sobre la información verídica que ofrecían en los campamentos; de tal modo que el retorno se les presentaba como riesgoso. Pero, sin duda, uno de los aspectos clave para rechazar el retorno fue el rompimiento de algunas familias con la guerrilla guatemalteca.

⁷⁷ GRICAR fue conformado inicialmente por las embajadas de Suecia, México, Canadá, Francia y por el Consejo Internacional de Agencias Voluntarias. Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, pp. 15, 68.

La participación de los refugiados en el movimiento guerrillero no se había dado de manera homogénea ni con el mismo nivel de concientización política, y esto se expresaba entre los miembros de las comunidades de estudio. Muchos ingresaron a la guerrilla por convicción, pero muchos otros lo hicieron al verse atrapados en medio del conflicto armado entre guerrilleros y ejército; y por eso mismo, al interior de las familias había personas que participaron de diferentes maneras en la guerrilla, ya sea como milicianos o sólo abasteciéndolos con artículos de primera necesidad. Sin embargo, también hay hasta hoy familias que quedaron divididas, pues algunos colaboraron con la guerrilla y otros fueron cooptados por el ejército, puesto que para el gobierno guatemalteco ser campesino y no ser militar equivalía a ser guerrillero. En todo caso, la presión ejercida por ambas partes era tal que resultaba imposible mantenerse al margen de participar con uno u otro bando.

Al refugiarse en México, mucha población estaba dirigida por miembros de la propia guerrilla, que intentaba proteger a la población rural que estaba sufriendo la represalia militar del gobierno guatemalteco para acabar con la raíz insurgente. De acuerdo con las entrevistas realizadas gracias a las que he tenido acceso a este tema, la promesa hecha por los miembros del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que dirigieron parte del refugio, era que la población se refugiaría en México sólo unas cuantas semanas, mientras se lograba la victoria ante el ejército federal, para que, entonces, ellos pudieran regresar a sus aldeas con total seguridad. Así, la estrategia era mantener sus bases de apoyo fuera del alcance de la violencia militar y asegurar, también, el apoyo de esta población para el movimiento armado.

Las semanas planeadas para el refugio se convirtieron en meses y años. A las comunidades refugiadas —que vivían en estado de emergencia continuo— les costaba cada vez mayor trabajo cumplir su promesa de apoyo. Durante algunos años, la guerrilla continuaba mandándoles mensajes a muchos hombres y jóvenes de los campamentos para que se incorporaran en algunas tareas;⁷⁸ para ello debían salir de los campamentos e ingresar a territorio guatemalteco con el riesgo

⁷⁸ Información recabada en conversaciones con miembros de las comunidades, que por seguridad mantendré en anonimato.

permanente de ser secuestrados por el ejército guatemalteco, o por el mexicano y sus instituciones de “seguridad” y migración, que mantenían constante vigilancia hacia la población confinada en los campamentos y sin derecho a salir sin un permiso especial de la Comar.

La organización armada tenía en los campamentos representantes que los tenían al tanto de lo que sucedía y se discutía al interior de éstos. De tal forma que las comunidades refugiadas se estaban convirtiendo en bastiones del movimiento armado: “En La Gloria habían tres grupos, uno llamado Los 250, otro llamado La Coordinación y el último estaba encargado de llevar y traer la información de la organización (armada). Venían tres personas a dar la información pero armados, y era peligroso”.⁷⁹

Muchas de las medicinas y de la comida proporcionada por el ACNUR, y que tanta falta hacían en los campamentos de refugio, eran enviadas a la guerrilla como parte del plan de resistencia, incluso se les enviaban parte de los recursos que conseguían trabajando en las tierras del ejido Rodolfo Figueroa:

Cinco millones de aquel entonces, pedía la guerrilla a la cooperativa (de la comunidad de La Gloria), y les contestamos que en dos meses (se les daría), y “la organización” dijo que la guerra no se detendría dos meses. Pedían dinero y comida, y la gente se arriesgaba a llevarla a Guatemala, pero el ejército mexicano y la judicial nos vigilaban, y también el ejército guatemalteco.

Como en todo conflicto armado, se dieron excesos y se hicieron solicitudes de parte de la guerrilla que no tenían nada que ver con el compromiso político.⁸⁰ La intervención de la organización militar fue tal en la vida interna de las comunidades de refugiados que comenzaron a levantarse voces disidentes. Por otro lado, la guerra la habían perdido ya, y las muertes en sus filas se contaban por miles:

⁷⁹ Testimonio recogido en La Gloria, verano de 2005

⁸⁰ Uno de los entrevistados recuerda que los milicianos llegaban a las comunidades con “órdenes falsas” de los dirigentes del EGP, las cuales llevaban en grabaciones a los campamentos para que las escucharan los representantes generales. También cuentan que los milicianos perseguidos o enfermos que llegaban por algunos días a las comunidades buscando reponerse abusaban de la población refugiada a la que pedían mujeres para “pasar el rato”. Testimonios recogidos en verano de 2005.

Los mandos medios protegían a las CCPP y éstos no informaban ante los mandos principales la situación tensa en la comunidad, ni las quejas de nosotros. Nos cansamos del control. Nos vigilaba migración, Comar, ejército mexicano, guerrilla, y nos acosaba el ejército guatemalteco. Luego (la guerrilla) ajustició a un hombre aquí (en La Gloria). Habíamos luchado con ellos y no lo valoraban, estábamos refugiados por ellos... Hasta teníamos que darles la mitad de nuestro sueldo y debíamos pedirles permiso y avisar a dónde íbamos. Estábamos mejor antes (de la guerra), éramos más libres, no que ahora, éramos como niños.

De los casos estudiados, los habitantes de La Gloria fueron los primeros que discutieron no ofrecer más su apoyo al movimiento armado y no retornar a Guatemala; la decisión les costó tener la imagen de “traicioneros de la revolución”. Como se puede advertir en los tres diferentes testimonios que muestro a continuación, para entonces la comunidad estaba tan fortalecida que logró enfrentar con éxito las presiones del movimiento armado y de aquellos líderes que promovían el regreso:

* Antes, en un principio, los cuatro representantes podían durar mucho tiempo, y dos de ellos eran milicianos importantes; pero eso fue cambiando, y los representantes fueron elegidos por la comunidad, y eso nos enfrentó al EGP, quien comenzó a desconocernos.

* Cuando comenzaron las dificultades con la organización armada se organizó en una semana la Dirección Colectiva, con ella se relegaban las órdenes de los comandantes del EGP, se le daba autonomía a la comunidad⁸¹

* La Gloria amenazó (al EGP) de entregarlos al ejército mexicano si llegaban de nuevo al campamento, pero quedó (la comunidad atrapada) entre el EGP y el ejército guatemalteco, y se buscó por ello, un acercamiento con ORPA, y salió una comisión a buscarlos al Ixcán, pero no vinieron a verlos.

Cuando a raíz de los Acuerdos del 8 de Octubre de 1992 se les ofreció el retorno organizado y seguro a la población refugiada, no todos estaban de acuerdo en regresar. Varios fueron los motivos. Por una

⁸¹ Como se verá en el capítulo tres, la Dirección Colectiva fue una nueva estructura organizativa; todos los que tenían un grupo de trabajo, desde telares promotores, parteras, etc., estaban ahí representados, las decisiones se tomaban en conjunto y se llevaban a asamblea.

parte, había miedo a la represión vivida anteriormente y aún no había garantías reales de que hubiera cesado la violencia de Estado en Guatemala, puesto que varias estrategias contrarrevolucionarias continuaban vigentes. De tal modo que el clima de inseguridad generalizada y de violación a los derechos humanos, debido a la presencia de destacamentos, patrullas civiles y retenes en las zonas destinadas a la reubicación, desmotivaba a los refugiados para regresar a Guatemala: “Traté de llevar a la gente (de Nueva Libertad) a Escuintla, municipio de Sigüinalá; entonces se masacró en 1993 a la gente de Xamán, que había retornado de Campeche y tenía en esa tierra año y medio, fue eso lo que les hizo decidir ya no retornar”.

Por otra parte, la población que no se había refugiado en México había tomado posesión de las propiedades abandonadas por aquellas familias que sí lo hicieron, la mayoría de las veces como parte de la estrategia militar guatemalteca para desarraigar y desorganizar a la población refugiada que intentó retornar. Parte de la acción para desarticular las relaciones de los refugiados con los grupos armados fue que el gobierno guatemalteco decidió reinstalar a la población retornada fuera de su territorio original. Con todo ello, los refugiados estaban conscientes de la oposición del ejército para que llegaran a instalarse en áreas consideradas aún de conflicto.⁸²

Cabe decir, además, que los Acuerdos del 8 de Octubre de 1992 no eran específicos en dos temas elementales para la población refugiada: la definición de “vida digna” a partir de la cual se determinaría la extensión de tierra que cada familia recibiría al retornar, y la obligación del Estado para concretar la desocupación de las tierras que antiguamente eran de las familias refugiadas.⁸³ Así el retorno organizado no era una opción viable para aquellos que “perdieron” sus tierras en la guerra, pues los lugares donde se les pretendía reubicar no contaban, la mayoría de las veces, ni con las condiciones mínimas para la supervivencia; mientras que en México, en el momento del programa para

⁸² Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, p. 29.

⁸³ Es decir que se estipulaban fechas límite para que el estado negociara al respecto, pero no el alcance de las iniciativas emprendidas dentro de los tiempos estipulados. Instancia Mediadora-GRICAR, *op. cit.*, p. 29.

el retorno colectivo, ya se les había proporcionado a los refugiados en general miles de pesos en ayuda alimentaria, para la salud y proyectos productivos y educativos.

Frente a la opción del retorno y la organización necesaria para ello, las comunidades de La Gloria y Cieneguita (hoy San Francisco) vivieron enfrentamientos internos entre aquellos que optaban por la naturalización como mexicanos y los que preferían retornar a Guatemala. Hay que decir que para quien no forma parte de las comunidades no es fácil obtener información sobre ese momento, ya que forma parte de la historia clandestina de sus miembros, en la que se oculta la posición que mantuvo cada uno frente al movimiento armado en Guatemala.

Como describí en otro trabajo,⁸⁴ las negociaciones se tornaron tan difíciles en este momento, que la diócesis de San Cristóbal y en especial el obispo en turno Samuel Ruiz tuvo que intervenir para que aminorara la violencia entre quienes decidían regresar a Guatemala y los que deseaban comenzar una nueva vida en México, dejando atrás la relación con el movimiento armado en Guatemala:⁸⁵ “La EGP estaba infiltrada en la diócesis, el obispo no alcanzaba a verlo. Le dieron ‘golpe de Estado’ al Comité de Solidaridad”.⁸⁶

La decisión de permanecer definitivamente en territorio mexicano, naturalizarse y romper relaciones con la organización armada en Guatemala fue, a mi parecer, el segundo gran momento del movimiento de resistencia entre la población de La Gloria y Cieneguita, siendo éste uno de los elementos centrales que fortalecieron la cohesión de estas comunidades. Y este proceso no fue sencillo. Por un lado el gobierno mexicano ofreció la naturalización para aquellos que así lo requirieran, pero, por el otro, se ofrecía también un incentivo económico individual a las familias que decidieran retornar. Por una parte el gobierno guatemalteco ofrecía paz pero paralelamente segregaba a la población retornada, ubicándola en tierras pobres y erosionadas, sin posibilidades de

⁸⁴ Verónica Ruiz, *loc. cit.*

⁸⁵ Erasmo Sáenz narra un episodio que forma parte de estas negociaciones en el caso de La Gloria, a la que asistió como directivo de Comar, Erasmo Sáenz, *loc. cit.*

⁸⁶ Entrevista realizada a un actor externo de las comunidades de refugio, quien participó en estas negociaciones; noviembre de 2005.

cultivo, y establecía con ello poblaciones de retornados sin servicios básicos.

A ello se agregaba que el movimiento armado, al que oficialmente se había “desarticulado”, mantenía sus presiones sobre la población refugiada para que regresara y reorganizara el movimiento revolucionario, ahora también desde un ámbito político, y participara ya fuera de forma colectiva o individual. En este escenario, la población refugiada tenía un actuar propio, no siempre acordado con los CCPP puesto que sus miembros mantenían comunicación directa con el grupo guerrillero, que en la mayoría de los casos los había nombrado como representantes para las negociaciones oficiales.

Como ya se dijo, los miembros de las CCPP dominaban mejor el español que el resto de la población y servían de interlocutores con los organismos gubernamentales, los cuales, por lo demás, intentaban en todo momento cooptarlos para que convencieran a la población de reubicarse o de regresar a Guatemala. Su excesivo acercamiento con la guerrilla o su cooptación por el gobierno mexicano provocaron la desconfianza de la población refugiada, al ver que no trabajaban por los intereses de las comunidades refugiadas y constatar que muchas veces sus miembros no eran consultados por las CCPP para la toma de decisiones, y por ello desconocían la información que esta dirigencia sí manejaba.⁸⁷

En el caso de La Gloria, los que decidieron retornar después del conflicto con los que se quedaban se establecieron provisionalmente en la periferia de la comunidad (73 familias). Sin embargo, los preparativos para el retorno tardaron aproximadamente ocho meses, y al estar dividida la población, la cotidianidad se tornó muy difícil. Meses después partieron hacia dos campamentos mientras se organizaba el retorno colectivo a Guatemala: Nueva Libertad (El Colorado) —tercera comunidad analizada en este trabajo— y Gracias a Dios, llamada también Ojo de Agua.

⁸⁷ De hecho, no todos los que dejaron La Gloria y Cieneguita llegaron a Guatemala. En las entrevistas realizadas en Nueva Libertad, la gente me explicó que algunos líderes de la CCPP abandonaban a sus grupos antes de realizarse el refugio, dejándolos enfrentar solos este proceso para luego naturalizarse ellos como mexicanos.

Ese mismo año de 1991, Cieneguita sufrió una división similar a la de La Gloria, entre quienes deseaban retornar y los que preferían naturalizarse. Quienes se vieron involucrados en este conflicto lo recuerdan ahora —o dicen recordarlo— como el enfrentamiento entre dos grupos que peleaban por el acceso al trabajo en un vivero dentro del campamento, que había sido proporcionado por el ACNUR para generar trabajo y productos de autoconsumo para los refugiados que vivían en este lugar;⁸⁸ y aunque ese hecho fue real, también es verdad que el trasfondo del conflicto era que no toda la población estaba convencida de retornar a Guatemala o apoyar al movimiento rebelde.

Los conflictos por la falta de tierra para cultivo también fueron importantes en Cieneguita para tomar la decisión de retornar o naturalizarse. Cuenta don Mekel, uno de los catequistas que partieron de Cieneguita a Nueva Libertad, que tres sacerdotes católicos eran los que rentaban la tierra del ejido Rodolfo Figueroa, donde sembraban los habitantes del campamento; sin embargo el trabajo no era remunerado con un salario, sino que se pagaba con la mitad de la producción de maíz, y la otra mitad los sacerdotes la regalaban al resto de los campamentos del municipio, para apoyarlos en su alimentación. Si bien este hecho tenía la finalidad de resolver la emergencia alimentaria del momento y promover la solidaridad entre población refugiada, al poco tiempo produjo inconformidad entre la población de Cieneguita, que comenzó a llamar despectivamente “latifundistas” a los sacerdotes.

Por su condición de extranjera, la población refugiada no tenía posibilidad de adquirir propiedad alguna y pagaba al ejido Rodolfo Figueroa una renta anual por el terreno que habitaba. La Gloria, a diferencia de Cieneguita, sí consiguió negociar con Rodolfo Figueroa la compra del terreno que se les rentaba mediante el recurso legal de

⁸⁸ En el vivero trabajaban quince personas por grupo y un grupo a la semana, los diferentes grupos de la comunidad tenían así posibilidad de recibir un pequeño recurso, pero posteriormente el trabajo del vivero se concentró sólo en un par de grupos por lo que la población continuó teniendo fricciones. Con la opción del retorno, estas fricciones se acentuaron, por lo que la comunidad se dividió y se quedaron en México los que veían en la opción de naturalización un mejor futuro para sus familias, y al igual que en el caso de La Gloria, también algunos líderes que dirigían el retorno de la población terminaron estableciéndose definitivamente en Nueva Libertad y tramitando su naturalización.

“división de ejido”. Este proceso no fue sencillo y sí muy violento, y se describirá más adelante al analizar las diferencias de representación y de gobierno en las tres comunidades de estudio, pues tales diferencias están relacionadas directamente con el régimen agrario.

La población refugiada de Cieneguita, que rentaba tierras también al ejido Rodolfo Figueroa, nunca logró negociar la venta del terreno, así que pasaban los años y la población no tenía ninguna seguridad respecto del lugar que habitaban. Por ello, los habitantes de Cieneguita tomaron la decisión de buscar un terreno propio; sin embargo, la Comar no aprobó esta idea e hizo lo posible para que retornara toda su población a Guatemala, es decir, manejaba un doble discurso, ofrecía la naturalización pero presionaba a la población para que optara por el retorno a su país de origen.

La Comar, entonces, amenazó con no proporcionarle a Cieneguita los servicios básicos, como el agua potable y la energía eléctrica si sus miembros decidían comprar un terreno y desplazarse nuevamente en vez de retornar. La comunidad se organizó a pesar de ello y nombró una comisión que buscara un terreno cercano y accesible. Lograron la compra del terreno, que llamaron San Francisco, gracias al préstamo que les proporcionó Promoción de Servicios Comunitarios, A.C. (Proseco), organización no gubernamental que, como veremos en el último capítulo, surge y evoluciona paralelamente al proceso de refugio.

En cuanto a la población refugiada reunida en Nueva libertad, cuando llegó el momento de retornar a Guatemala, la gente del campamento designó a una comisión y a un auxiliar de las CCPP para que viajaran a Guatemala y conocieran la finca donde el gobierno guatemalteco pensaba reubicarlos. El terreno se encontraba en las faldas de un volcán, así que regresaron a la comunidad para advertir que serían trasladados a un lugar poco seguro, y que además era tan rocoso y árido que no había posibilidad de vivir de la siembra: “...junto con tres mujeres más y comisionadas de otros campamentos, fue una comisión a ver las tierras de río Xec. Estaban las tierras muy malas, pero los de ACNUR les pedían que convencieran a la gente de que eran buenas y retornaran ahí”.⁸⁹

⁸⁹ Entrevista realizada a ex miembro de las CCPP en Nueva Libertad, verano de 2005.

La disyuntiva de retornar o quedarse dividió a la gente de Nueva Libertad, tal como había sucedido en La Gloria y Cieneguita. Y a esta problemática hay que sumar la presión que seguía ejerciendo el grupo armado, supuestamente desarticulado, entre aquellos líderes encargados de organizar el refugio colectivo: “Uno de los líderes de Nueva Libertad quedó muy mal con la comunidad retornada, porque ACNUR le dio a él, como representante, todo el dinero para ayudar al retorno, pero no pudo entregarlo a la población porque la guerrilla lo localizó y se lo quitó, así que los retornados creyeron que él se lo quedó”.⁹⁰

Casi todas las familias ubicadas en Nueva Libertad decidieron irse a Guatemala (80 familias se quedaron y 240 decidieron retornar),⁹¹ pues no estaban suficientemente unidos y organizados como para exigirle al gobierno mexicano la regularización del terreno que habitaban, mientras que el ACNUR sí les garantizaba un terreno propio y les ofrecía una compensación económica, en dólares, por cada miembro de la familia que decidiera retornar.

La traición de las CCPP hacia los grupos que dirigieron en el retorno colectivo es un tema recurrente en los entrevistados, quienes dicen que en muchos casos las CCPP abandonaron a la gente retornada y se regresaron a México a vivir con lo que el ACNUR y la Comar les había proporcionado para convencer a la población, o incluso, con lo que ellos se habían quedado de las aportaciones de la población refugiada en cada comisión:

De Nueva Libertad partió otro grupo al retorno, fueron 80 familias hacia Fray Bartolomé. Uno de los (que formaban) la CCPP y participó en ese retorno, cuando vio que nos les habían cumplido en Guatemala, se fue a los Estados Unidos y abandonó a la gente allá, después regresó con sus hijos que habían quedado aquí, en Nueva Libertad.⁹²

La calidad de la tierra donde reubicaron a las familias de Nueva Libertad en Guatemala y el nivel de enfermedades infecciosas que tuvieron debido a las condiciones del traslado, y por no contar con

⁹⁰ *Id.*

⁹¹ Entrevista con Diego Francisco, agente municipal en San Francisco, agosto de 2004.

⁹² Entrevista realizada en Nueva Libertad; verano de 2005.

servicios básicos en el lugar de llegada, provocaron que algunas familias retornadas decidieran regresar a Chiapas a las pocas semanas de haber llegado a Guatemala: “Les tenían miedo los del lugar (a los retornados) porque ‘eran los guerrilleros’; los veían y corrían, las mujeres se encerraban...”⁹³

Tampoco hay que subestimar el problema de comunicación en los lugares de recepción, pues, como se me ha dicho también en las entrevistas, las comunidades aledañas a las tierras de retornados pertenecían a otros grupos lingüísticos, que, por cierto, no siempre veían con buenos ojos el retorno de los “rebeldes”.⁹⁴

Sin embargo, aquellos que volvieron del retorno a Guatemala, se encontraron esta vez en condiciones de mayor desventaja, pues el gobierno mexicano ya no los reconoció como refugiados, y su situación migratoria quedó como de “indocumentados”.

Concluyendo, puedo decir que el mal manejo de fondos destinados para la compra de tierras y la poca transparencia del proceso de compra contribuyeron para que los refugiados desconfiaran respecto a la calidad de las tierras donde serían reubicados. Las políticas del gobierno guatemalteco fueron contradictorias y los recursos, apoyos productivos y asesoría técnica para la compra de tierras a los retornados eran insuficientes; ello inhibió en la población refugiada el deseo de retornar. Por el contrario, en México se canalizaban un caudal de proyectos, e incluso se les rentaban terrenos o ayudaba para la compra de tierras.

Una vez que comprobaron las malas condiciones que se les ofrecían en Guatemala, casi todos los ahora “ex refugiados” y “ex retornados” fueron rechazados en los campamentos de México que habitaban antes del refugio organizado, por lo que buscaron ingresar a otros campamentos de refugio, y éstos los aceptaron a cambio de un pago especial por el uso de servicios y el derecho a un lote dentro del campamento.⁹⁵

⁹³ Entrevista en Nueva Libertad, noviembre de 2005.

⁹⁴ Entrevista con Argelia Francisco, indocumentada a causa de su regreso a México después del retorno colectivo. Nueva Libertad, agosto de 2004.

⁹⁵ Ese pago especial implicaba los gastos de luz y agua que el campamento había realizado en los años anteriores a su ingreso, situación que resultaba sumamente onerosa para los recién llegados. Plática con Alejandro Pascual en San Francisco, noviembre de 2005.

Como resultado de este proceso de retorno colectivo a Guatemala, los campamentos sufrieron un reordenamiento étnico y religioso que desde entonces ha determinado la cohesión al interior de las comunidades. Y como se verá, su organización y su sistema de gobierno actual es resultado del refugio y de su proceso creciente de ciudadanía en México, pero también de un proceso de secularización en las formas organizativas que se venía dando en Guatemala desde antes del movimiento armado. Actualmente, el régimen agrario adoptado determina en buena medida la estructura política de las comunidades, así como el tipo de demandas que mantienen frente al gobierno municipal. Estos temas son los que se desarrollan a continuación.

LAS NUEVAS COMUNIDADES DE ORIGEN GUATEMALTECO EN CHIAPAS

En este apartado veremos cómo son actualmente las nuevas comunidades fronterizas formadas a partir de los campamentos de refugiados. Las comunidades de este estudio son similares por ciertos aspectos de su historia de refugio: sus miembros son en su mayoría del municipio de San Miguel Acatán, aunque también existen familias del municipio de Nentón y una minoría de los municipios de San Rafael, San Mateo y Jacaltenango todos del departamento de Huehuetenango, Guatemala. Entre 1981 y 1982 dejaron sus aldeas y cruzaron la frontera con México para escapar de la violenta política militar, que buscaba terminar con los grupos armados o poblaciones que parecieran simpatizar con el movimiento insurgente en la zona. Muchos de quienes forman hoy las tres comunidades de estudio ubicadas en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, participaron de diferente forma en el movimiento armado, y los que se mantuvieron al margen de las organizaciones armadas huyeron igualmente hacia México por ser, para el ejército guatemalteco, probables miembros o simpatizantes de la guerrilla.

Las tres poblaciones de estudio son, sin embargo, diferentes por su composición étnica, religiosa, organización interna y el tipo de vínculos que han establecido en el refugio con actores externos. El número de habitantes varía por los altos niveles de migración, y debido a que son comunidades fronterizas en las que existe mucha movilidad poblacional.

Con el objetivo de ver cómo han cambiado sus formas de organización como producto de su proceso de integración al territorio mexicano, es necesario tener los antecedentes del proceso de secularización

del gobierno indígena en Guatemala, puesto que los efectos del distanciamiento entre los cargos civiles y religiosos en las aldeas y municipios de aquel país se observan hasta hoy día en las comunidades de origen guatemalteco en México. Esta secularización del gobierno ha permitido que tanto católicos como protestantes refugiados hayan accedido a los cargos de representación desde el periodo emergente del refugio, y que continúen haciéndolo hasta hoy día.

Como se verá, al llegar a México los refugiados enfrentaron la emergencia del asilo haciendo uso del conocimiento político y organizativo adquirido en Guatemala antes de la guerra, y en los campamentos de refugio se organizaron por grupos para recibir y repartir equitativamente la ayuda humanitaria brindada por las agencias internacionales y la Comar. Para la discusión y toma de decisiones a nivel comunitario, las poblaciones mantenían un sistema de representación con el que garantizaban que cada sector de la población hacía llegar sus demandas a las autoridades locales. En el caso de La Gloria, este sistema fue llamado Dirección Colectiva, y en Cieneguita se le nombró El Organismo; la transformación de este sistema refleja alguno de los efectos de su integración como ciudadanos mexicanos. Tales antecedentes, sumados a las decisiones que tomaron los diferentes grupos de refugiados, son lo que hoy explican estas nuevas comunidades.

LAS FORMAS DE GOBIERNO EN GUATEMALA ANTES DEL REFUGIO

La forma como hoy se organizan las comunidades no es sólo resultado del refugio en México, es parte de un largo proceso de secularización que inició en Guatemala en la primera mitad del siglo xx. Por tanto, considero importante hacer un breve recuento sobre el proceso de secularización del gobierno indígena en Guatemala, para así poder encontrar aquellos elementos que aún persisten y los que han sido radicalmente modificados en las comunidades mexicanas de origen guatemalteco.

En Guatemala, antes de la Revolución de Octubre de 1944, los gobiernos locales estaban bajo control directo del Estado a través de los “intendentes”, los cuales eran nombrados por el gobierno central

para supervisar el funcionamiento del sistema tradicional de los consejos municipales.¹

En el oriente de Guatemala los consejos municipales estaban compuestos por ladinos, pero en el occidente los indígenas aún conservaban funciones importantes en muchos de estos consejos, mediante el sistema de cargos, que se encontraba en franco debilitamiento.

Sólo los varones alfabetizados tenían derecho al voto, por lo que la gran mayoría de los indígenas quedaba descartada para el cargo de secretario municipal, ya que éste debía tener comunicación escrita con el gobierno central. Sin embargo, algunos cargos subordinados al Consejo municipal fueron ocupados por indígenas, por medio de la alcaldía indígena, que quedaba a cargo de una municipalidad indígena separada y semioficial.²

Siguiendo el análisis de Adams y Bastos, podemos entender cómo funcionaban estos sistemas municipales paralelos en comunidades compuestas casi exclusivamente por indígenas:

El consejo municipal oficial estaba constituido en su totalidad por indígenas, pero aunque se celebraban elecciones, eran los principales quienes solían elegir a los funcionarios, y con frecuencia éstos formaban parte también del sistema religioso de las cofradías. En los casos de las alcaldías paralelas e interconectadas, la ladina superior y la indígena inferior, formaban en conjunto lo que se ha llamado un sistema de cargos, en el que los indígenas estaban sometidos al control ladino en las decisiones municipales. El alcalde (o intendente) formaba cuadrillas de indígenas para trabajos forzados en obras municipales, o incluso para servir en el ejército o fincas privadas.³

Según Nolasco y Melesio, este sistema dual es el que practicaban los akatekos, e incluso aseguran que el cabildo municipal estaba integrado también por indígenas, al igual que el sistema de cargos, entremezclándose los cargos de ambos sistemas: “Entre los kanjobales, además hay

¹ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 149.

² *Ibid*, p. 151.

³ A pesar del aislamiento de las comunidades, el Estado garantizó su presencia por medio de los intendentes y del ejército, de un comandante a cargo de la milicia y de la policía rural. *Ibid*, p. 152.

alcaldes rezadores, que están bajo el mando del jefe orador, considerado el hombre más santo del grupo, y que forma parte de los principales”.⁴ En la estructura del gobierno kanjobal existían alcaldes auxiliares y mayores auxiliares, y junto con los cargos de la cofradía, alguaciles y policías eran honorarios durante un año; los otros cargos eran asumidos por tres años con goce de sueldo. El alcalde municipal fungía como juez de paz, y el cabildo y el sistema de cargos tenían la ley tradicional en sus manos, por lo que eran quienes daban solución a los problemas internos de la comunidad.⁵

Al llegar los refugiados a Chiapas, el sistema de cargos y el sistema de representación que mantenían en sus aldeas y municipios sufrió una nueva modificación, varias fueron las razones: se necesitaba sumar esfuerzos de todos aquellos que se encontraban en los campamentos de refugio, y era indispensable construir canales de intermediación con las autoridades mexicanas, por tanto, se comenzó a elegir bajo nuevos criterios a los representantes de cada campamento, si bien al interior de éstos se mantenía otro tipo de estructura que reconocía a los líderes de acuerdo con sus capacidades y su compromiso con el resto de la población. Por tanto, existían aquellos líderes que, por su manejo del idioma español, mantenían contacto con las autoridades mexicanas y servían de interlocutores entre éstas y la población refugiada, mayoritariamente monolingüe; pero al interior de las comunidades, eran otros los líderes que organizaban e influían en la población. Es en este proceso en el cual los campamentos sufren una transformación, pues se convierten en un proyecto colectivo nuevo que dio origen a las nuevas comunidades fronterizas.

En el caso de La Gloria, el aún campamento se organizó alrededor de la Dirección Colectiva,⁶ que estaba formada generalmente por 32 personas que se reunían en Asamblea cada vez que la población lo

⁴ Margarita Nolasco y Marisol Melesio, “Principales grupos étnicos: indígenas y ladinos”, en Miguel Messmacher *et al.*, *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*, FCE, México, 1993, p. 204.

⁵ Al final de este capítulo se integró como anexo el esquema del gobierno kabjobal, según Nolasco y Melesio. *Id.*

⁶ Plática con Arturo Diego Marroquín, miembro del Comité de Cultura en La Gloria; febrero de 2003.

requería. En ella participaban cinco representantes generales y dos encargados de cada uno de los diez grupos en que estaba organizado el campamento originalmente desde su formación; los demás integrantes variaban según la participación de la misma comunidad: dos representantes de la Iglesia católica y de la Iglesia evangelista respectivamente, así como dos representantes de las parteras y del Comité de la clínica de salud.⁷ También participan representantes del Comité de la Reina Migueleña, así como el mismo comisario ejidal y el Comité de Vigilancia. La Dirección Colectiva se procuraba reunir cuando menos cada dos meses y funcionó de forma regular hasta 2002, incluso paralelamente al modelo de agencia ejidal exigido por el gobierno municipal. La desintegración de la Dirección Colectiva como medio de representación comunitaria obedeció también a los conflictos y luchas de poder internas, que describiré más adelante.

En Cieneguita también se encontraban organizados alrededor de un modelo que les proporcionó la misma experiencia del refugio, al que llamaron El Organismo,⁸ que estaba formado por los representantes (dos por barrio), las CCPP, los representantes del Comité de Molino (proyecto que tenía su propia directiva para su uso), el sastre comunitario, el representante del proyecto de granja y el de la “Huarachería” (taller de huaraches), el representante de los barrios, el encargado del pozo de agua (llamado “Bombero” por manejar la bomba de agua), los catequistas y los promotores de educación y salud, así como por las representantes de Mamá Maquín (organización femenina que, funcionó en Cieneguita entre 5 y 6 años).

El Comité de barrio citaba a la gente cuando se requería mano de obra, vigilaba la entrega de víveres y dependía del representante general. El comité estaba conformado por cuatro personas por barrio, y era un cargo que duraba, originalmente, seis meses, para repartir propor-

⁷ Hasta el 2001 la clínica se encontraba con presupuesto del ACNUR a cargo de la misma comunidad, de ahí que la consideraban como propia. Se formaron grupos de trabajo que se encargaban de su mantenimiento y función. Ahora que está a cargo de la Jurisdicción de Salud del estado de Chiapas, siguen participando —en menor medida y con la inconformidad de los doctores que cada año llegan a realizar su trabajo social— voluntarios y parteras.

⁸ Platica con Andrés Cortés, agente municipal en 2005 y ex miembro de las Comisiones Permanentes (CCPP); 17 de noviembre de 2005.

cionalmente el trabajo entre la población. En cambio, el cargo de los representantes generales (ocho en total) duraba un año, durante el cual se reunían diariamente por las tardes con el fin de resolver los problemas cotidianos, además de contabilizar y repartir el alimento que se proporcionaba al campamento.

Las autoridades comunitarias de 2005 comentan que tal estructura era menos rígida y estricta que la actual, puesto que su labor era principalmente de orientación; no establecían castigos severos o multas a la población, pero les exigían pagar los daños cometidos mediante el trabajo de obra. También aplicaban un acta de normatividad que incluía varias restricciones: no robar, compartir el alimento dado por el PMA (Programa Mundial de Alimentos) y respetar a los mexicanos.

Después de la división de Cieneguita, entre aquellos que deseaban retornar y los que decidieron naturalizarse, este modelo dejó de funcionar pues los dirigentes más importantes retornaron a Guatemala, y aquellos que dejaron Cieneguita y se trasladaron a Nueva Libertad no continuaron con ese tipo de organización, ya que esperaban retornar prontamente a Guatemala; y mientras tanto se organizaron en cuatro barrios, eligiendo a un representante por cada uno, apoyándose en el liderazgo de las Comisiones Permanentes que organizaban el regreso junto con la Comar, el ACNUR, el gobierno guatemalteco y el mexicano. Posteriormente, al no retornar la totalidad de la población, adoptaron un modelo comunitario que mantienen hasta el momento y que presenta también diferencias respecto al de La Gloria y San Francisco, pues en los tres casos el derecho de propiedad respecto a la tierra que habitan es el elemento determinante del modelo de representación y organización interna.

FORMAS DE GOBIERNO EN LAS NUEVAS COMUNIDADES FRONTERIZAS

A continuación proporciono la información general, o fotografía etnográfica, de cada una de las comunidades de estudio; y posteriormente expondré la historia y proceso de creación comunitaria, así como los cambios que han tenido en sus formas de gobierno como efecto de su

integración definitiva como ciudadanos mexicanos. Para distinguir fácilmente las particularidades de cada comunidad, al inicio de cada apartado proporciono un cuadro sobre las variables que determinan la estructura política de cada comunidad, y al final del capítulo agregó una gráfica que ilustra la composición étnica y religiosa de cada una de ellas.

LA GLORIA

Es la comunidad de origen guatemalteco más grande en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, se encuentra aproximadamente a 25 km de la cabecera municipal y a 40 km de distancia de la ciudad de Comitán, tomando en consideración 6 km de camino de terracería que unen la carretera Panamericana con la población. Está formada aproximadamente por 482 familias y 2 300 habitantes,⁹ y está clasificada por ACNUR¹⁰ y Comar como kanjobal, si bien 20% de su población es mestiza y 80% es indígena. Entre el sector indígena, aproximadamente 85% es kanjobal y el resto es de origen chuj, jacalteco y mam.

Casi el total de la población de La Gloria es católico, aproximadamente 75 por ciento.¹¹ Algunas familias (5%) practican únicamente la religión maya, conocida como “costumbre”, y el resto de la población (20%) pertenece a distintas iglesias protestantes, principalmente a la evangelista, aunque también algunas familias se han integrado a la pentecostés, y algunos pocos se han sumado a los Testigos de Jehová de colonias aledañas.

Por su historia de formación, que se detallará adelante, La Gloria es la comunidad que cuenta con mayores servicios públicos e infraestructura, como el servicio eléctrico, una pequeña clínica de salud atendida permanentemente por un doctor y un enfermero, también cuenta con un jardín de niños, una escuela primaria, una escuela secundaria con servicio de Internet satelital y, desde 2005, un bachillerato técnico (Cobach), instituciones que atienden aproximadamente

⁹ Información proporcionada por Rubén Silva, hasta 2006 miembro del Departamento de Integración en Comar, junio de 2007.

¹⁰ *Presencia de los Refugiados Guatemaltecos en México*, ACNUR-Comar, México, 1999.

¹¹ Cifras aproximadas de acuerdo con lo visto en campo y la información proporcionada por los líderes religiosos de la comunidad.

a 800 niños y jóvenes. Al fundar la comunidad, construyeron una iglesia católica, y al poco tiempo fundaron un templo evangélico; actualmente, también los pentecostales cuentan con un pequeño templo dentro de la comunidad.

En la década de los 80 los miembros de La Gloria consiguieron la construcción de un pozo de agua con 150 metros de profundidad, y hasta 2008 fue la única de las tres comunidades de estudio que contaba con un sencillo sistema de entubado. Este sistema lleva el agua a los hogares durante dos horas al día, lo que les permite almacenar y no cargar los baldes de agua, lo que cobra gran importancia en este lugar donde las temperaturas son cercanas a los 40 grados.

ESQUEMA 6
VARIABLES QUE INCIDEN EN LA ESTRUCTURA ORGANIZATIVA
DE LA GLORIA

<i>Variables</i>			
<i>Sector de población</i>	<i>Identidad étnica</i>	<i>Identidad religiosa</i>	<i>Experiencia armada</i>
Líderes iniciales	Kanjobales, mantuvieron por más de diez años el control	Mayoría católicos, minoría protestantes y de costumbre	Cercanos al EGP
Líderes actuales mujeres	Kanjobales	Católicas	Las parteras son actores importantes. Las mujeres formadas como promotoras de educación o salud en el refugio son ahora líderes potenciales. Algunas tuvieron acercamiento en el movimiento armado en Guatemala
Líderes actuales hombres	Kanjobales	Católicos	Eran jóvenes en el refugio, algunos llegaron a tener contacto con la guerrilla. Los formó Proseco para promotores de salud y educación. Aunque algunos ex representantes de la etapa del refugio mantienen poder.

La población mantuvo funcionando desde su fundación una tienda cooperativa hasta 2007. Su oferta de productos era tan amplia que surtía artículos variados a la población mexicana de las rancherías aleñañas. No he conocido alguna otra comunidad de origen guatemalteco que haya mantenido activa una cooperativa durante tanto tiempo.

Actualmente, la comunidad cuenta con un salón de actos construido, en parte, con el apoyo de las remesas, así como con presupuesto municipal. La iglesia católica fue construida al centro de la comunidad, pero también existen dos templos protestantes construidos en pequeños lotes familiares.

A partir de las elecciones de 2004, el gobierno municipal les construyó una agencia ejidal, mejoró las instalaciones de jardín de niños primaria y secundaria, y construyó un par de canchas de basquetbol, que se suman a la cancha que la propia población construyó años atrás con muchas dificultades por la falta de agua. La Gloria es una comunidad grande en población, pero hacinada en un terreno de 72 hectáreas sin áreas de cultivo, el cual adquirieron por medio del un recurso agrario denominado “división de ejido”, puesto que en su condición de refugiados no podían ser propietarios.

En los últimos años, y como resultado de la migración y las remesas, las casas de madera y carrizo comienzan a dar paso a las casas de cemento. Es la comunidad más grande, con mayor cohesión, y por ello es vista entre los refugiados como población “rectora”; es decir, es una referencia importante al hablar de la integración de los refugiados guatemaltecos.

La Gloria tiene una estructura organizativa diferente a la de las otras dos comunidades y ha sido modificada en diferentes momentos debido a su propia historia de enfrentamientos internos y externos. En 1998 la población afrontó el primer conflicto con mexicanos, pues el terreno donde se asentaron era peleado ante la reforma agraria por el ejido vecino llamado Rodolfo Figueroa, el cual invadió el terreno sabiendo la desventaja que tenían los refugiados para defenderse legalmente.

Para apropiarse del terreno de La Gloria, adquirido por miembros del Comité Cristiano, los habitantes del ejido Rodolfo Figueroa aludieron a una solicitud de ampliación de su ejido realizada desde 1958. La



Construcción de la casa ejidal. A la derecha, la cooperativa San Miguel, La Gloria, noviembre de 2005.

Gloria no fue desalojada, pero a cambio tuvo que pagar una renta anual y proporcionar su trabajo sin remuneración a los ejidatarios de Rodolfo Figueroa. Esta fue la situación de La Gloria entre 1998 y 2000, y el Comité Cristiano no pudo pelear legalmente en contra de la invasión debido a la amenaza de los ejidatarios de denunciar públicamente a los sacerdotes del Comité cristiano de ser “terratenientes religiosos”.

Después del año 2000, los habitantes de La Gloria consideraron que ya habían pagado suficiente. A raíz de esto, el ejido Rodolfo Figueroa trató de apropiarse del pozo que proporcionaba agua a la comunidad y bloqueó el camino por el que se accedía desde la autopista hacia el campamento. Una vez más la población refugiada se unió para defender su derecho a residir en el lugar pues de ello dependía su permanencia en Chiapas, así que defendieron los límites del campamento y se negaron a dar en adelante cualquier tipo de cuota al ejido.

Meses después llegaron a un arreglo con las autoridades del ejido Rodolfo Figueroa: éste aceptaba donar el terreno a cambio de una

compensación económica. Una vez cumplida, el terreno fue legalizado por medio del procedimiento legal agrario de división de ejidos, segregando 72 hectáreas del ejido matriz Rodolfo Figueroa. Para ello, el ejido matriz tuvo primero que reconocer a 21 jóvenes de La Gloria como ejidatarios, y ya después dividir el terreno. Los jóvenes elegidos fueron los primeros hijos de los refugiados en nacer en territorio mexicano, quienes por lo mismo, contaban con su documentación oficial que los acreditaba como mexicanos.

El problema derivado de esta negociación llevada a cabo en 2001 es que hasta ahora no se ha incorporado al resto de las familias de la comunidad como ejidatarias del terreno, pues para ello necesitan tener todos sus documentos de naturalización. Además, para el nuevo trámite necesitan estar presentes los 21 jóvenes que firmaron el anterior documento, sin embargo, algunos de ellos migraron hace años a Estados Unidos y hasta ahora no han logrado coincidir todos en alguna visita a la comunidad.

A pesar de lo anterior, la venta del terreno disfrazada de división de ejido permitió que en 2001 la comunidad dejara de pagar altas rentas y contara con un terreno propio donde vivir. Una vez obtenida la seguridad en cuanto al terreno, la comunidad enfocó su organización hacia la adquisición de los servicios básicos que debían ser brindados por el gobierno municipal. Desde entonces, la población decidió reorganizarse para una mejor discusión y toma de decisiones: la Dirección Colectiva se fortaleció y los cinco representantes generales aumentaron a ocho.

En 2001, a raíz de la primera entrega de cartas de naturalización que se efectuó un año antes, la estructura organizativa volvió a modificarse, y se creó la figura de agente municipal y comisariado ejidal, la primera con mayor ingerencia en la vida comunitaria pues enfrenta los conflictos cotidianos; la segunda, en cambio, debe mantener comunicación con el gobierno municipal y representa a la comunidad ante la Secretaría de la Reforma Agraria.

El comisario (o presidente del comisariado) ejidal asume el cargo por tres años, en los que idealmente debe ser intermediario para la obtención de fondos y programas estatales. El comisariado ejidal está integrado por tres propietarios y tres suplentes, y cuenta además con

un consejo de vigilancia en el que se nombra a un presidente y un suplente, así como a dos secretarios y dos tesoreros.

Durante los primeros tres años en que se adoptó la figura de agente municipal, el cargo fue asumido por la misma persona. La reelección no está prohibida por el municipio pues se trata de un cargo comunitario con reconocimiento del gobierno municipal, pero con autonomía del mismo. Al paso del tiempo, la reelección del agente municipal y de los propios representantes generales que formaban parte de la Dirección Colectiva fue propiciando la concentración del poder en unos pocos y la creación de un cacicazgo con distintas consecuencias.

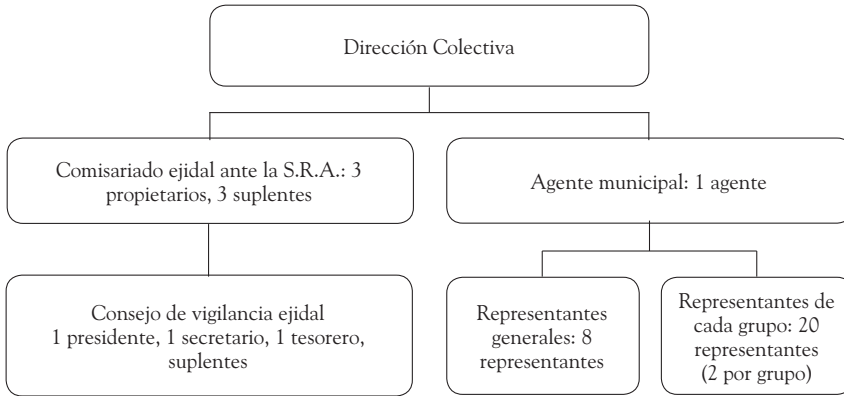
La permanencia de los actores en los cargos de representación permitió que estos actores adquirieran experiencia en la gestión de proyectos ante las autoridades municipales, pero también que comenzaran a imponer sus decisiones ante el resto de la población.¹² Los representantes generales habían sido, por lo regular, aquellos que en el movimiento armado habían desempeñado un papel relevante, o que tenían mejor conocimiento del español y por ello estaban en condiciones de negociar las necesidades de la comunidad ante las autoridades mexicanas. Por ello, resultaba difícil alternar el cargo entre el resto de los hombres, puesto que la gran mayoría de los refugiados hablaba poco o nada de español.

Por otra parte, es importante señalar que aunque existe separación en los cargos civiles y religiosos, también se observa el tránsito de autoridades de una instancia de poder a otra; es decir que existe flexibilidad para que una misma persona ocupe ambos cargos o espacios de poder, de modo que los líderes católicos o protestantes de la comunidad han sido elegidos como representantes generales, y actualmente, en la nueva estructura política, podrían ser elegidos como agente municipal o comisario ejidal si la población así lo decide.¹³

¹² Esto me ha sido comentado en diversas entrevistas con actores internos y externos a la comunidad.

¹³ Don Andrés Andrés, líder protestante de La Gloria, renunció temporalmente y por iniciativa propia a sus responsabilidades como pastor en el templo evangélico de la comunidad, para poder cumplir sus obligaciones como agente ejidal cuando fue elegido para tal cargo. Pero, aparentemente, la población no exige que renuncien al cargo religioso mientras cumplen su función civil. Entrevista realizada en septiembre de 2003.

ESQUEMA 7
ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE LA GLORIA



La Dirección Colectiva comenzó a perder su poder de representación desde que se adoptó en 2001 la figura de agente municipal; para 2003 ya no se reunió ni una sola ocasión. Al preguntar al respecto supe que se debía principalmente a las rivalidades entre los ex representantes generales y aquellos que buscaban, por diferentes medios, regularizar el terreno comunitario, y así fortalecer su liderazgo por convertirse en intermediarios entre la población, las instancias de gobierno mexicano y las organizaciones externas presentes en la región.

Hasta el momento, ninguno de los grupos de la comunidad ha logrado la regularización, y como veremos en el siguiente capítulo, a lo largo de ese camino los grupos políticos locales han ingresado en diferentes organizaciones políticas, e incluso, a partir de que se les entregaron las cartas de naturalización se han incorporado a los partidos políticos, trasladando así los conflictos entre grupos a la lucha electoral.

En noviembre de 2004, la comunidad modificó nuevamente el sistema para elegir a sus propias autoridades, y por primera vez se adoptó el voto universal y secreto para la elección del agente municipal. Esta decisión se tomó en una asamblea general posterior a las elecciones estatales de julio del mismo año, en las que participó buena parte de la población refugiada, que ya contaba en ese momento con su carta de naturalización y credencial de elector, y votó para elegir al presidente municipal de La Trinitaria y al nuevo Congreso estatal.



A pesar de las inclemencias del tiempo, la asamblea en La Gloria no se suspende. María Domingo acude apresurada, junio de 2005.

La experiencia de participación en las elecciones estatales marcó especialmente a la comunidad de La Gloria, pues hasta entonces los jóvenes y las mujeres no habían participado en la elección de representantes comunitarios y mucho menos estatales, ya que únicamente votaban en representación de los hombres “cabeza de familia”, cuando se encontraban ausentes.

Algunos miembros de la comunidad propusieron en asamblea adoptar el mismo sistema de voto secreto y universal para la elección de autoridades comunitarias, y de inmediato fue apoyado por la población. Ahora, los hombres y mujeres mayores de 18 años pueden participar en la elección de sus autoridades, y sin duda esto modificará las relaciones que mantenían los jóvenes con los adultos, pues hasta ahora no se les consideraba suficientemente responsables para decidir sobre la política comunitaria.¹⁴

¹⁴ Es importante señalar que para los kanjobales la distinción entre joven y adulto depende de la responsabilidad social adquirida, el término joven se relaciona así con todo aquel que teniendo capacidad biológica para tener hijos no ha asumido tal responsabilidad.

La asamblea comunitaria se realiza cuando menos cada mes, a menos de que surja un tema que deba tratarse con urgencia entre la población. Debe asistir un hombre o mujer adulta por cada familia nuclear, y si no lo hacen, la familia ausente debe pagar una multa. Los participantes en la asamblea no pueden retirarse antes de que finalice la reunión a riesgo de ser también multados, lo que provoca que en sesiones particularmente largas se vea a los hombres y mujeres agotados, y dormitando en sus lugares; si bien este sistema garantiza la toma pública y transparente de decisiones.

SAN FRANCISCO

La segunda comunidad de estudio, San Francisco, se encuentra ubicada a un costado de la carretera Panamericana, a 28 km de la cabecera municipal y aproximadamente, a 33 km de la ciudad de Comitán. Está formada por cerca de 1 500 habitantes y 120 familias, asentadas en un predio de 18 hectáreas, que adquirieron desde 1999 a nombre de sus hijos mexicanos.¹⁵ Por su extensión, los lotes familiares mantienen un solar con cultivo para autoconsumo.

De las tres comunidades analizadas, ésta es la única con población étnica y religiosamente homogénea. Sus miembros son kanjobales y católicos, si bien muchas familias practican paralelamente la costumbre maya. En 2008 finalizaron la construcción de su iglesia católica, ya que hasta ese momento sólo contaban con una pequeña casa de madera para fines de culto. No cuentan con una casa ejidal, y las autoridades hacen uso de una pequeña casa de adobe para cumplir con sus funciones; tampoco cuentan con una construcción sólida para la realización de sus asambleas comunitarias.

Hasta 2006 la falta de agua era parte de la cotidianidad, ya que sólo contaban con un pozo de menos de cien metros de profundidad, de modo que el reparto de agua se hacía cada dos días, siendo las mujeres y niños los encargados de recolectarla y cargar los cántaros hasta sus hogares. En 2007, la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) gestionó con el gobierno municipal el recurso para la

¹⁵ Datos proporcionados por Rubén Silva, Comar.

ESQUEMA 8
 VARIABLES QUE INCIDEN EN LA ESTRUCTURA ORGANIZATIVA
 DE SAN FRANCISCO

<i>Sector de población</i>	<i>Variables</i>	<i>Identidad étnica</i>	<i>Identidad religiosa</i>	<i>Experiencia armada</i>
Líderes iniciales		kanjobales	Costumbre y católicos	Participaron en la guerrilla o en las CCPP
Líderes mujeres			Costumbre y católicas	
Líderes hombres		kanjobales	Costumbre y católicos	Formados como promotores de salud o catequistas

construcción de un pozo de 150 metros de profundidad que solucionara los problemas de abasto.

La población sólo cuenta con una pequeña clínica de salud donde atiende una enfermera pagada por el gobierno estatal, y cuenta también con un jardín de niños y una escuela primaria, pero no tiene una escuela secundaria, por lo que los adolescentes migran a temprana edad como única opción de desarrollo.

San Francisco tiene una extensión de 18 hectáreas, divididas en 150 lotes y repartidas entre 110 familias.¹⁶ Aunque los lotes fueron comprados individualmente, la organización de la población es comunitaria. Al igual que en el caso de La Gloria, la mayoría de los compradores no tenía papeles de naturalización, por lo que fue Proseco, ONG acompañante de esta población desde la emergencia del refugio, la que gestionó la escritura a nombre de 86 niños hijos de refugiados, nacidos en territorio mexicano. El director de Proseco quedó como tutelar del terreno mientras que los niños cumplían la mayoría de edad. Desafortunadamente, la pobreza ha hecho migrar a muchos de estos jóvenes y la regularización del terreno continúa pendiente.¹⁷

¹⁶ El dueño del terreno donde se levantó San Francisco vendía 80 hectáreas conformadas por dos terrenos independientes. Con la ayuda de un notario se logró comprar 18 hectáreas tomadas de ambos terrenos y escriturarlas en uno solo, el cual se repartiría entre 110 familias. Algunas familias obtuvieron hasta tres lotes de un total de 150 lotes, cuyo costo fue de mil pesos cada uno.

¹⁷ Cada familia compró los lotes que tenía posibilidad de pagar, pero se escrituró la compra como un solo terreno.



Salón de actos. San Francisco, 2005.



Plaza central de San Francisco, octubre de 2004.

La Comar se enteró de la compra del terreno cuando el desplazamiento de las familias comenzaba a realizarse. La nueva ubicación de la comunidad, a la orilla de la carretera Panamericana que une la capital del estado con Guatemala, facilita la movilidad de su población. No obstante, los niños a los que les tocó el desplazamiento de Ciene-guita a este lugar no percibían estas ventajas: los abuelos cuentan cómo los niños se resistían y lloraban al querer regresar al lugar donde habían crecido, pues estaban llegando a un potrero en el que no encontraban siquiera árboles donde jugar y protegerse del sol. Sólo una ceiba y un gran *chumis* fueron testigos de la llegada de los refugiados, ambos muestran el lugar designado para construir algún día la plaza central.

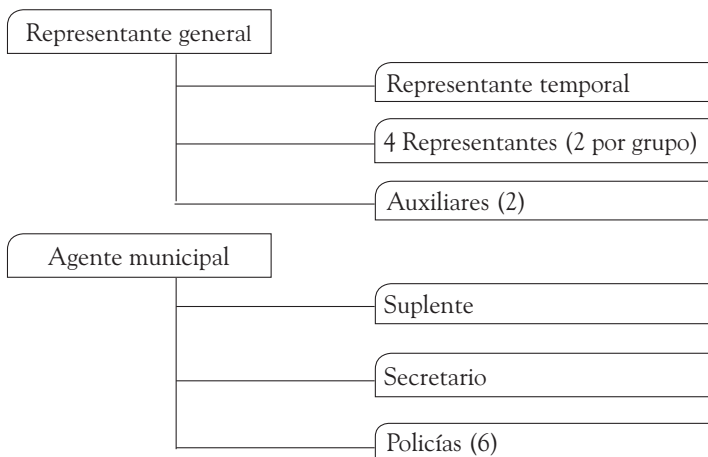
En San Francisco no existe la figura agraria de comisariado porque no es ejido, está registrado como localidad ante la Reforma Agraria, por lo que eligen dos tipos de autoridades: el agente municipal y el representante general.

Esta comunidad, al igual que La Gloria y Nueva Libertad, es un buen ejemplo de los cambios que ha sufrido la población de origen guatemalteco en cuanto a las formas en que se organizan y eligen a sus autoridades como producto del refugio, puesto que adoptan la figura de agente municipal para que su comunidad sea reconocida por las autoridades municipales, pero continúan organizándose al interior tal y como acostumbraban hacerlo en el refugio: mediante la elección en asamblea de un representante general y representantes temporales, que asumen el cargo como parte de su trabajo comunitario, como se muestra en el esquema ocho.

Reglamentariamente se cambia cada dos años de agente municipal y de representante general, pero en la práctica el cargo no se asume por más de un año, pues exige que los responsables asistan todas las tardes a la oficina comunitaria, lo que les impide trabajar la tierra o buscar trabajo en otros lugares. Por ello, el representante general y el agente municipal se cambian cada año junto con su equipo, y el representante temporal cada dos meses.

El agente municipal representa a la comunidad ante el municipio y es ahí donde registra oficialmente a los policías comunitarios. El representante general se encarga de los problemas internos y cotidianos, como vigilar el funcionamiento de la infraestructura y los servicios

ESQUEMA 9
ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE SAN FRANCISCO



comunitarios. En caso de detectar algún deterioro o problema, debe avisar al representante temporal para que reúna a un grupo de personas que lo resuelvan con trabajo comunitario o “de obra”, como también le llaman.¹⁸

Para las tareas comunitarias, la población se encuentra organizada en dos grupos: el Central y el San José. Cada uno se maneja de forma independiente del otro y cuenta con cuatro representantes, dos de cada grupo, que rotan su trabajo cada semana y que son cambiados cada dos meses. Cada grupo elige un auxiliar que se encarga de pedir las cooperaciones entre la población.

Para la elección de las autoridades, votan en asamblea todos los habitantes de San Francisco que son mayores de 18 años, los candidatos son elegidos a partir de su capacidad organizativa, de liderazgo y de los conocimientos que tienen del idioma español, puesto que deben realizar trámites ante las autoridades municipales: “Deben saber hablar bien la castilla, si no, no se saben comunicar con los empleados del gobierno”.¹⁹

¹⁸ Entrevista con Ticú Paláz (Diego Francisco), representante general en turno, 2004.

¹⁹ *Id.*

Hasta ahora las autoridades, particularmente el agente municipal, han sido elegidas entre hombres de 30 a 40 años en adelante, pues consideran que los menores a esa edad no son responsables: se requiere “respeto, agilidad, que cumplan su trabajo”.²⁰ Mientras que las mujeres, no han llegado a ocupar ningún cargo civil relevante como es el de agente o representante general, pero sí el de representante de grupo.

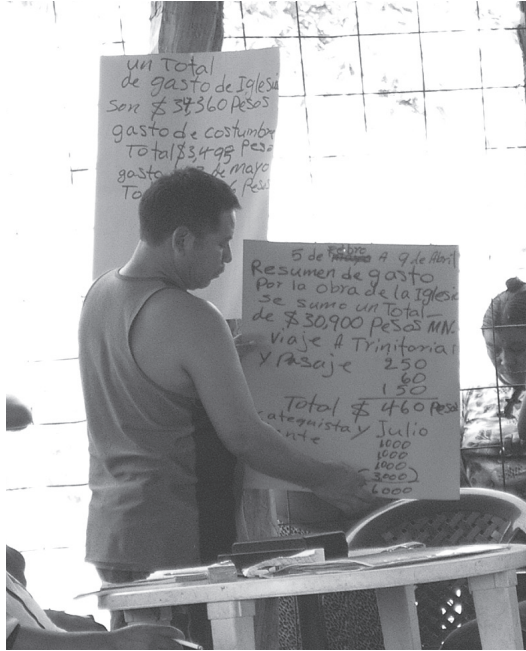
Los hombres me aseguraban en las entrevistas que eran ellas las que no desean obtener tales cargos, pues temen no poder con esa responsabilidad, o que sus maridos se molesten al tener que tratar cotidianamente con los hombres; sin embargo, tampoco han sido propuestas en asamblea alguna vez. Sólo existe el antecedente de una mujer elegida como agente municipal, pero como prestanombre ante el gobierno municipal donde debe registrarse el nombramiento, pues el hombre que había sido elegido no contaba con papeles migratorios y no podía acceder al nombramiento oficialmente.

A diferencia de las otras dos comunidades, en San Francisco la asamblea comunitaria se realiza cada dos meses, pero esto es tan flexible como la propia población considere necesario. Esto refleja de algún modo que la comunidad vive a un ritmo político distinto. Para los que no pertenecemos a ella, podría parecer que las autoridades no se interesan lo suficiente en gestionar y exigir estos servicios a las autoridades municipales. Sin embargo, también puedo decir que actualmente los representantes procuran tener mucha claridad al dar cuenta de su trabajo, pues anteriormente la comunidad enfrentó el abuso de poder discrecional, principalmente de un líder, que actualmente se encuentra marginado del espacio político a pesar de que también era él quien tenía experiencia en la interlocución con las autoridades municipales y estatales.

Algunos actores cercanos a la comunidad desde el trabajo no gubernamental me explicaron que la comunidad tenía sus propios tiempos, quizá debería decir que se organizan menos visiblemente, y cuidando no volver a fortalecer liderazgos que no siempre buscan el beneficio general.

En gran medida, la organización comunitaria gira en torno al mantenimiento de costumbres y actividades religiosas mayas, que en las

²⁰ *Id.*



Asamblea en San Francisco, mayo de 2005.

otras dos comunidades han perdido importancia; por ejemplo, la celebración de fechas religiosas que marca el calendario maya, llamado por ellos mismos como Las Horas.

Las autoridades cívicas pueden también ser líderes religiosos, pero los rezadores tienen ya más de 60 años, por lo que no tienen obligación de participar en el trabajo comunitario y ya no son elegidos para ocupar cargos de representación; sin embargo, siguen siendo consultados de manera personal por los líderes y las autoridades comunitarias. Por ejemplo, en 2004, el agente municipal era uno de los compadres y amigos cercanos del rezador principal, don Andrés, y al año siguiente, el representante general en turno y uno de los catequistas de la comunidad eran los hijos de este rezador.²¹

²¹ Don Andrés ha sido un actor importante como líder político y religioso. Fue miembro de las CCPP aunque finalmente decidió naturalizarse como mexicano junto con su familia. Su

Esta movilidad de los líderes en diferentes campos de acción: religioso, político y cultural, hace que encontremos frecuentemente a un mismo actor como representante, promotor de salud, enlace político con organizaciones sociales o miembro del grupo de marimba de la comunidad.

NUEVA LIBERTAD (EL COLORADO)

Finalmente, Nueva Libertad es la comunidad más cercana a la frontera guatemalteca (aproximadamente a 25 minutos en automóvil). En relación con la cabecera municipal se ubica aproximadamente a 30 km, tomando en cuenta el camino de 9 km. de terracería que une la población con la autopista Panamericana.

Está formada por 300 familias y aproximadamente 1 524 habitantes,²² y se encuentra asentada en un terreno de 38 hectáreas, propiedad del gobierno del estado de Chiapas, entregado en calidad de comodato a la presidencia municipal en 2001, aunque su formación se remonta a 1990 como campamento de refugio.

La población cuenta con una red de canales de riego creada en 1970, que si bien no es de agua potable, es usada por la población para amainar las altas temperaturas que se sufren en la zona. Está formada por un porcentaje similar de población mestiza e indígena, estas últimas en su mayoría kanjobal, pero también existen algunas familias mames y jacaltecas (15% de la población indígena).

La mayoría de su población es católica (90%) y sólo algunas familias practican únicamente la costumbre maya; también comienza a darse la conversión de algunas familias (15 aproximadamente) a la religión protestante. Esta población cuenta con una iglesia católica, y desde 2006, con un templo protestante. También tienen un jardín de niños, una primaria con 12 aulas, y también, desde 2007, una tele secundaria con servicio de Internet satelital, así como un bachillerato creado en

hijo Pedro, ha sido también promotor de salud y colabora con Proseco en talleres de salud, manteniendo relación con el trabajo político de otros promotores de La Gloria. El segundo hijo, Tomás, se encuentra integrado a una red de catequistas que participan en una de las organizaciones políticas de la región, la OCEZ; de tal modo que las funciones de los líderes se desarrollan y tienen influencia tanto en el espacio cívico como en el religioso.

²² Datos proporcionados por Argelia Jacinto, miembro de Nueva Libertad, junio de 2005.

ESQUEMA 10
VARIABLES QUE INCIDEN EN LA ESTRUCTURA ORGANIZATIVA
DE NUEVA LIBERTAD

<i>Sector De población</i>	<i>Variables</i>	<i>Identidad étnica</i>	<i>Identidad religiosa</i>	<i>Experiencia armada</i>
Líderes iniciales	kanjobales y mestizos	Costumbre y católicos	Participan en la guerrilla	
Líderes mujeres	kanjobales, hijas de kanjobal y jacalteco pero se asumen mestizas	Católicas	Algunas son hijas de líderes que sí participaron. Ellas se formaron con ACNUR como promotoras, otras de manera reciente por medio de ACNUR y Proseco.	
Líderes hombres	kanjobales	Católicos, protestantes, y costumbristas	Algunos participaron, otros sólo fueron miembros de las CCPP. Uno de ellos no tuvo participación alguna.	

2010. Al igual que las otras dos comunidades, en Nueva Libertad existe energía eléctrica, pero no alumbrado público ni pavimentación.

En 2005, la presidencia municipal aprobó la construcción de un salón de actos multiusos, pues también es usado para eventos deportivos por su tamaño y diseño. En cambio, fue hasta 2009 que logró mejorarse la clínica de salud (que era de adobe), así como el sistema de agua, pues hasta ese momento sólo contaban con pozo de bombeo que repartía agua a cuatro estanques de almacenamiento, colocados éstos en cada uno de los cuatro barrios que forman la comunidad, siendo por lo regular las mujeres y niños a quienes se veía acarreado el agua a sus hogares. Así pues, tuvieron que esperar más de 25 años en México para recibir infraestructura de parte del gobierno mexicano, pues el pozo y la clínica fueron hechos con recursos del ACNUR.

La población ha construido con fondos propios una pequeña oficina donde cumplen sus funciones las autoridades locales y, al igual que las otras dos comunidades, ha construido un par de celdas para aquellos que desafían la normatividad comunitaria.

Nueva Libertad surgió como un campamento de resguardo seguro.



Canal de riego, Nueva Libertad, 2005.



Nueva Libertad, 2004.

Como antes se explicó, la población que lo conformó necesitaba un lugar donde no fuera desplazada mientras se conseguía el retorno seguro a Guatemala.

Según la Procuraduría Agraria encargada de esta zona, el terreno que habitan consta de 40 hectáreas y estaba a nombre de una persona física, quien posteriormente lo donó a nombre del gobierno del estado para la construcción del campamento de refugiados.²³

Según el director de la Comar en Comitán en 2004, el terreno de El Colorado fue comprado con fondos del ACNUR como parte de un programa llamado Patrimonio Internacional. El proceso consistió en que el ACNUR, como propietario, lo donó al gobierno del estado de Chiapas, de modo que es éste quien a su vez donó a la población mediante un “convenio comodato” (resguardo seguro) al Municipio de La Trinitaria, en tanto los refugiados adquieren la naturalización. El proceso que debe seguirse para que el terreno quede regularizado depende del gobierno del estado, el Instituto de la Vivienda y la Secretaría de Gobierno de Comitán, y no de la Comar.²⁴ Lo cierto es que el proceso es difícil y hasta este momento (febrero de 2013) la comunidad no ha logrado regularizarlo.²⁵

Desde que la Comar les proporcionó ayuda para el refugio se eligió a un representante general y una serie de comités con intención de organizar a la población, ya fuera para el trabajo comunitario o para realizar la cooperación para el pago de servicios.

En 1999 se dejó esta forma de gobierno y comenzó a funcionar como agencia municipal. Desde entonces Nueva Libertad se organiza en cuatro barrios y sus cargos son “rotativos”, es decir, todos los hombres adultos (con 69 años como máximo) tienen la obligación de asumirlos

²³ Entrevista con el licenciado Morgan, encargado de la zona de La Trinitaria en la Procuraduría Agraria, octubre de 2004.

²⁴ Entrevista con el licenciado Axel García Carballal, director de la Comar Comitán, octubre de 2004.

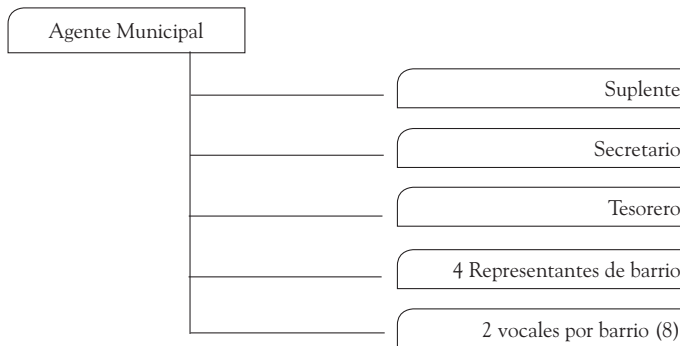
²⁵ Tan poco transparente ha sido el proceso, que la población ha comenzado a justificarlo de diversas formas. La versión de las autoridades comunitarias en 2005 es que el terreno quedó a nombre de la familia del gobernador del estado en el momento del refugio, razón por la que no son regularizados a pesar de tener copia del Convenio Comodato con el municipio.

como parte del trabajo comunitario o “de obra”. Un catequista me explicó que esta forma es más justa para la población, pues antes del retorno masivo a Guatemala, iniciado en México en enero de 1993, los representantes abusaban de la población: “Los líderes eran los que tenían más estudio y ánimo para hablar. Ahora en cambio, ya no se elige, se nombra, por fuerza deben cumplir; antes nadie quería salir nombrado porque no hablaban el español, y al que sí era líder se le hacía su trabajo, se le atendía”.²⁶

En Nueva Libertad, donde la población mestiza es la dominante, han intentado garantizar la representación de este sector y de la población indígena mediante el reparto equitativo del poder. Por ello, cuando el cargo del agente queda en manos de un mestizo, el secretario debe ser indígena, y viceversa; con la finalidad de que todos se encuentren igualmente representados en la toma de decisiones y se mantengan informados respecto a los problemas de la comunidad, ya que muchas personas adultas continúan sin hablar el español.

El sistema de cargos rotativo entre ambos sectores ayuda para que la población indígena monolingüe tenga la posibilidad de hacer llegar sus quejas y demandas con la misma facilidad que lo hacen los mestizos, pues tienen la desventaja de que las asambleas generales realizadas el último domingo de cada mes se lleven a cabo exclusivamente en español.

ESQUEMA 11
ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE NUEVA LIBERTAD



²⁶ Entrevista realizada en 2005.



Al frente, la agencia municipal y atrás, la cárcel. Nueva Libertad, noviembre de 2005.

Las diferencias étnicas de la población se expresan, incluso, especialmente: en el barrio 4 es donde se concentran las familias mestizas, muchas de las cuales fueron desplazadas de La Gloria, Tierra Blanca y Cieneguita, para integrarse al Programa de Retorno Colectivo, al que finalmente no se sumaron. Así que es este barrio donde más se habla y oye el idioma español.

El barrio 1 tiene otro carácter, pues en él se encuentra la mayoría indígena; es donde se reubicaron las familias que habiendo retornado a Guatemala decidieron regresar a los pocos días a México como indocumentados. En el barrio 2 y 3 habitan indígenas aunque prevalecen los mestizos, por ello, los representantes de barrio son rara vez indígenas.

Cabe decir, que a pesar de la heterogeneidad étnica que prevalece en Nueva Libertad existe un proyecto común que mantiene a sus habitantes trabajando unidos y organizados, entre otras cosas, para regularizar el régimen de tenencia de su tierra.

El proceso para lograr la regularización agraria, sin embargo, ha acentuado las tensiones al interior de la comunidad, pues no todos están de acuerdo en la modalidad con la que desean que ésta se realice: si como ejido o como localidad agraria. Algunos creen que con el ejido no pueden tener un título de propiedad que les permita vender

más adelante su lote. A otros, lo que les interesa es tener un documento que los haga propietarios y que permita que la tierra sea heredada a los hijos; pero ni las autoridades comunitarias ni los miembros de ésta tienen claridad en las diferencias entre una u otra opción.

De acuerdo con la información que se me proporcionó en la Procuraduría Agraria, ubicada en la ciudad de Comitán, Chiapas, si la población decidiera registrarse como ejido, no sería propietaria de la tierra y sólo tendría derecho de posesión; es decir, derecho sobre el usufructo del terreno, pues los dueños quedarían registrados como personas morales, rigiéndose por la Reforma Agraria.²⁷ Sin embargo, después de las reformas al artículo 27 constitucional, los ejidatarios pueden vender la tierra en común acuerdo.

La falta de acceso a la información que tiene la población de origen guatemalteco, particularmente respecto al tema de la regularización agraria, es un problema grave y permanente, y es en este caso una limitante para que los habitantes puedan tomar una decisión respecto al régimen agrario en el que les conviene normalizar su tierra. Hasta ahora, el terreno en que se encuentra asentada Nueva Libertad se utiliza para uso habitacional y no de cultivo. Además, tienen como referencia el problema de regularización de La Gloria, donde no han podido integrar como ejidatarios a todas las familias de la comunidad, porque, como lo mencioné antes, no consiguen reunir al total de jóvenes ejidatarios que firmaron originalmente la división de ejido y que desde hace años migraron a diferentes lugares. En Nueva Libertad saben que los miembros de la comunidad no dejarán de migrar, y que en ese caso, para cualquier trámite futuro sería muy difícil reunir a todos los ejidatarios.

Uno de los adoradores de la fe en esa comunidad me explicó por qué muchos prefieren la modalidad de ejido: “El ejido es en comunidad, además la escritura es más barata. En mi idioma (chuj) le llamamos (a la tierra comunal) “nun com an samín”, que significa “estamos unidos juntos todos”.²⁸

²⁷ Entrevista realizada al licenciado Morgan en la Procuraduría Agraria, Comitán, octubre de 2004.

²⁸ Entrevista realizada a Juan Santiso en abril de 2005.

Las autoridades en turno consideran, en cambio, que registrándose como comunidad agraria adquirirán mayores beneficios que con la forma del ejido, pues con ésta es como más puede desintegrarse la comunidad: “Cuando es ejido no son unidos, y aquí nadie puede mandar más”.²⁹ Pero esta opción está vetada para los refugiados guatemaltecos, puesto que las comunidades se registran como tales cuando han ocupado un territorio ancestralmente. No obstante, las autoridades consideran que de mantener el terreno como ejido nadie se responsabilizaría por los espacios comunes, como es el pozo de agua, los cuatro estanques que almacenan el agua para los barrios y el cementerio. La otra opción de regularización del terreno es la copropiedad, regida por el derecho civil y en la que los habitantes sí quedarían registrados como personas físicas, es decir, como dueños de las tierras.

Desde 2005 hasta el momento de escribir este texto (2013), los miembros de Nueva Libertad han debatido mucho en asamblea sobre el tipo de régimen agrario que desean, lo que resulta indispensable para sumar esfuerzos y exigir al gobierno municipal acelerar este proceso. Las autoridades comunitarias han acudido al Instituto de la Vivienda del estado, donde les han dicho que el terreno pertenece al estado de Chiapas, pero en la SRA les dicen que está registrado como rancho particular.

Según la Procuraduría Agraria,³⁰ para regularizarse Nueva Libertad necesita promover una jurisdicción voluntaria de prescripción positiva, teniendo dos posibilidades: *a)* Cuando la posesión ha sido continua, pública, de buena fe y pacífica por más de cinco años. *b)* O un juicio de prescripción negativo cuando la posesión haya sido por más de diez años.

En el primer caso, el trámite se realiza en el juzgado de lo civil y se hace una demanda de jurisdicción voluntaria, donde se requiere que el terreno pase a nombre del poblado. Allí dictan resolución y pasan al notario público. En el segundo caso, el gobierno del estado dona la tierra ante notario público y se escritura.

La Comar, por su parte, asegura que lo que está buscando la comu-

²⁹ Entrevista al agente municipal Andrés Cortés, en 2005.

³⁰ Entrevista realizada al licenciado Morgan en la Procuraduría Agraria, Comitán, octubre de 2004.

nidad es la regularización del predio a nivel familiar, solicitando al gobierno del estado la tierra con el respaldo de esta institución. Pero para ello, el propietario real necesita donarlo al gobierno del estado (lo que hizo en su momento el ACNUR), se registra en el cabildo del municipio de La Trinitaria y el trámite se hace con el Instituto de la Vivienda.³¹ Sin embargo, como dije antes, la población no ha llegado a un acuerdo sobre la forma en que desea la regularización, ni acerca de cuál es el momento en que se encuentra el proceso.

El atraso en el proceso de regularización tiene que ver también con que la Comar y la Secretaría de Relaciones Exteriores no han acabado de normalizar la condición migratoria de los refugiados que viven en Nueva Libertad, y son las familias que regresaron del retorno a Guatemala las principales opositoras a que se regularice el terreno a nivel familiar, pues al no tener documentos migratorios tampoco pueden acceder a propiedad alguna.

Al exponer el caso de cada una de las tres comunidades por separado, podemos ver que, como se dijo al inicio de este capítulo, la regularización de la propiedad, ha sido el elemento generador de unidad y organización de las comunidades de estudio. La Gloria fue la primera en pelear esa legalización, y si bien sus miembros no han terminado de regularizar a todas las familias como ejidatarios, saben que no serán desalojados del terreno que habitan; por ello la organización comienza a girar en torno a la adquisición de otros servicios y buscan, organizados en grupos, la adquisición de otras propiedades. Por su parte San Francisco, que tampoco ha finalizado el proceso de escrituración, tiene, sin embargo, resuelta la emergencia inmediata de la posesión del terreno que habitan.

En 2005 fui testigo de una situación que ejemplifica cómo Nueva Libertad mantiene su organización en torno a temas que ya no son una prioridad en las otras dos comunidades de estudio. En el mes de octubre encontré a las autoridades de Nueva Libertad reunidas fuera del Palacio Municipal de La Trinitaria, entonces me pusieron al tanto de la supuesta intención del gobierno municipal de cambiar el nombre de la comunidad. Las autoridades se hicieron acompañar además por

³¹ Entrevista con Juan Carlos Velasco, Comar, octubre de 2004.

representantes de cada barrio, así como por algunas mujeres coordinadoras del Programa Oportunidades.

La movilización respondía a su preocupación por no conseguir la regularización de la tierra, puesto que el Convenio Comodato está a nombre de Nueva Libertad (El Colorado). Sólo en el municipio de La Trinitaria existen tres comunidades con el nombre de Nueva Libertad,³² cada una con un segundo nombre que la distingue del resto. Las autoridades supieron de manera informal sobre el supuesto cambio de nombre y convocaron inmediatamente a una asamblea en la que se discutió este tema con la población; se acordó la elaboración de un documento que fue enviado al presidente municipal de La Trinitaria, en él se explicaban los motivos de los refugiados para rehusarse al cambio de nombre de la comunidad.

El documento, que anexo completo al final de este capítulo, muestra cómo para los miembros de Nueva Libertad el nombre de su comunidad representa su historia de refugio y su presente como nuevos ciudadanos mexicanos. En casos como éste, la unidad de la comunidad y su pertenencia comunitaria se activa, frente a la posibilidad de ser afectados por el gobierno municipal.

Las autoridades de las comunidades de estudio, como se mostró anteriormente, se encuentran estructuradas de acuerdo con el régimen agrario que mantienen y según otras particularidades, como es el número de habitantes, su condición migratoria, etcétera. Cada comunidad responde de diferente manera a las necesidades de su población y se conduce de manera distinta. Mientras que en La Gloria ningún día del año se cierra la agencia municipal, en Nueva Libertad pueden programar su cierre semanal por motivo de las fiestas patronales, y en San Francisco incluso se vive el extremo, pues la agencia no se abre cuando el agente municipal o los representantes se encuentran ocupados con problemas personales, o incluso como resultado de la resaca de las fiestas comunitarias.

³² Es común encontrar en los pueblos de la región y de México el mismo nombre en las poblaciones, pero se distinguen de las otras mediante un segundo nombre, en este caso es El Colorado, porque así se llamaba el rancho antes de ser comprado por el ACNUR como asentamiento seguro para refugiados.

Para algunos actores externos, como son los maestros y el personal de salud, resulta excesivo que toda iniciativa de trabajo deba ser consultada y aprobada por las autoridades comunitarias; por lo general les es difícil entender que la vida de las familias refugiadas se rige alrededor de sus autoridades y que la agencia municipal sea, simbólicamente, donde se concentra el sentido de pertenencia de la población.

En el ámbito académico he encontrado incluso a quienes dudan de la pertinencia de llamar “comunidad” a ésta y otras poblaciones de origen guatemalteco, pues consideran que se trata de campamentos de refugiados o de poblaciones cuyo único sentido organizativo deriva de la experiencia de refugio y su periodo asistencialista. Pero como he mostrado, en estos casos ni las pertenencias ni las fronteras comunitarias están delimitadas por el régimen agrario de tenencia de la tierra, sino que se establecen a partir de que sus habitantes constituyen un “nosotros”, y sobre tal base forman las instituciones propias y los principios colectivos desde los cuales se norma la convivencia y se construye el futuro de su población.

Para el caso particular de las poblaciones de refugiados, la comunidad es, como dice Agustín Ávila,³³ sobre todo un espacio político que agrupa al conjunto de sus miembros, es una unidad de pertenencias y lealtades, y al considerarla de este modo, no se restringe el concepto a una localidad, una unidad territorial o un régimen agrario.

Por ello, cuando hablo de “comunidades” de origen guatemalteco, lo hago refiriéndome también a un proyecto o utopía, como motivación para la acción colectiva,³⁴ razón por la cual sus miembros permanecen unidos al haber quedado atrás la guerra, la emergencia del refugio, así como la etapa asistencialista, en la que la organización de los refugiados giraba únicamente alrededor de un objetivo: recibir eficaz y más rápidamente la ayuda humanitaria.

Las dimensiones de pertenencia, identidad y de cultura compartida resultan particularmente importantes al analizar estas poblaciones, pues

³³ Agustín Ávila, 2003. “La reforma constitucional de San Luis Potosí de septiembre de 2003”, México, versión en CD generada por el autor y citada en Maya Lorena Pérez Ruiz, “La comunidad indígena...”, *op. cit.*

³⁴ Maya Lorena Pérez Ruiz, *op. cit.*

como veremos en seguida, a partir del refugio, y ahora con el fenómeno migratorio, se observa el surgimiento de relaciones y pertenencias que trascienden el espacio comunitario y nacional.

COHESIÓN SOCIAL E IDENTIDAD EN LAS COMUNIDADES DE ORIGEN GUATEMALTECO

COHESIÓN COMUNITARIA E IDENTIDAD LOCAL

En México, la vida comunitaria de los refugiados se fortaleció a pesar de la diversidad étnica y religiosa, gracias al trabajo colectivo destinado a mejorar la infraestructura de los campamentos. La población refugiada supo que organizados obtendrían mayores logros y que teniendo una buena coordinación evitarían mayores esfuerzos.

Como explica Jan de Vos, muchos campamentos fueron “escuelas de vida” en donde la gente aprendió en condiciones de desventaja a funcionar con responsabilidad cívica, que quizá antes no habían asumido, “sembrando semillas de nueva sociedad”. El trabajo comunitario, que giró originalmente en torno al reparto equitativo de las raciones enviadas por la Comar y el ACNUR, generó diversos niveles de integración: comunidad del campamento, comunidad de campamentos de un mismo estado, comunidad de todos los refugiados guatemaltecos en México.³⁵

La situación de emergencia y la vida en el refugio, en continuo peligro de muerte ya fuera por hambre, enfermedad o violencia militar, exigió en la población refugiada integrar a su cotidianidad una dimensión política que cada vez se hacía más refinada. Los refugiados construyeron una red importante entre campamentos que les permitió discutir constantemente su situación, generando una identidad colectiva como refugiados guatemaltecos, identidad que pusieron en acción al negociar con las instancias oficiales para que se les consultara en la toma de decisiones. De este modo, el refugio reforzó, por una parte, la existencia de un sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad residencial y, por el otro, la capacidad organizativa de la población

³⁵ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 312.

refugiada; dicho sentimiento de pertenencia comunitaria y de identidad local se fue fortaleciendo conforme la población se iba haciendo consciente de sus derechos tanto humanos, como políticos y sociales, tanto por su calidad de refugiados, como por ser actualmente mexicanos. De esta forma, pertenecer y ser de La Gloria, de San Francisco o de Nueva Libertad es ahora una dimensión identitaria importante, que se suma a las muchas existentes en esta población. Es una identidad local, asociada al lugar donde se vive, por lo que es también una identidad residencial.

Además de esa nueva identidad local, el refugio promovió colateralmente la adquisición de conocimientos en muchas otras áreas, en gran parte debido a las actividades de capacitación brindadas por el ACNUR, la Comar y las organizaciones no gubernamentales: especialmente se organizaron promotores de educación y salud que permitieron enfrentar las necesidades más apremiantes de manera independiente de las instituciones oficiales. La participación de las ONG en los campamentos de refugio crearon espacios que también permitieron a las mujeres prepararse y adquirir seguridad para el trabajo de representación entre las de su mismo género; se formó además una conciencia no vista antes respecto de sus derechos y sus capacidades. Muestra de ello será el surgimiento de organizaciones de mujeres, de las que se hablará adelante.

Cabe decir que este sentimiento de unidad y de patrimonio local involucró en cada nueva comunidad a todos los que se integraron a ella, sin que ello significara borrar sus diferencias o anular sus conflictos; al contrario, tales diferencias cobran vigencia y se activan en determinadas circunstancias y contextos.

Un caso singular dentro de la dinámica comunitaria pervive aún entre los “retornados”: aquellos que decidieron regresar a Guatemala, y que una vez que constataron la imposibilidad real de establecerse allá, regresaron otra vez a México. En las tres comunidades de estudio se encuentran personas o familias que después de retornar a Guatemala dentro del Programa de Retorno Colectivo decidieron regresar a Chiapas. Estas personas regresaron, como se dijo antes, como indocumentadas, pues al retornar dejaron de ser reconocidas por el ACNUR y el gobierno mexicano como refugiadas; de tal modo que los indocumen-

tados son un sector de la población que es necesario considerar cuando se estudian las comunidades de origen guatemalteco.

A pesar de más de 30 años de refugio en México, las familias indocumentadas en las comunidades de estudio no tienen garantizado el libre tránsito por territorio mexicano, y les son negados servicios a los que, según la Constitución mexicana, sí tienen derecho ellos y sus hijos nacidos en territorio mexicano, como son el registro de nacimiento o la educación. Debido a ello, es común que sus descendientes sean registrados a nombre de familiares que cuentan con documentación migratoria en orden o que ya han sido naturalizados.

Para los ex retornados, la pertenencia a las comunidades pareciera tener que ganarse diariamente. En Nueva Libertad, las familias indocumentadas se consideran parte de la comunidad sólo cuando cumplen con pagos y trabajo de obra, pero se les excluye cuando no coinciden con el resto de la comunidad, por ejemplo, en el tema de la regularización agraria.

Argelia, una de las mujeres ex retornadas que consiguió ser recibida nuevamente en Nueva Libertad, quedó desde entonces sin papeles de migración y me comenta en tono de resignación: “La tierra donde me tocó vivir (en Guatemala) se llamaba Alta Verapaz, Cobán. Tenía mucho dengue hemorrágico y malaria. No dilaté (en regresar a México), no me gustó el lugar. No tengo por eso papeles, no existo en ningún país”.³⁶

Al igual que Argelia, otras familias viven en permanente zozobra respecto de su condición legal, no sólo por el miedo permanente de ser detenidas por las autoridades de migración, sino por la falta de voz que tienen dentro de su comunidad al momento de tomar decisiones importantes.

Sin embargo, los indocumentados “forman comunidad”, pues cumplen con las obligaciones de pago de servicios y trabajo de obra, comisiones, comités, e incluso, como es el caso de Argelia, ganan su lugar

³⁶ Plática con Argelia Francisco, quien ha trabajado como promotora del programa estatal de combate a la pobreza Vida Mejor, a pesar de no contar con documentación migratoria; agosto de 2004.

en la comunidad participando en trabajos como el de Vida Mejor y Educación Inicial.

Al igual que en el caso de Argelia (en Nueva Libertad), en San Francisco; Matías y Alejandro se ganan, con su servicio a la población, un lugar en la comunidad. Ambos pertenecieron a Nueva Libertad y partieron a Guatemala en el Programa de Retorno Colectivo, pero regresaron poco tiempo después y no fueron admitidos nuevamente en ese campamento; por ello, buscaron ingresar en San Francisco. Actualmente, Matías es el promotor de salud y auxiliar de la clínica de salud y Alejandro es catequista. Alejandro vive en el terreno de su hermano, pues no tiene recursos para comprar un terreno dentro de la comunidad o a las orillas de ésta; Matías consiguió pagar un lote dentro de la comunidad, pero ninguno de los dos ha conseguido regularizar su situación migratoria.

La situación de aquellos que no tienen documentos de migración es de continua inseguridad, y dentro de la comunidad, ellos cargan con el estigma de ser los “arrepentidos”, como si la decisión de retornar fuera una culpa que debieran sobrellevar permanentemente. Me parece que en este caso el peso ideológico de la decisión de retorno es lo que más importancia tiene, pues la gente no los señala sólo por haberse “retornado” y posteriormente haber regresado, sino porque esa decisión implicaba también una postura política, sobre todo en el caso de Alejandro, quien fue miembro de las CCPP.

Matías es actualmente un hombre hermético, pero también amable y solidario. Antes del conflicto armado estudió medicina tradicional en la Universidad de San Carlos, actualmente vive de su trabajo como promotor de salud en la comunidad de San Francisco y colabora, junto con los promotores de otras comunidades, en los talleres de salud organizados por Promoción de Servicios Comunitarios, A.C. (Proseco). Su conocimiento de las plantas curativas y la constante formación que ha recibido en el proceso de refugio lo convierten en un actor importante dentro de su comunidad; pero pareciera que Matías no consigue sentirse satisfecho, ya que no se le reconoce como ciudadano mexicano, y tampoco se reconoce a sus hijos, que han nacido y crecido en Chiapas.

La guerra pasó, pero sus consecuencias no parecen desaparecer jamás. La mirada de Matías es triste. No es mexicano pero, según me

dice él mismo, nunca regresaría a vivir a Guatemala. Las decisiones políticas de él y su familia lo llevaron a refugiarse; su hermano fue un actor importante en la etapa del refugio y después migró a Estados Unidos dejando en Matías el peso social de la participación política y de la guerra perdida.

Para Alejandro y Matías, la guerra no ha pasado, para todos los indocumentados el refugio es cotidianidad, la ciudadanía mexicana se les ha negado; no obstante, los indocumentados son parte de estas “nuevas comunidades fronterizas”.

“SER MEXICANO”

Ser mexicanos es una identidad que los refugiados de origen guatemalteco han conquistado con muchas decisiones y esfuerzos: al romper con la guerrilla, al no regresar a Guatemala, al hacer comunidad en México y al asumir la mexicana como su nueva identidad nacional: frente a los estados mexicano y guatemalteco, frente a los residentes de Guatemala, y frente a otros mexicanos. Sin embargo, es difícil hacerse de una identidad como mexicanos cuando constantemente esta población es estigmatizada como “extranjera”. Por ello, los habitantes de las comunidades de estudio procuran reforzar el uso de símbolos patrios y la realización de fiestas nacionales mexicanas, como el desfile del 20 de noviembre, o el día de la Revolución mexicana, y no dudan en presentarse como mexicanos cuando un actor externo visita la comunidad. En algunas ocasiones, no sólo destacan su ciudadanía ante otros mexicanos y la administración pública, sino también frente a los residentes guatemaltecos con los que mantienen relaciones, ante los cuales muchas veces ocultan o niegan tener el mismo origen.

El estigma de ser guatemalteco es tan fuerte en toda la zona fronteriza, que incluso la misma población refugiada lo ha reproducido y trata de zafarse de él; así que, de acuerdo con el contexto, los ex refugiados llegan a hacer uso de su nueva ciudadanía mexicana para mostrar superioridad frente al guatemalteco. Relataré dos casos que me ayudan a ejemplificarlo: en 2004 acompañé a un grupo de migueleros a un bautizo que se realizó en Santa Ana Huixta, municipio fronterizo de Jacaltenango, Guatemala, al que asistimos varias personas como padrinos de una quinceañera, cuya familia vivía en La Gloria. En el

festejo, los miembros de la comunidad se relacionaban con los otros invitados en forma más o menos común; incluso presencié el reencuentro de dos amigos originarios de Nentón, que desde la guerra no se habían vuelto a ver, uno de ellos se refugió en Chiapas y el otro no, así que se creían mutuamente muertos. Sin embargo, la mirada de los asistentes hacia los “refugiados” era permanente.

Al regresar hacia territorio mexicano un retén militar guatemalteco hizo la señal de alto a nuestra camioneta, pero imprudentemente el chofer hizo caso omiso de la advertencia y quiso seguir su camino. Los militares se interpusieron frente al vehículo e iniciaron una discusión sobre la constante prepotencia de “los mexicanos” que no dejan pasar a su territorio a los centroamericanos, pero que no respetan las leyes del país que visitan. Yo, que intentaba escuchar todos los argumentos, quedé sorprendida al advertir que mis amigos jamás les explicaron que eran guatemaltecos de nacimiento y que no eran “mexicanos prepotentes”, al contrario, hicieron hincapié en que eran de una comunidad mexicana llamada La Gloria y que visitaban con regularidad la zona de Jacaltenango, donde tenían “amigos”.

Posiblemente, en estas respuestas influyó que fueran militares quienes nos detuvieron, puesto que en la memoria colectiva está presente la persecución y la masacre perpetuada por el ejército; pero, como pude comprobar posteriormente, esta situación se repite en otros contextos. En la celebración de Día de Muertos en 2005, presencié la discusión entre el agente ejidal de La Gloria y un migueleño que llegó desde Guatemala a visitar la tumba de un familiar. El agente ejidal, que había bebido demasiado alcohol, comenzó a molestarlo diciendo que ya no eran iguales porque ellos ya eran mexicanos, a lo que el migueleño le contestó que de cualquier modo “llevaban la misma sangre y estaban hechos de lo mismo”. Ante un argumento tan sencillo pero atinado, el agente municipal le respondió con golpes y fue detenido por sus propios policías que lo encarcelaron por molestar al “paisano”. Aunque los casos expuestos son aislados, me parece que reflejan una tendencia, en ciertas circunstancias, de presentar a los mexicanos como superiores a los guatemaltecos. El ser guatemalteco es en muchos contextos una identidad negativa, pero sigue siendo una dimensión identitaria importante, junto con la migueleña, que se activa en momentos de emergencia o celebración.

Para Ricardo Saénz,³⁷ la consecuencia de la represión contra los pueblos indígenas es el surgimiento y afianzamiento de cierta conciencia de pertenencia étnica en los campamentos de refugiados, así como en los frentes guerrilleros y los desplazamientos internos, a los que les fue quedando claro que si tenían en común algo, era que pertenecían a alguno de los pueblos indígenas de Guatemala. Sin embargo, como ya vimos, en los casos de estudio, más que una identidad basada en la lengua, las comunidades de refugiados en México están cohesionadas en torno a una pertenencia generada por el refugio que incluye a los distintos grupos culturales que las forman, y que es la identidad local o residencial. Esta pertenencia comunitaria es la que permite a la población refugiada y a la nacida en México ser parte de un mismo grupo y mantenerse unidos, a pesar de las diferencias lingüísticas, étnicas y aun religiosas.

¡SOMOS DE SAN MIGUEL PERO NO TODOS SOMOS MIGUELEÑOS!

COMPOSICIÓN Y RELACIONES INTERÉTNICAS

La pertenencia local o residencial que tenían los guatemaltecos indígenas antes del refugio en México continúa apareciendo hasta hoy en la cotidianidad de las comunidades de origen guatemalteco como una de las “dimensiones” de la identidad entre la población refugiada.

Antes de la guerra en Guatemala, la relación entre los municipios con población indígena era estrecha tanto cultural como económicamente, y esto se percibía a través de la compra de productos agrícolas entre “tierra fría y tierra caliente”, así como en la realización de diversas fiestas patronales, para las cuales las poblaciones de diferente municipio se visitaban mutuamente.

Actualmente, entre los refugiados sigue siendo una referencia importante la aldea y el municipio de origen en Guatemala, donde comúnmente continúan visitando a sus familiares. Como ya se dijo, con el refugio los campamentos quedaron conformados por población de diferentes etnias, aldeas y municipios guatemaltecos; además como resultado del Programa de Retorno Colectivo a Guatemala, las comu-

³⁷ Ricardo Saénz, *op. cit.*, p. 116.

nidades vivieron una recomposición étnica debido a la división y salida de un número importante de su población.

Quienes formaron las tres comunidades de estudio eran en su mayoría del municipio de San Miguel Acatán y en menor número de los municipios aledaños de San Rafael y Nentón. En todos ellos prevalecía la lengua kanjobal.³⁸ De esta primacía en la composición surge y se fortalece la noción de “ser migueleño”, una forma de pertenencia e identidad que permite articular e identificar a las tres comunidades en México como parte de un mismo complejo cultural.

Es importante decir que, sin embargo, antes del refugio, los kanjobales no formaban grandes unidades sociales articuladas por su grupo lingüístico, tampoco se vinculaban entre sí por ser indígenas; estaban vinculados en unidades sociales representadas por los municipios, en los que convivían kanjobales con otros grupos étnicos, manteniendo los municipios una mutua relación.³⁹

El kanjobal tiene variantes dialectales, y casi todos de los kanjobales refugiados en las tres comunidades de estudio se diferencian de otros kanjobales definiéndose como akatekos, porque hablan el kanjobal propio del municipio guatemalteco de San Miguel Acatán. La otra forma más común de identificarse y a la vez diferenciarse de otros es nombrarse “migueleños”.

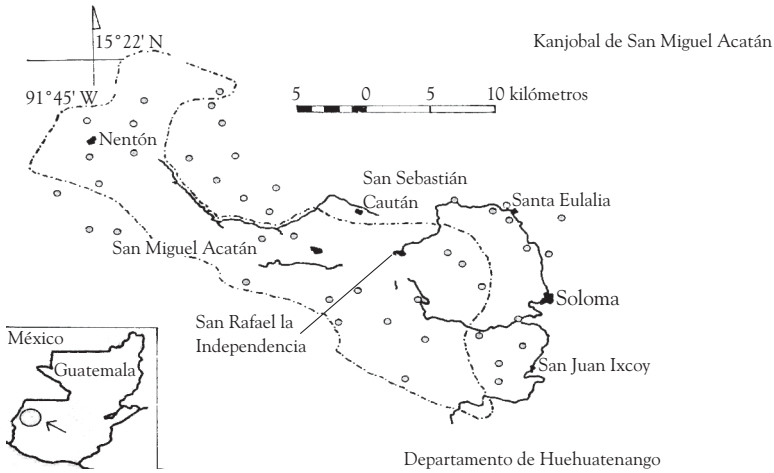
En menor cantidad, los campamentos de La Gloria y Nueva Libertad también recibieron familias del municipio de San Mateo, formado principalmente por hablantes de lengua chuj, y del municipio de Jacaltenango, cuyos habitantes hablaban el popti, mejor conocido como jacalteco. Pero sucede que algunas veces éstos se han integrado al grupo indígena mayoritario, adoptando incluso el idioma kanjobal y enseñándolo a sus hijos; aunque, en la mayoría de los casos, se ha abandonado el uso de la lengua indígena. Esto mismo se observa en Nueva Libertad con la única familia mam y los pocos habitantes de origen chuj, los cuales no hacen uso de su propia lengua, ni la enseñaron a sus hijos.⁴⁰

³⁸ Véase mapa de Guatemala y sus municipios en p. 66.

³⁹ Nolasco y Melesio, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁰ Véanse gráficas de diferenciación étnica y religiosa al final del capítulo.

MAPA 5
 MAPA LINGÜÍSTICO KANJOBAL. ROBERTO ZAVALA, 1992



Cieneguita, hoy San Francisco, es la única comunidad de las tres de estudio que mantiene homogeneidad étnica. A excepción de tres parejas mixtas en las que el marido o la mujer son de origen mexicano, todos hablan kanjobal y son originarios de los municipios de San Miguel Acatán y Nentón. Cuando el matrimonio se da entre mujeres kanjobales y mexicanos, el hombre no tiene derecho a adquirir un terreno dentro de la comunidad, por lo que estas parejas viven en terrenos donados por la familia de la mujer. Estos hombres deben ganar continuamente su derecho a permanecer en la comunidad, así que tienen la obligación de asistir a las asambleas comunitarias, siendo sus mujeres las que sirven de intérpretes pues las asambleas se realizan totalmente en akateko.

De esta primacía simbólica (y también demográfica en dos de los tres casos), surge y se fortalece la noción de ser miguelño; una forma de pertenencia e identidad que permite articular las tres comunidades analizadas como parte del mismo complejo cultural, en el cual, por lo demás, se recupera el lugar de origen, la lengua y la historia del refugio. Cabe decir, sin embargo, que es también una identidad hegemónica que excluye a otros miembros de las comunidades, sobre todo a los que no son indígenas.

Al respecto, hay que decir que del municipio de San Miguel también partieron familias mestizas que hoy forman parte de La Gloria y Nueva Libertad, pero que en el contexto local no son reconocidos por los kanjobales como migueleños, sino únicamente como guatemaltecos. Y es precisamente el uso de la lengua el que, cuando menos en este contexto, resulta indispensable para la identidad indígena migueleña o akateka. De esta forma, ser migueleño es el que nació en San Miguel Acatán, pero también lo es el hijo de refugiados que nació y vive en México, y que con ese antecedente continúa haciendo uso de su idioma akateko. En la comunidad de La Gloria me lo explicaron así: “Mira, lo que sucede es que cambiamos de nación pero la cultura sigue”.⁴¹

Roberto Zavala⁴² encontró que los habitantes de San Miguel Acatán se refieren a su lengua con el nombre de kuti “nuestra lengua”, aunque en los últimos años, los mayistas han distinguido las variantes dialectales del kanjobal, diferenciando el kanjobal del municipio de Santa Eulalia del kanjobal hablado en el municipio de San Miguel Acatán y algunos municipios aledaños como San Rafael y Nentón.

Matías Tomás Pedro, promotor de educación en La Gloria, explica cómo ellos mismos han ido adoptando esta diferenciación lingüística:

Anteriormente nosotros de por sí sabíamos que éramos kanjobales, porque así es en Guatemala anteriormente, pertenecíamos a varios municipios... Ya tiene como diez años que nosotros supimos que ya se había cambiado en Guatemala... Nos vinieron a visitar personas de la Academia Lingüística de San Miguel, vinieron a nuestra comunidad a decirnos que nosotros somos akatekos y no kanjobales.

Entonces al nombrarle de este paso a los señores [los más viejos de la comunidad] como que sí se molestaron porque [decían] ¿por qué ahora somos akatekos si siempre desde pequeños somos kanjobales? Bueno, hubo una discusión en una asamblea, no estaban de acuerdo.

Hasta que llegó una ocasión que me invitaron en San Cristóbal a un taller [del CELALI]⁴³...donde participaron varios grupos indígenas, también representantes de academias lingüísticas de Guatemala... Aproveché a plantear lo

⁴¹ Plática con don Miguel “Tigre”, 2003.

⁴² Roberto Zavala, “El kanjobal de San Miguel Acatán”, México, tesis de doctorado IIF-UNAM, 1992.

⁴³ Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura de Chiapas.

mío: “De Acatán se derivó la palabra akateko”; y me ayudó el representante de la Academia Lingüística, y así quedó.⁴⁴

De este modo podemos ver la importancia que tiene la lengua en la autoadscripción migueleña, ya que les permite reconocerse como indígenas miembros de un mismo complejo cultural, así como articularse socialmente y diferenciarse de los demás, sean mexicanos o guatemaltecos.

RELACIONES INTERÉTNICAS

En las comunidades de La Gloria y Nueva Libertad, que tienen una composición étnica diversificada, las relaciones interétnicas son un punto de tensión cotidiano, y en ellas la discriminación étnica es parte de la vida cotidiana, aunque su manifestación pública depende mucho de cuál es el sector más numeroso de la población.

En La Gloria, los indígenas kanjobales son mayoría y casi siempre ejercen su poder y hegemonía en el gobierno, y en la organización comunitaria. Son ellos los que toman las decisiones importantes y los que predominan en el campo religioso y ritual: principalmente al realizar la coronación de la reina akateka como parte de las celebraciones de la fiesta patronal. A pesar de ello no dejan de sufrir discriminación por parte de los mestizos, quienes a pesar de ser pocos se autodefinen como “gente entendida” por hablar el español; así se diferencian de los hablantes de akateko, a quienes llaman “indios pañaludos” haciendo referencia a la falda tradicional llamada *corte*. Los kanjobales, al ser mayoría, enfrentan con ventaja tal discriminación, pues todo evento público en la comunidad se desarrolla en akateko y es traducido posteriormente al español, como sucede en las asambleas comunitarias y las celebraciones religiosas.

En Nueva Libertad, en cambio, el retorno masivo a Guatemala significó una recomposición simbólica de fuerzas entre los diferentes

⁴⁴ Entrevista realizada en septiembre de 2008 en la comunidad de La Gloria. Matías Tomás ha sido un incansable promotor de su lengua. Con gran talento, sensibilidad y utilizando las pocas herramientas que le ha proporcionado el CELALI, ha enseñado a decenas de niños y jóvenes la escritura del akateko.

grupos étnicos, y por ello ha sido la población mestiza la que quedó como grupo predominante en los ámbitos culturales, sociales y políticos. De esta forma, en las relaciones cotidianas entre la población quedaron los indígenas, desde entonces como una minoría frecuentemente discriminada. En una visita a Nueva Libertad, el agente municipal en turno, de origen indígena pero quien se define como mestizo, me comentó: “Los migueleños son malos, asesinos, intrigosos. Al barrio 1 no entro, cuando voy lo hago con mis policías. Voy a la agencia y salgo. Ellos fueron quienes hicieron la guerra y son los primeros que la dejaron. Fueron quienes más salieron a México”.⁴⁵

Esta declaración refleja el tipo de relaciones que han establecido indígenas y mestizos en Nueva Libertad. Al ser minoría, los indígenas son discriminados y no tienen acceso en su propio idioma a la vida política y religiosa de la comunidad. Mantienen cierta representatividad en la estructura organizativa, pero las asambleas, pláticas de salud y reuniones de los programas estatal y federal de combate a la pobreza (es decir, todas las actividades comunitarias) se realizan en español, al igual que las misas religiosas, en las que sólo el sermón se traduce al akateko.

La discriminación se hace presente en las relaciones con el sector mestizo, el cual define a los indígenas como “lame chuecos”, en referencia al uso de su lengua materna. Como parte del interés por diferenciarse de los kanjobales, las mujeres mestizas de Nueva Libertad han hecho un esfuerzo por ser aceptadas por la población mexicana haciendo uso de las argollas o arracadas comitecas, tanto o más que las mujeres originarias del lugar.

Uno de los efectos de la discriminación hacia la población indígena de Nueva Libertad y de La Gloria ha sido el abandono paulatino del vestido tradicional, ya sea por la presión cultural mestiza o para pasar desapercibidas ante las autoridades de migración. El traje migueleño sólo sigue siendo usado por las mujeres refugiadas de mayor edad, y las

⁴⁵ No deja de ser provocativa esta declaración cuando viene del agente municipal, quien, por cierto, fue miembro de las CCPP y por ello sabe que el movimiento guerrillero en Huehuetenango no lo inició la población indígena, sino la mestiza. Entrevista realizada en noviembre de 2005.

mujeres jóvenes usan regularmente pantalón; no obstante, dejan de usarlo cuando se casan y lo sustituyen por la falda que, aunque no es el tradicional “corte migueleño”, sí responde a un estilo particular: son faldas largas y rectas, compradas por lo general en la población fronteriza llamada La Mesilla, lugar estratégico para la compra de productos guatemaltecos.

Otro cambio cultural que puede apreciarse entre la población kanjobal de las tres comunidades de estudio es el uso de nombres castellanos y no como antiguamente acostumbraban los kanjobales, colocando por apellido el primer nombre del padre y de la madre.⁴⁶

A pesar de la presión y de la discriminación, para los kanjobales sigue siendo importante el uso de su lengua, por lo que rechazan a todo aquel que se niega a utilizarla después de haber permanecido algún tiempo fuera de la comunidad; por lo general la presión interna es tan fuerte, que aquellos que regresan de otras ciudades en las que han trabajado (particularmente en Estados Unidos) vuelven a hacer uso de ella al volver a su comunidad.

SER MIGUELEÑO EN LAS COMUNIDADES TRANSNACIONALES

Hasta aquí se ha hablado de un conjunto de identidades sociales, presentes en las comunidades de estudio, que han surgido o se han refuncionalizado, primero mediante la historia del refugio y ahora al pertenecer a nuevas comunidades en México. Identidades que tienen un grado abarcativo diferente y se activan en contextos determinados.

El ser guatemalteco, de una región fronteriza particular, hizo posible que en el éxodo a México se afrontara con cierto grado de organización para sobrevivir y distribuir las ayudas internacionales. La fundación de las comunidades en México generó una identidad local sobre la base de

⁴⁶ En las aldeas kanjobales guatemaltecas se acostumbra registrar a los niños con un primer nombre, que puede ser a veces el de la partera en caso de ser mujer, y como apellidos, el primer nombre del padre y el de la madre. Incluso antiguamente se destinaba como apellido el nombre del dueño de la finca en la que los padres trabajaban o vivían en el momento del nacimiento; por este hecho, los apellidos de los kanjobales continúan siendo nombres propios, por ejemplo, Manuel Pedro Francisco. En la actualidad el registro civil expide las actas con los nombres en español, pero entre migueleños los nombres se usan en akateko.

la residencia y la pertenencia a una comunidad, no sólo geográfica, sino afectiva, histórica y simbólica. La identidad nacional como mexicanos, obtenida mediante las cartas de naturalización, es la que articula a las comunidades de refugiados con las instituciones del Estado mexicano, y con el resto de la sociedad nacional; por su parte, la identidad como migueleros permite la reproducción de cierta cultura como sustento de la articulación entre comunidades, e incluso como eje para la construcción de los ámbitos míticos y religiosos microrregionales.

Que existan todas estas identidades sociales, sin embargo, no implica que no existen conflictos entre los pobladores, ni que entre los diversos grupos e individuos estas dimensiones identitarias se vivan armónicamente. Por el contrario, como ya se ha dicho antes y se desarrollará después, además de los conflictos interétnicos, el fortalecimiento y vigencia de ciertas identidades puede implicar el debilitamiento, e incluso la desaparición de otros; por ejemplo, la identidad como refugiados guatemaltecos cada vez cede más peso ante las identidades locales e incluso ante la nacional como mexicanos.

Hay, sin embargo, una identidad social más que quizá sea, en la actualidad, la más abarcativa, pues permite identificar y articular a la gente de Guatemala, México, Estados Unidos y Canadá: se trata de la identidad transnacionalizada como migueleros.

Esta identidad, que en el ámbito local excluye a los mestizos, en el contexto migratorio se amplía para la creación de redes entre migueleros de Guatemala, de México y los que ya residen o están temporalmente en Estados Unidos y Canadá.

La identidad miguelera, que originalmente fue construida por los indígenas akatekos, ahora flexibiliza sus fronteras para incluir a aquellas familias mestizas que son también originarias de San Miguel Acatán. De esta identidad transnacionalizada se hablará más en el capítulo referente a la migración. Basta por ahora dejar asentada su existencia.

Trataré esta parte con un ejemplo sobre cómo en ciertas circunstancias las diferencias se olvidan para dar paso a acciones de solidaridad y acción colectiva. En octubre de 2005 un huracán azotó la región, causando severos daños y destrucción en el estado de Chiapas y en centroamérica. En aquella ocasión fui testigo de cómo las poblaciones de estudio activaban dos dimensiones identitarias: la mexicana y la

miguelena transnacionalizada, a partir de la cual se organizaron para apoyar a la población damnificada. En La Gloria, los estudiantes del Cobach realizaron una colecta de alimento para llevarla a la Cruz Roja en la ciudad de Comitán. Las familias decidieron donar parte del apoyo económico que les brinda el programa Oportunidades para la compra de despensas, y de la comunidad partió una camioneta llena de alimento para “los paisanos mexicanos” que no eran ni guatemaltecos ni miguelenos.

Paralelamente, en esta comunidad, así como en San Francisco y Nueva Libertad, muchas familias decidieron repartir la ayuda económica y sus despensas en dos partes, y así mandaron ayuda a los mexicanos, pero también a los damnificados guatemaltecos de San Miguel Acatán y Nentón, en donde los daños del huracán dejaron incomunicada a la población de aquel lugar.

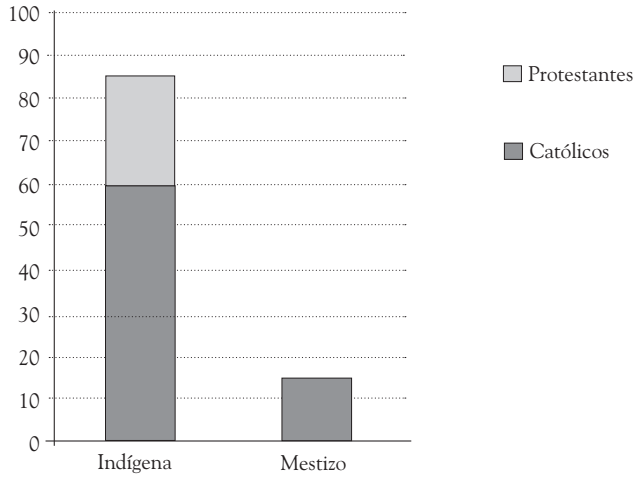
La estación de radio Hermano Pedro, que transmite desde Jacaltenango, Guatemala, y cuya señal se capta en las comunidades en Chiapas, divulgaba la situación apremiante que sufrían los guatemaltecos de los municipios fronterizos, y paralelamente ayudaba a las familias jacaltecas y miguelenas de ambos lados de la frontera transmitiendo los avisos que hacían llegar a la estación de radio.

En Estados Unidos, el huracán dañó particularmente el estado de Florida, lugar al que ha migrado gran cantidad de población miguelena guatemalteca y mexicana; y en aquella ocasión, las redes miguelenas permitieron que la información sobre la condición de los migrantes, fluyera rápidamente a pesar de la falta de medios de comunicación. De tal modo que en una sola llamada de larga distancia recibida desde Florida se mandaban mensajes para miembros de las tres comunidades de estudio. Por tanto, en aquel momento, fue la pertenencia miguelena, y no la nacional mexicana o guatemalteca, la que permitió a la población enfrentar la ausencia de información oficial sobre los afectados y la falta de comunicaciones.

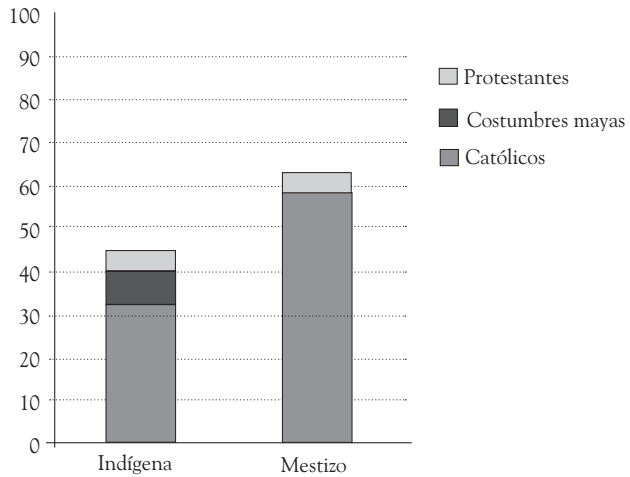
Las diferentes identidades mencionadas se entremezclan con otro nivel de pertenencia no menos importante en la población de origen guatemalteco, la identidad religiosa, alrededor de la cual la población de origen guatemalteco también se organiza. Este tema se desarrolla en el siguiente apartado.

ESQUEMA 12
 DIFERENCIACIÓN ÉTNICA Y RELIGIOSA
 DE LAS TRES COMUNIDADES DE ESTUDIO

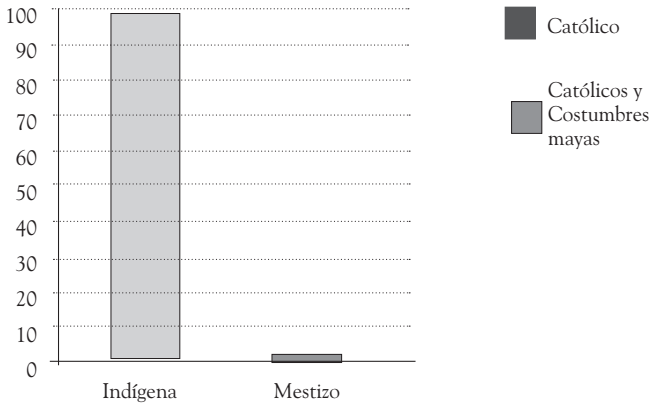
La Gloria: 2 300 habitantes



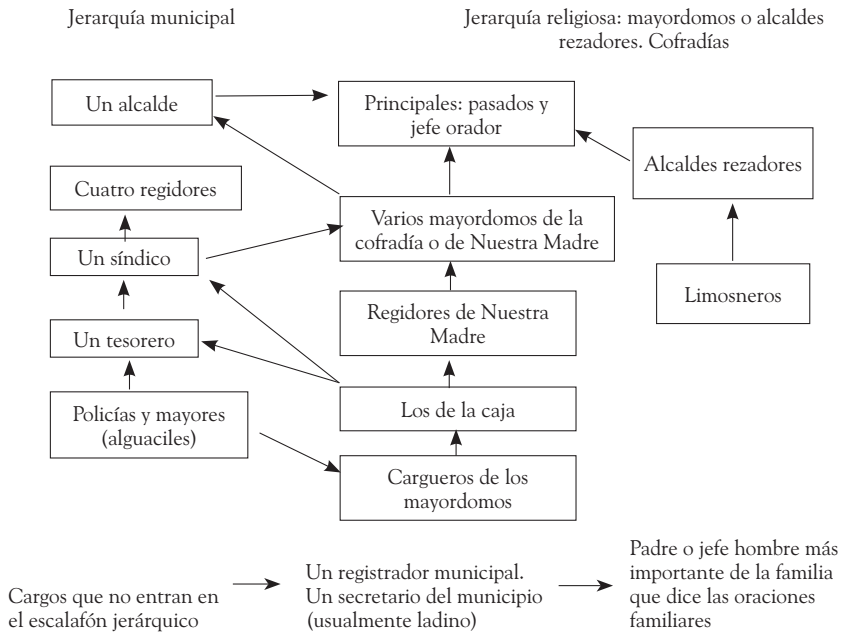
Nueva Libertad: 1 524 habitantes



San Francisco: 1 500 habitantes



ESQUEMA 13
 ESQUEMA DEL GOBIERNO KANJOBAL
 ANTES DEL REFUGIO EN MÉXICO
 (NOLASCO Y MELESIO, 1993)



ANEXO. CARTA DE LAS AUTORIDADES DE NUEVA LIBERTAD
AL PRESIDENTE MUNICIPAL DE LA TRINITARIA, CHIAPAS

1

Colonia Nueva Libertad, El Colorado municipio de la Trinitaria chiapas.
A 25 de septiembre del 2005.

Respetable: Presidente Lindoro Jimenez Ruiz
Respetable: mesa de Cabildo -



Por medio de la presente nos vemos obligados de exponer nuestra historia de nuestra salida de Guatemala.

Que fue muy triste y dolorosa porque por bendiciones y gracias de Dios nosotros fuimos víctima de la guerra masiva de Guatemala. Y en nuestra salida, nuestra integración, fue por varias comunidades de nuestros hermanos mexicanos.

Al estar en territorio mexicano nos sentimos vivir en libertad. Al pasar unos meses nos movimos por represión del ejército Guatemalteco a concentrarnos en el país.

Gracias a los hermanos mexicanos de la colonia Rodolfo Figueroa, municipio de la Trinitaria chiapas y gracias a los compañeros Guatemaltecos que nos representaron con autoridades migratorias. Ellos tomaron acuerdos y nos dieron lugar de vivir en la ampliación de la cieneguitas, que le corresponde al ejido antes mencionado. Después de unos años nos dividimos por influencias de la COMAR, provocado por el proyecto asalariado de reforestación.

Este problema nos hizo promover y luchar por un nuevo lugar en donde vivir.

Así fue que a través del licenciado Luis Enrique Pérez Motte jefe de la COMAR y nuestros representantes, se tomó el acuerdo de comprar el lugar con fondos de la comunidad Europea y con el acuerdo de A.C.N.U.R. Hicimos nuestro traslado desde el mes de marzo de 1991. Que exactamente tenemos 14 años y 6 meses de vivir en Nueva Libertad, El Colorado.

Recibí
Copia.
Jesús Gobierto
Nueva Libertad
[Signature]

Y que este nombre ya se encuentra escrito dentro de la esfera territorial de la Trinitaria.

Por la otra parte según la escusa o la explicación es: Que existe 3 Libertades, pero si ustedes verifican los nombres es que cada libertad tiene sobrenombre.

Y el nombre de Nueva Libertad fue en conclusión de la asamblea y el colorado es el nombre del Rancho, creemos que de esta manera no concuerda con las otras Libertades.

Lo que nos hace preocupar que el señor Victorico primer regidor nos hizo saber que el nombre que ocupa nuestra comunidad, ya lo han tratado en reuniones de cabildo y que han decidido cambiarle el nombre, se le dió a conocer a la comunidad en reunión general y el pueblo pidió que por favor nos tome cuenta que el nombre sea el que actualmente existe es parte de la historia de nuestros sufrimientos y suplicamos que este nombre siga vigente en los tramites de regularización.

Y por otro lado la comunidad planteó que todas los documentos que tenemos como son: Credenciales, actas de nacimientos, cartillas militares, actas de compra venta de animales muebles e inmuebles.

Para nosotros consideramos que nos surge gran problema por todo lo que hemos expuestos.

por esa razón firma de inconformidad al cambio del nombre que ustedes quieran ponerle al lugar donde nosotras vivimos.

Creemos que en nombrar el nombre del lugar, como nosotras somos los interesados y que ya está nombrado afirmamos que ese nombre sea el Verdadero y que no haya modificaciones.

No habiendo más que hacer constar agradecemos por su comprensión. Anexamos 14 hojas de libretas con 181 firmas.

- 5
- r
- C. C. cabildo
 - C. C. Ala vivienda
 - C. C. Ala Delegación del Gobierno de Comitán
 - C. C. Al Doctor Luis Aquino maldonado
 - C. C. Al archivo.



AGENTE MUNICIPAL
Colonia Nueva Libertad
El Colorado
Mpio. de la Trinitaria, Chiapas.

RELIGIÓN Y MIGRACIÓN

REPRODUCCIÓN Y CAMBIO EN LAS COMUNIDADES

En este capítulo se verán dos procesos de gran importancia para las comunidades de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad: las identidades religiosas y la migración, ya que ambos procesos influyen fuertemente tanto en la cohesión comunitaria y la reproducción cultural, como en el cambio.

¿Cómo se ha dado esta conversión religiosa en las comunidades de refugio guatemalteco que nos ocupan? Es importante saber que esta conversión no ha sido producto únicamente del refugio, y por ello no debe ser entendida como si se tratara de una aculturación reciente, sino que es producto de un proceso de larga duración que comenzó en Guatemala desde medio siglo atrás, y que está relacionado, como veremos ahora, con un proceso de transformación de las relaciones de poder entre mestizos e indígenas, así como entre la iglesia católica y los líderes tradicionales indígenas. De modo que este proceso no es sólo religioso, sino también político, y lo que se vive actualmente en las comunidades de refugio es, en parte, consecuencia de estas luchas por el poder simbólico y político que han durado más de cincuenta años, y que el conflicto militar y el posterior refugio aceleraron.

“CON LA CARRETERA LLEGARON LOS PROTESTANTES”.¹

ANTECEDENTES DEL PROCESO DE CONVERSIÓN RELIGIOSA

En 1871 Justo Rufino Barrios llegó al poder en Guatemala y dos años después proclamó una ley anticlerical o reforma liberal diseñada, como en México, para despojar a la Iglesia católica de todo, excepto de funciones estrictamente espirituales.² La legislación liberal excluyó enérgicamente a la Iglesia católica de los asuntos locales mediante la expropiación de sus tierras, la reducción del número de sacerdotes y la restricción de sus actividades; esto fue lo que motivó la creación de una organización indígena político-religiosa, así como el surgimiento de un sistema de cofradías. Este sistema permitía mantener el control económico (que beneficiaba a los ladinos principalmente) y religioso, pero daba cierta libertad a los indígenas para conservar prácticas religiosas propias, o “paganas”.³

Las prácticas mayas habían recibido desde tiempo atrás influencia católica, sin embargo, la carencia de los sacerdotes, debido a las políticas liberales, permitía que la población desarrollara sus propias prácticas religiosas.⁴ Las prácticas indígenas estaban integradas a la trama cultural de la comunidad, y puesto que la agricultura era la principal fuente de subsistencia, el ciclo anual establecido en el calendario maya proporcionaba a las comunidades una medida común del tiempo y del espacio.

Los actores más importantes de la religión tradicional o *costumbrista* eran los guías espirituales o sacerdotes mayas, entre los cuales había diversos especialistas: contadores de los días, adivinos del calendario, intérpretes de sueños, rezadores y curanderos, así como cofrades (integrantes de cofradías); todos ellos parte de la organización político-religiosa llamada sistema de cargos. Este sistema combinaba

¹ Recuerdo de don Pascual Pascual, kanjobal de 73 años, miembro de La Gloria, originario de la aldea Poza en San Miguel Acatán; 2 de mayo de 2005.

² Manuela Cantón, *Bautizados en Fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Guatemala, CIRMA, p. 82.

³ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 208.

⁴ A mediados del siglo XX, casi toda la población ladina es nominalmente católica y sus organizaciones religiosas (hermandades y cofradías) estaban aisladas de las organizaciones indígenas. *Ibid.*, p. 211.

obligaciones civiles municipales y religiosas, sobre la base de un trabajo no remunerado y muy costoso en términos personales, y bajo el cual, por cierto, los ladinos aprovechaban la fuerza de trabajo indígena.⁵

Además de debilitar directamente a la Iglesia católica, los liberales fomentaron las misiones protestantes con la esperanza de reducir el peso de la iglesia en la educación y como un mecanismo “civilizado” para impulsar la asimilación indígena; a pesar de la prohibición liberal del uso de las lenguas indígenas, los protestantes recurrieron a ellas para propagar la fe.⁶

Por ello, como explica Manuela Cantón, la idea de “progreso” alentó la entrada masiva de extranjeros “civilizadores”, que importaron, junto con su tecnología y el capital extranjero, la religión protestante, la cual, según el pensamiento liberal, alentaba la prosperidad anglosajona.⁷

Los gobiernos de la década de 1920 enfriaron un poco el apoyo para los misioneros protestantes. En esa misma década surgió en Guatemala el Partido Comunista, y como respuesta, a principios de la década de los 30 la Iglesia católica intentó revitalizarse para combatir su ideología. Para ello, introdujo en Guatemala el movimiento catequista de Acción Católica (surgido en Cuba), que penetró por el oriente del país en esa misma década.

La preocupación del gobierno del general Ubico ante el avance del comunismo lo llevó a permitir en 1937 la entrada de los jesuitas al país, así como el ingreso de los misioneros de la orden Maryknoll⁸ a Huehuetenango, la cual acababa de llegar a Guatemala después de haber sido expulsada de China. Acción Católica y Maryknoll se comunicaron con las poblaciones indígenas como no lo había hecho la Iglesia católica desde el siglo XIX, pero siguieron trayectorias diferentes. Maryknoll se enfocó a los programas de colonización en el norte y noroeste del

⁵ *Ibid.*, pp. 211-212.

⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁷ Manuela Cantón, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁸ Esta orden católica dependió de la diócesis de Huehuetenango, la cual ingresó a 40 sacerdotes a ese departamento como estrategia de conversión y desarrollo, fomentando la organización en la década de 1970 de cooperativas campesinas. Ricardo Saenz, *op. cit.*, p. 55.

país, mientras que Acción Católica consiguió la conversión valiéndose de los viajantes de comercio.⁹

En estos años, indígenas tradicionalistas y ladinos llegaron a unirse en contra de Acción Católica, pues éste atacaba las prácticas tradicionales “paganas” de la comunidad indígena y, con ello, la supremacía ladina vigente en el sistema local de poder por medio del sistema de cargos, en el que los ladinos mantenían el control político de las cabeceras municipales. Maryknoll atacó también las prácticas religiosas paganas de los indígenas de Huehuetenango, destruyendo las cruces que se erguían frente a los templos y eliminando muchas costumbres y ceremonias tradicionales.

A los diez años de la llegada de Maryknoll al departamento de Huehuetenango, en los diferentes municipios —entre ellos San Miguel Acatán— ya tenían una estructura formada por catequistas, animadores de la fe, líderes comunitarios y promotores de educación; los misioneros se habían dedicado a trabajar en salud, alfabetización, cooperativismo y pastoral social.¹⁰

Acción Católica se introdujo en mayor medida entre la población rural, particularmente en las regiones donde la tierra estaba ya agotada, para ayudar a mejorar sus condiciones económicas y ofreciéndose a impulsar la organización y la fuerza colectiva. Mientras que los indígenas urbanos, los pequeñoburgueses y los ladinos evitaban su labor por considerar que propiciaban una “práctica religiosa de pobres”.¹¹

Como explican Bastos y Adams, la administración municipal y el sistema religioso tradicional indígena (sistema de cargos) se separaron en Guatemala después de 75 años de régimen liberal, lo que constituyó una *revolución étnica, política y religiosa*: religiosa porque proponía doctrinas y prácticas alternativas; política porque separaba el gobierno

⁹ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 209.

¹⁰ Vallejo citado por Adams y Bastos, pp. 218-219. Margarita Nolasco registra que en la década de los 50, llegó a la región del departamento de Huehuetenango la misión Maryknoll de católicos norteamericanos: penetró en todos aquellos lugares donde sólo se practicaba *la costumbre* y en los que aún no estaban los protestantes de Instituto Lingüístico de Verano; dejaron muchas de las ceremonias en manos indígenas de rezadores y mayordomos. Margarita Nolasco y Melesio, *op. cit.*, pp. 206-207.

¹¹ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, pp. 213-214.

del sistema religioso local y cambiaba el centro de poder; y étnica porque desafiaba el control que los ladinos habían impuesto a los indígenas en las comunidades”.¹²

En el caso de la población católica se generó una escisión en las comunidades entre los fieles que seguían la recién impulsada ortodoxia de la iglesia —impulsada por los catequistas, miembros del movimiento llamado Acción Católica— y los indígenas que preferían el viejo sistema de cofradías. Por ello, la gradual desaparición del sistema de cargos fue, hasta cierto punto, producto del trabajo de la Iglesia católica ortodoxa y del protestantismo en general. Ambas actividades religiosas debilitaron las bases del poder económico y político que existía hasta el momento en Guatemala, y que por lo general se mantenía en manos de los ladinos en el occidente de ese país.¹³

El gobierno de Juan José Arévalo (1945-1951) estableció cierta alianza con los protestantes para combatir la ideología comunista, pero la Iglesia católica y los misioneros protestantes habían comenzado a hacerlo en las zonas de población indígena desde antes.

En el gobierno revolucionario de Árbenz (1951-1954) los protestantes de procedencia norteamericana rechazaron la política centrada en la Reforma Agraria, al igual que algunos católicos organizados en cofradías, pues temían perder sus tierras. Los protestantes “nativos”, en cambio, se identificaron con las reformas progresistas y se implicaron en organizaciones populares campesinas en defensa de la política de expropiaciones.¹⁴

No fue sino hasta el golpe militar de 1954, liderado por el general. Castillo Armas, que se restauró parcialmente la influencia de la iglesia católica; pero un protestantismo conservador y anticomunista, encabezado por misioneros norteamericanos procedentes en su mayor parte de la Misión Latinoamericana (LAM) establecida en Costa Rica, hizo su aparición, promoviendo la modernización al estilo religioso: es decir, introduciendo técnicas de mercado.

El desarrollo del protestantismo se ha dividido, según Adams y

¹² *Ibid.*, p. 217.

¹³ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴ Manuela Cantón, *op. cit.*, pp. 86-87.

Bastos, en dos grandes ramas: la de las *iglesias tradicionales* —los presbiterianos, los cuáqueros, los luteranos y los nazarenos— y las *iglesias evangélicas*. Después de 1960, cuando los evangélicos emprendieron campañas fuertes de evangelización, se acentuó la diferenciación entre ambas ramas protestantes. Las iglesias protestantes tradicionales que habían surgido en el marco de la sociedad liberal mantenían una organización paternalista, en la que los indígenas eran sistemáticamente discriminados y tratados como miembros de segunda clase; mientras que los evangélicos permitieron que los indígenas tuvieran un papel protagónico, y obtuvieron así mayor éxito en su campaña evangelizadora.¹⁵

Por su parte, Manuela Cantón señala que en 1968 el aumento anual de natalidad era de 3.1%, mientras la población evangélica crecía a un ritmo de 9%; posteriormente, el crecimiento evangélico pasó así de 7% en 1976 a 14% en 1977, e incluso a 42% entre 1978 y 1982.¹⁶

El terremoto de 1976 en Guatemala derivó en una decisiva popularidad de las iglesias protestantes debido a la ayuda moral y material que éstas prestaron a la población, lo que se tradujo, según Cantón, en oleadas de conversiones sin precedentes: “La filiación era *pentecostal*, dando comienzo a la ‘regeneración moral’ que impregnó dos décadas más tarde en 1992, el discurso político oficial con Ríos Montt”.¹⁷

¹⁵ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 222.

¹⁶ Manuela Cantón es más específica y explica que existe una cierta tendencia a calificar como protestantes únicamente a las iglesias “históricas” (luteranos, episcopales, presbiterianos, metodistas, bautistas, amigos a cuáqueros, entre los más importantes), frente a las iglesias “pentecostales”; y la tendencia paralela: la de identificar a las iglesias históricas como “iglesias” y a las restantes, los grupos nacidos a partir de infinidad de escisiones, como “sectas”. Si bien el término protestantismo incluye a todas, puesto que tienen la Biblia como único texto normativo y no admiten intermediarios para su interpretación, las diferencias formales entre las distintas denominaciones protestantes son de carácter doctrinal (el énfasis otorgado a los pasajes bíblicos), ritual (mayor o menor exaltación a la oración, a la alabanza o al canto, de acuerdo con la preferencia doctrinal) y de reglamento (funcionamiento cotidiano en lo que se refiere al mantenimiento). La oposición sería entre pentecostales y los que no lo son es que los segundos no tienen el Espíritu Santo en sus iglesias, razón por la que no se agitan movidos por él. Manuela Cantón, *op. cit.*, pp. 29, 98, 109.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

Al comienzo del periodo de “tierra arrasada” en 1981, el gobierno de Lucas García fue responsable de la persecución de agentes pastorales y del boicot a toda actividad católica en el noroccidente del país. Cuando Ríos Montt tomó el poder, trató de favorecer el protestantismo y frenar con ello la influencia católica insurgente, pero los grupos protestantes se hallaban ya muy divididos, puesto que años antes se había iniciado una atomización de diversas iglesias protestantes, algunas de las cuales asumieron posturas progresistas a favor de los indígenas. Ejemplo de ello fueron la Iglesia Presbiteriana indígena y la Iglesia Metodista primitiva en el área de Quiché y Totonicapán, que simpatizaron con las posturas de izquierda; así como la Confraternidad Evangélica de Guatemala, que se conformó en 1981 en defensa de la causa insurgente.¹⁸

Hasta el gobierno de Mejía Víctores,¹⁹ en Guatemala se vivió una relativa recuperación del espacio religioso y social perdido entre 1978 y 1983.

¿CÓMO VIVEN LAS COMUNIDADES LA CONVERSIÓN RELIGIOSA?

Para muchos especialistas contemporáneos en el tema del “cambio religioso”,²⁰ la creciente pluralidad religiosa no es más que la respuesta a una sociedad de anomia, desorden y crisis social; condiciones que se encontraban en la sociedad guatemalteca del siglo xx.

Alicia Barabas, por ejemplo, considera que los movimientos socio-religiosos parten de la existencia de colectividades étnicas descontentas y oprimidas que atraviesan por situaciones de crisis y precariedad existencial, o que involucra diversas esferas de la vida social: la econó-

¹⁸ Al proceso de atomización “sectaria” que precedió a la rápida expansión de la fe protestante entre la población indígena, contribuyó la Misión Centroamericana, establecida en tiempos de Estrada Cabrera, con sus traducciones de la Biblia. *Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁹ Víctores llegó al poder después del cambio que se dio en la cúpula militar de Guatemala el 8 de agosto de 1983, al deponer al general Efraín Ríos Montt. En su régimen se inicia un camino hacia la democratización del país, ya que se hace la convocatoria a las primeras elecciones presidenciales después de los cambios violentos entre regímenes militares.

²⁰ Smith (1981), Jean Pierre Bastian (1986), Cancian (1990), Chance y Taylor (1987), Alicia Barabas (1987).

mica, la política y la religiosa. De modo que estos movimientos son portadores de una utopía o esperanza de renovación que generalmente precede a insurrecciones sociales y políticas.²¹ El caso guatemalteco antes expuesto parece ser un buen ejemplo de este modelo explicativo de conversión y reconversión religiosa.

En Chiapas, la composición del campo religioso contemporáneo está en disputa entre los portadores de la religiosidad tradicional (liderada por una jerarquía de autoridad con base en el prestigio), los que difunden un neocatolicismo (catequistas con compromiso social) y los grupos protestantes, en los que el liderazgo carismático, representado por la figura del pastor, configura un liderazgo de nuevo cuño.²² Los refugiados guatemaltecos llegaron para sumarse a esta realidad social en la que ahora participan, generando nuevos ejemplos de conversión y *amalgamamiento religioso*.²³

De las tres comunidades de estudio, San Francisco es donde mayoritariamente se continúa practicando la “costumbre maya”, pero muchos de ellos practican paralelamente la religión católica. Tal situación no se puede explicar sobre la base de su homogeneidad étnica, pues en La Gloria, donde la mayoría es kanjobal, la costumbre sólo forma parte de la realidad cotidiana de pocas familias. En tanto que, muchas de las familias indígenas de Nueva Libertad se declaran católicas, pero al interior de ellas muchos de sus miembros practican únicamente la religión maya; por ejemplo, doña Catalina, esposa del principal animador de la palabra de Dios en la comunidad, no es católica y practica únicamente la costumbre maya.²⁴

Al parecer, la conversión religiosa en las comunidades de estudio obedece a varios factores: político-sociales, ya que está implicada la desaparición de las cofradías y del sistema de cargos en Guatemala; así como el factor geográfico, pues muchos de los miembros de las nuevas

²¹ Citada por Gabriela Robledo Hernández, “Los movimientos socio-religiosos en Los Altos de Chiapas”, en Edith Kauffer (comp.), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, ECOSUR, 2002, p. 156.

²² *Ibid.*, p. 155.

²³ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 228.

²⁴ Plática con doña Catalina; junio de 2005.

comunidades en México habitaban antes dentro o cerca de las cabeceras municipales guatemaltecas donde se concentraba el trabajo de las primeras órdenes religiosas católicas y protestantes.

Como explicaba ya en el apartado sobre gobierno indígena, durante los años 70 del siglo XX, muchas de las bases tradicionales del poder político perdieron su importancia. Según Adams y Bastos, la alcaldía indígena comenzó a desaparecer gradualmente desde que los indígenas pudieron incorporarse a los cargos municipales regulares, terminando con la necesidad de una organización municipal independiente; por lo cual los gobiernos fueron secularizados, de tal modo que la posición de los ancianos se vio debilitada por los partidos políticos y la ortodoxia de la Iglesia católica.²⁵

Existe una historia mítica que, me parece, ejemplifica el conflicto que se originó en los municipios guatemaltecos, con el ingreso de las órdenes católicas que combatían la religión y creencias mayas: la historia de San Miguel Arcángel. Esta historia me fue narrada por distintas personas pertenecientes a las comunidades de estudio, trata acerca de cómo las autoridades eclesiásticas y algunos ladinos trataron de sacar de la cabecera municipal a los rezadores y a los católicos no ortodoxos ligados con la costumbre maya, y cómo la imagen de San Miguel Arcángel “decidió” trasladarse con los costumbristas a la aldea de Chimbam, actual centro ceremonial maya en el municipio de San Miguel Acatán.

Antes de transcribir parte de estas declaraciones, me gustaría decir que algunos de los ancianos que compartieron esta historia conmigo son actualmente “rezadores” de la comunidad de San Francisco y tienen cerca de ochenta años. Lo interesante es que narran la historia como parte de sus vivencias de juventud, pues, según cuentan, tal situación se vivió en San Miguel Acatán hace aproximadamente cincuenta o sesenta años, lo que coincide con la llegada de las primeras órdenes religiosas católicas a este municipio.

Don Andrés Miguel Tomás, rezador de San Francisco, nació en Sticultá, municipio de San Miguel Acatán, y recuerda que fue en 1942 que llegó al municipio el primer sacerdote católico, un norteamericano

²⁵ Richard Adams y Santiago Bastos, *op. cit.*, p. 162.

llamado Jorge Reteinan.²⁶ Sus recuerdos coinciden también con los de otros migueleños que actualmente viven en La Gloria:

El cedro es el árbol donde se encontró a San Miguel parado cuando la fundación del pueblo. Acatán significa donde nace el agua. Y en ése río es donde se vio siete días a San Miguel antes de construirle su iglesia. Cuando llegaron los sacerdotes católicos Pedro, Alfredo y Jorge Rateinan, cortaron [rompieron] al santo y pusieron en su lugar una foto por dos o tres años.

La imagen en el pueblo [de San Miguel] la sacó Gaspar Juan y la rompieron. Encontraron en Vacax [a San Miguel]; llegaron los de Coyá, [los de] Temux pasaron, en Coyá, Schucultá, hasta Chimbam. Estaba llorando [la imagen de San Miguel].

Los católicos hicieron un gran problema. ¿Por qué lo vas a partir? [preguntaban los rezadores]. Los de San Miguel los quieren matar [a los rezadores], fueron a juegue, trabajaron y empezaron la bulla con los del pueblo. Un año estuvo sola la imagen.

Miguel Alonso quería acabar con los rezadores, así que lo mataron a él. Metieron a seis rezadores presuntamente culpables en la cárcel. En Nukaech, donde hay un puente, ahí quemaron la imagen los católicos.

Don Andrés dice haber presenciado este enfrentamiento entre católicos y costumbristas, y dice haber soñado que a las 6 p.m. lo sacaban otros rezadores de la cárcel a él junto a las personas acusadas del asesinato de Miguel Alonso. Él, como otros ancianos kanjobales, asegura que dicho enfrentamiento sí existió entre aldeas y católicos de San Miguel Acatán. Don Andrés relata:

Se juntaron las aldeas, unas 600 personas y los de San Miguel se pelearon con ellos [los católicos] y se machetearon. Todos los [católicos] que buscaban mal están muertos ahora, sólo quedan niños. Apareció la imagen después de un año.

Otra persona que me habló de esta historia fue don Miguel Manuel Gaspar,²⁷ quien hace veinte años fue promotor de educación en La Gloria y forma parte del Comité de Cultura de esta comunidad. Nació en Chimbam, la aldea que, según la leyenda contada por don Andrés,

²⁶ Entrevistas realizada a Andrés Miguel Tomás de 76 años, con motivo del Día de la Cruz. San Francisco, 3 y 7 de mayo de 2005.

²⁷ Entrevista a Miguel Manuel Gaspar, de 62 años; La Gloria, 6 de mayo, 2005.

es el lugar donde acudió la imagen de San Miguel cuando los católicos la sacaron de la cabecera municipal. Don Miguel cuenta que en 1946 aproximadamente fueron siete los primeros sacerdotes que llegaron a San Miguel, los cuales tenían permitido contraer matrimonio. Pertenecían a la orden de Maryknoll, la cual, según don Miguel, asistía a la población. Al frente de la campaña evangelizadora, el padre Alfredo, el mismo que don Andrés Tomás recuerda como parte del conflicto por la imagen de San Miguel. Don Miguel me explica:

Jaimito era de Maryknoll y llegó después de Alfredo, estuvo cuatro años. Luego fue el padre Eduardo quien luchó mucho. Jaime Curtí hizo un edificio de dos pisos, una escuela. Ya era la mayoría de la gente católica en los años 70.

El padre Jaime Curtí quiso sacar el altar de San Miguel. Los de costumbre se llevaron al rezador a Chimbam. Veintiocho marimbas [hubo] de festejo, yo tenía 19 años. El padre pedía que dejaran la costumbre.

Mataron [los católicos] a un viejito para culpar a ocho señores entre 60 y 70 años [que eran] de costumbre y meterlos a la cárcel. El que aún sobrevive es [actualmente] alcalde rezador, vive en Villalinda, San Rafael, y es padrastrero del suegro de Martín [miembro de La Gloria]. Otro de los encarcelados también vive, se llama Tomás Andrés y vive en Chimbam.

En todos los casos, la historia termina en que el propio San Miguel Arcángel es quien decide quedarse en Chimbam, es decir, decide no regresar con los sacerdotes católicos. Don Andrés dice que los costumbristas lo encontraron “sudando” en esa aldea y por ello los rezadores le hicieron ahí su nueva iglesia; así quedó desde entonces como centro ceremonial.

Para los migueleños e incluso para muchos mestizos, la historia de San Miguel es tan real como lo ha sido el refugio, y la cuentan con seriedad. En términos temporalmente históricos, el hecho es muy reciente, y más allá de ser un asunto de fe, la historia nos habla del proceso de conversión en Guatemala y de los conflictos que surgieron en los municipios entre católicos y costumbristas. En La Gloria, Tomás y María, matrimonio kanjobal de aproximadamente 45 años, comentan:

Cuando llegaron los católicos, éstos no dejaban a los de costumbre entrar a la iglesia, los sacaban maltratándolos, entonces los de costumbre, los de Xolohuitz, llegaron a robar el santo, lo quemaron pero no murió, apareció de nuevo. Todos

los que participaron murieron después muy feo. El padre de Miguel Malinche participó [en la quemazón] y le salieron bolas por todo el cuerpo.²⁸

En esta versión son los costumbristas los que queman al santo como venganza hacia los sacerdotes católicos, pero lo que interesa rescatar es cómo el conflicto se encuentra presente en la memoria colectiva de los migueleños, sean católicos o costumbristas, formando parte de lo que Hobsbawn llama *tradiciones inventadas*: tradición y memoria en la que están presentes y entremezcladas el mito y la historia sociopolítica del municipio, y que en este caso recuerdan la llegada de las órdenes católicas a los municipios indígenas.

Hay que decir que de todos los que me narraron la historia de San Miguel, sólo los de San Francisco continúan practicando la costumbre maya, y ello se debe al trabajo que los primeros sacerdotes realizaron en el municipio de San Miguel Acatán en Guatemala, donde comenzaron a formarse algunos de los que hoy son diáconos y adoradores de la fe, como es el caso de don Méndez, quien actualmente dirige la iglesia católica de La Gloria.

Don Méndez es familiar de don Andrés Tomás, el rezador de San Francisco que cité líneas arriba, pero la formación de ambos personajes tomó caminos diferentes. Mientras don Méndez renunció a la costumbre y se formó con los católicos, su primo don Andrés prefirió permanecer con los rezadores dentro de la costumbre. Al sufrir la represión militar en sus aldeas y refugiarse en Chiapas, cada uno continuó realizando su actividad religiosa entre la gente de su campamento.

De ahí que La Gloria tiene mayor influencia católica, pues don Méndez continuó incluso después del refugio, formándose en los cursos impartidos por la diócesis de San Cristóbal de las Casas en la década de 1980, y se quedó desde entonces al frente de la iglesia católica de la comunidad. Si bien la diócesis de San Cristóbal, cercana a la Teología de la Liberación,²⁹ promovió desde la década de 1970 el

²⁸ Plática con María “Inicial” y su esposo Tomás; 24 de junio, 2005.

²⁹ Visión eclesial originada en el Segundo Concilio Vaticano y la Conferencia Episcopal de Medellín que fortalece la organización comunitaria de los pueblos, y da lugar a comunidades conscientes y participativas. Como en Guatemala, en Chiapas se redefinió a principios de los años 50 el trabajo de evangelización y catequesis como respuesta al avance de las religiones protestantes. En Chiapas, en 1952 bajo la dirección del obispo



Nichos de la familia de Andrés Andrés, pastor evangélico de La Gloria. Día de Muertos, 2005.

respeto a la cultura de los pueblos indígenas y de su propia cosmovisión, la influencia ejercida por aquellos primeros sacerdotes norteamericanos parece haber sido fundamental en la posición religiosa de don Méndez, quien rechaza categóricamente la religión maya a la que su propia familia perteneció. Teniendo en cuenta estos antecedentes, se acerca uno a las razones sobre por qué en La Gloria, con mayoría indígena, al igual que en Nueva Libertad, de mayoría mestiza, ha disminuido la práctica de la costumbre, cuando menos de manera pública.

A pesar de la conversión religiosa de la población de origen guatemalteco al catolicismo o protestantismo, la costumbre maya continúa permeando la religiosidad de la vida indígena, aunque siempre en diferente grado. Muchos protestantes, cuya conversión es explicada adelante, modifican y negocian algunas reglas que consideran parte de

Lucio Torreblanca, se establecieron dos escuelas de formación pero aún bajo métodos occidentalizantes y verticales. No fue sino hasta 1968, que el trabajo misionero se revistió de la cultura local y se dinamizó con la vida comunitaria. Jan de Vos, citado por Gabriela Robledo, *op. cit.*, p. 154.

su tradición, haciendo una selección entre costumbres buenas y malas; por ejemplo, el uso de velas y candelas no es permitido para sus rezos o entierros, pero muchos continúan haciéndolo en el Día de Todos los Santos (o de Muertos). Cuando pregunté a uno de los pastores evangélicos de La Gloria por qué colocaba flores en el cementerio, me contestó: “Lo hacemos porque así acostumbraban nuestros padres, así lo hacían. No niego ni desprecio a mi gente”.³⁰

Los protestantes tampoco tienen permitido acudir con curanderos o adivinadores, a los cuales relacionan con el demonio, pero algunos acuden a ellos en momentos de zozobra; por ejemplo, cuando van a cruzar la frontera ellos o algún miembro de la familia, para que “los protejan en el camino”.³¹

Al centro ceremonial de Chimbam, Guatemala, no sólo van los rezadores de San Francisco, también van algunas personas o rezadores de La Gloria y Nueva Libertad, aunque no lo hacen de manera regular. Aunque siguen saliendo de las tres comunidades a rezar a Guatemala, no lo hacen como peregrinación conjunta, ya que cada comunidad tiene sus propios tiempos y necesidades, y parten hasta que han logrado recaudar el dinero necesario para el viaje, las velas y el copal, así como dinero que se ofrece como ofrenda al rezador en Chimbam.

Pascual Diego, uno de muchos kanjobales que viven en Guatemala pero que visitan constantemente a sus familiares en Chiapas, me explica cómo se practica la costumbre en su municipio, Nentón, y cómo ve los cambios en La Gloria respecto a esta práctica. Piensa que los rezadores de La Gloria no saben a dónde llegar a rezar: “No son como los viejos de antes, que sabían dónde estaban las cruces y las piedras apiladas donde llegaban todos los de costumbre a rezar. Ahora se van a caminar por ahí a poner candelas, pero los de antes sí sabían en dónde y cuándo había que rezar”.³² Xüin (Juana), de 89 años, aunque ya no practica ella misma la costumbre, recuerda que sus padres sí lo hacían y que los rezadores empezaban a rezar por la llegada del agua desde el mes de febrero: “No que ahorita (en septiembre) quieren

³⁰ Plática con Andrés Andrés, pastor evangélico de La Gloria, noviembre de 2005.

³¹ Plática con doña Virginia, curandera de La Gloria, noviembre de 2005.

³² Plática con Pascual Diego, septiembre de 2004.

empezar a poner candela en La Gloria, ¿y ya pa'que, si ya pasaron los días de agua, ya pa'que?"³³

En octubre de 2004 partieron tres rezadores de La Gloria hacia esta aldea ubicada en San Miguel Acatán, Guatemala, esperanzados en que así terminaría la sequía que se vivió aquel año en la región.

Pascual tiene 45 años, ya no practica la costumbre pero recuerda cómo lo hacían sus padres cuando él era chico; coincide con Juana en que antiguamente se empezaba a rezar desde antes de la época de lluvia, máximo en abril y mayo, pues así llegaba la temporada y con seguridad llovía. Por ello asegura que los rezadores de La Gloria no consiguen su objetivo, porque no tienen realmente este conocimiento.

Pascual me narra que los rezadores iban a las cruces y ahí les degollaban un guajolote, regaban la sangre y se le dejaba a la Gran Cruz. Cuando él vivió como refugiado en Chicomusuelo, Chiapas, supo que los rezadores tenían la cruz en la localidad de Ojo de Agua. En Nentón, dice Pascual, también hay un cerro con cruz donde él llegaba antes, y cada grupo étnico de la región tenía su nicho hecho de piedra a un lado de la cruz, pero hace tiempo que él no va más.

Don Matías Tomás es uno de los tres rezadores que quedaban vivos en La Gloria hasta 2005, era un anciano de 70 años que lamentaba que su gente hubiera perdido la fe en la costumbre que practicaban sus padres y abuelos. Tuve oportunidad de conocerlo y de platicar con él en varias ocasiones; fue cuando me contó que sólo cinco familias migüeñas continuaban practicando la costumbre en la comunidad: "Ya no les interesa, tienen su religión". Por ello, aunque hay familias católicas y de costumbre, sólo llegan a colaborar con el rezador regularmente dos personas y otras diez gentes de vez en vez.³⁴

Don Matías lamentaba que la gente olvide y desprecie la costumbre, y me explicaba que hasta ese año (2005), en Chimbam sí colaboraban los católicos con los costumbristas porque era una población muy uni-

³³ Plática con Xüin Antol; septiembre de 2004.

³⁴ El agente ejidal de La Gloria en 2004 pidió en la junta general del mes de julio que la gente cooperara para que dos rezadores fueran a Chimbam y pidieran que lloviera. Algunas personas aceptaron cooperar, pero no la mayoría; sólo lograron juntar tres cajas, de dos candelas grandes cada una. Aunque la preocupación por la sequía era mucha, no fue tanta como para retomar esta religión.

da. Consideraba que si no había llovido en La Gloria —a diferencia de las otras comunidades de origen guatemalteco— era porque él como rezador no había llevado las astillas a la Gran Cruz, y no lo hizo porque no tuvo guajolotes qué sacrificar, ya que las familias de La Gloria no quisieron cooperar para que él los comprara: “Cuestan más de 150 pesos y los que ya no creen en la costumbre me dicen que sólo mato porque quiero comer jolote”. Así pues, considera que sólo le resta rezar y pedir disculpas por no poder cumplir con el ritual completo.

Los viejos rezadores lo eligieron a él como rezador en 2002. Los tres rezadores originales que llegaron a La Gloria junto con la población refugiada han muerto: Andrés, Pedro y Tomás, todos miguelños. Cuando ellos vivían, mataban guajolotes y guardaban la sangre en una ollita. Vertían la sangre en astillas de madera, y llenas de sangre las dejaban en el pozo de agua, así como en las cruces que habían colocado en los cerros cerca de la comunidad, en lugares que sólo ellos sabían localizar.

Pascual Diego piensa que la gente dejó de visitar Chimbam porque esta pequeña aldea fue uno de los lugares donde el ejército arrasó con más violencia, y acusaban a los rezadores de apoyar a la guerrilla. Por ello, los que se quedaron en México han buscado sus propios lugares dónde rezar y colocar su Gran Cruz, y han modificado la forma en que se reza. Es por ello que Pascual considera que quienes viven en Chiapas ya no saben cómo es la “verdadera costumbre”.

Lo cierto es que, en la actualidad, aquellos que dicen no saber ya nada de la costumbre por ser católicos conservan ciertos rasgos de aquella religión. Por ejemplo, en uno de los panteones de La Gloria se ha colocado una cruz grande, y al pie de ella la gente de costumbre y muchos católicos rezan. Esta cruz se remite seguramente a la Gran Cruz o Cruz Maya que la gente coloca en algunos cerros para rezar. Y en 2011 se decidió en asamblea comunitaria designar nuevamente a un anciano rezador que realizara los ritos y rezos para las celebraciones del día del agua que se conmemora, ya que ese ritual forma parte de “su cultura”.

Las creencias antiguas se empalman así con la religión católica y la protestante. Por ello los niños nacidos en Chiapas y educados bajo la fe católica y la fe protestante me sorprenden con historias como aquella que me contó una niña cuando visité por primera vez el panteón:

“Se dice que ahí aparece un gallo grande, con un hombre que vive bajo la tierra y que habla todos los idiomas”.³⁵

En Nueva Libertad y La Gloria, la gente de costumbre lleva sus candelas a la iglesia cuando no hay misa, a diferencia de San Francisco, donde comparten el espacio sacro católicos y costumbristas. La iglesia de San Francisco, aunque se ha modernizado arquitectónicamente, en su dinámica y aspecto interior remite a aquellas iglesias de San Juan Chamula en Chiapas, o de Chichicastenango en Guatemala, donde la religión católica y maya se mezcla creando algo diferente, un catolicismo maya.

DISCREPANCIA Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Como se dijo antes, la situación de fuerte crisis económica y social en Guatemala generó desorientación e inseguridad entre la población, lo que condujo a la proliferación de ideologías y prácticas de salvación en aquel país.

Don Pascual Pedro Miguel, de 52 años, es originario del municipio guatemalteco de San Rafael y vive en La Gloria. Recuerda que pocos años después de que llegaran las órdenes católicas, lo hicieron los pastores protestantes. Sus padres fueron practicantes de la costumbre maya y, ya ancianos, junto a sus hijos se convirtieron al protestantismo.³⁶ Don Pascual Pascual, católico originario del municipio guatemalteco de Nentón, recuerda, en cambio, que con la construcción de las carreteras llegaron los primeros protestantes a su aldea.³⁷

Al momento del refugio y la conformación de los campamentos, sólo La Gloria tenía entre sus miembros familias de religión protestante, las cuales eran kanjobales originarias del municipio de San Rafael, en el departamento de Huehuetenango. Don Andrés Andrés, originario de aquel municipio y pastor evangélico en La Gloria, recuerda que en la década de 1950 llegaron los primeros protestantes: eran dos norteamericanos, Ronaldo, que trabajaba en el municipio de San Miguel

³⁵ Mónica Francisco, 10 años; La Gloria, febrero de 2003.

³⁶ Plática con don Pascual Pedro Miguel, 7 de mayo, de 2005.

³⁷ Plática con don Pascual Pascual, La Gloria, mayo de 2005.

Acatán, y Jaime que lo hizo en la aldea de Coyá, y estuvieron en el lugar aproximadamente diez años.³⁸

Existen otros factores exógenos dignos de ser tomados en cuenta para explicarnos las demandas religiosas que están en la base del crecimiento del protestantismo en Guatemala, y ahora en las comunidades de origen guatemalteco, como la migración o la fuerte división de la Iglesia católica frente al conflicto armado.

En este apartado me interesa señalar el efecto integrador que tiene la experiencia de refugio en La Gloria para la tolerancia o *amalgamamiento* religioso que en ella se vive, a diferencia de la comunidad de Nueva Libertad, en donde la llegada del protestantismo tiene pocos años.

La situación particular de La Gloria en el campo religioso ha dependido, a mi criterio, de su proceso de creación comunitaria, que, como vimos en el capítulo anterior, llevó a la población a “cerrar filas” en distintos momentos críticos para su endeble estabilidad: la amenaza en ser desalojados del terreno ejidal que habitaban, la amenaza del grupo armado para que continuaran apoyando materialmente y la amenaza del gobierno mexicano, que pretendía reubicarlos en Campeche y Quintana Roo.

Los miembros de La Gloria resistieron y trabajaron unidos en tanto refugiados. Participaron pastores evangélicos y animadores de la fe católica, y junto a ellos colaboró también el padre Javier Ruiz, miembro de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Este sacerdote buscó desde junio de 1984, año de creación del campamento La Gloria, el apoyo financiero necesario para enfrentar las necesidades del momento, por ejemplo: la construcción urgente de un pozo que surtiera del vital líquido a la población refugiada; y lo obtuvo no sólo entre las organizaciones cristianas, sino también en las evangélicas;³⁹ de modo que enseñó a los miembros de La Gloria a trabajar unidos respetando las diferencias religiosas.

El padre Javier fue por ello un interlocutor vital entre las iglesias católicas, evangélicas, organizaciones de solidaridad, instituciones

³⁸ Entrevista con don Andrés Andrés; La Gloria, 30 de abril de 2005.

³⁹ *Id.*

mexicanas, instituciones guatemaltecas y la población refugiada, particularmente en La Gloria. Como reconocimiento a su trabajo, la escuela secundaria lleva su nombre desde noviembre de 2005. Dicha decisión fue tomada en asamblea por consenso a partir de la construcción de las nuevas instalaciones, y para festejarlo se invitó a este sacerdote a la comunidad, la cual no visitaba desde hacía más de diez años.

No puedo dejar de decir que esta celebración me impresionó profundamente. La emoción que mostraban los adultos, ancianos y el propio sacerdote contagiaba a tal grado que parecía difícil imaginar que las relaciones entre evangelistas y católicos pudieran ser de otro modo. Muchos jóvenes, que no recordaban al sacerdote pero que lo conocían a través de la memoria de sus padres, mostraban la misma emoción con la llegada de “el sembrador de La Gloria”, como uno de ellos lo llamó.

La población, casi en su totalidad, se reunió para recibirlo en el salón de actos, una edificación que el sacerdote ya no conoció en el momento de su partida. Esta sencilla construcción se la mostraban con orgullo, al igual que sus casas de ladrillo y los autos comprados con la ayuda de las remesas. Las autoridades (de diferentes denominaciones religiosas) lo recibieron con un discurso que rememoraba los años más difíciles del refugio. Estaban en el acto no sólo las autoridades ejidales, sino todas las que formaban parte de la Dirección Colectiva, estructura organizativa que, como se explicó en el capítulo anterior, funcionó desde la formación del campamento hasta el año 2002: era la instancia por medio de la cual cada uno de los sectores de la población estaba representado en la asamblea comunitaria, incluyendo tanto a los evangélicos como a los católicos.

Sin embargo, en los últimos años La Gloria ha visto surgir nuevos movimientos religiosos que no gozan del mismo reconocimiento que tuvo la Iglesia evangelista. Las razones son varias: sus miembros son, por lo general, disidentes de la iglesia evangélica, y los nuevos pastores protestantes no pertenecen a La Gloria, y no participaron en la fundación ni en la defensa de la comunidad.

Tres movimientos religiosos son los que han surgido en los últimos diez años en La Gloria: pentecostales, apostólicos y testigos de Jehová. Según Manuela Cantón, las iglesias evangélicas no se caracterizan tanto por su elaboración teológica como por el cumplimiento de una

estricta ética religiosa. De hecho, una característica de muchas denominaciones pentecostales es su relajación y hasta rechazo de la preparación teológica, pero este principio ha permitido el surgimiento espontáneo de predicadores y líderes sin preparación teológica, lo que tiene gran repercusión en comunidades indígenas en las que muy pocos saben leer y escribir. Es decir, el éxito de los pentecostales es que su liderazgo está abierto para que cualquiera que tenga el carisma suficiente pueda ejercerlo; los pastores son, ante todo, expertos comunicadores, capaces de atraer la atención, con su discurso, de aquellos que incluso no están interesados.⁴⁰

Éste es el caso de las comunidades de refugio, donde sólo unos pocos llegaron a México sabiendo español, y menos aún eran los que sabían leer y escribir. En el caso de La Gloria, el culto pentecostal comenzó en casa de don Juan, agente ejidal de la comunidad en 2005. Don Juan quedó huérfano de pequeño y en la guerra perdió de vista a su único hermano; la religión protestante lo ayudó a enfrentar su realidad de pobreza y su condición de orfandad y separación familiar provocada por la guerra. En 1997, en Guatemala le dijeron que su hermano se encontraba en un campamento de refugiados llamado La Gloria, así que llegó para buscarlo. No sólo encontró a su hermano, también conoció a quien ahora es su esposa. Sin embargo, como él no fue bien recibido por sus suegros, se regresó con su mujer a Guatemala. Al poco tiempo, don Juan perdió a su primer hijo por enfermedad y pobreza, así que regresaron a La Gloria, en donde se instalaron definitivamente, pagando para ello a la agencia ejidal 1 040 pesos por el derecho a ocupar un lote. Don Juan comenzó a propagar su fe entre los conocidos, y con el tiempo le permitieron construir su templo en un lote de las orillas de la comunidad.

Los testigos de Jehová se reúnen en una casa y no cuentan con templo, pues son pocas las familias que se han integrado a este grupo. Los católicos y evangélicos tienen una relación tolerante con los pentecostales y los testigos de Jehová, pero no es así con los apostólicos, con quienes ya hubo enfrentamientos serios. Su líder o pastor no es un refugiado, sino un mexicano originario de la ciudad de Comitán. Hace años comenzó a acercarse a la población refugiada hasta que formó un

⁴⁰ Manuela Cantón, *op. cit.*, pp. 111, 113-114.

grupo de conversos: algunos de ellos habían sido miembros del grupo evangelista que fundó la comunidad junto con los católicos.

Al principio, al pastor se le permitió, al igual que a los otros grupos protestantes, hacer uso de los espacios comunitarios como el salón de actos para la realización de ceremonias o eventos especiales; sin embargo este derecho se le retiró a partir de que emite discursos religiosos en los que descalifica públicamente, y con altavoces, a los católicos y a los demás grupos protestantes. El pastor decidió, entonces, recorrer la comunidad varias veces a la semana en su auto, y con un altavoz reproduce el mismo discurso que ha llevado a la mayor parte de la comunidad a pedir que se le prohíba la entrada definitivamente.

El último enfrentamiento que yo presencié fue en una asamblea comunitaria realizada en noviembre de 2005; allí el pastor exigía que le permitieran la construcción de su templo dentro de la comunidad, pues hasta ahora se reúne con su grupo dentro de una casa particular. Pero la mayoría de la población exigió, a gritos, que no se le permitiera, puesto que no sólo ha tenido una actitud intolerante hacia otros credos, sino que los vecinos se quejan del excesivo ruido que producen en sus reuniones, en las que todos cantan, aplauden y gritan. El agente municipal le negó públicamente el permiso y el pastor le contestó a golpes, por lo cual fue encarcelado unas horas hasta que pagó una multa a las autoridades ejidales. Posteriormente, el pastor buscó apoyo en el gobierno municipal, cuyos funcionarios le contestaron que si el permiso negado era una decisión comunitaria, el gobierno municipal no podía intervenir a su favor.

Con esto quiero decir que La Gloria, comunidad mayoritariamente católica, ha sido hasta ahora tolerante hacia la diferencia religiosa, pero nada garantiza que siga siendo así, sobre todo cuando los miembros de los nuevos grupos religiosos no comparten ya la historia de lucha común que antes tenían todos los refugiados.

Las denominaciones protestantes presentes en estas comunidades difieren en los métodos con los que combaten las manifestaciones ajenas a Dios, y esto también ocasiona tensiones entre la población. Por ejemplo, en La Gloria presencié cómo una niña había sido amarrada y golpeada por no seguir un “buen comportamiento”, lo que la hermana mayor adjudicaba al demonio. Esta actitud fue rechazada por católicos y evangelistas, pero no por el pastor de la Iglesia pentecostal,

a la que pertenecía esta familia. Ante tal situación, el agente municipal citó y multó a los miembros de la familia pentecostal, y además les advirtió que al próximo castigo físico serían remitidos a las autoridades del gobierno municipal.

Con este ejemplo no deseo emitir ningún juicio sobre la iglesia pentecostal, sino mostrar cómo hasta ahora estos altercados continúan resolviéndose mediante la autoridad local, que aplica la ley interna homogéneamente y por encima de las diferencias religiosas, lo cual se demuestra en el hecho de que las personas castigadas pertenecen al mismo grupo religioso que el comisariado ejidal.

En Nueva Libertad, donde la mayoría es católica y una minoría practica la costumbre, su gente está teniendo una respuesta diferente hacia los tres grupos protestantes que han comenzado a establecerse en la comunidad: los testigos de Jehová (una familia chuj), la iglesia presbiteriana (cinco familias mestizas) y la iglesia evangélica de la Misión Bíblica Mexicana, a la que asisten hasta ahora aproximadamente 15 kanjobales.

Las autoridades comunitarias, hasta 2005, no han permitido que ninguno de los grupos religiosos de origen protestante construya su templo dentro de la comunidad. En 2003, los de la iglesia evangélica solicitaron el permiso y se les negó con el argumento de impedir que surgiera la división dentro la comunidad, aunque sí se permite el libre culto dentro de los domicilios; de hecho, el agente municipal en 2005 forma parte de la Iglesia presbiteriana.

Para muchos católicos, los protestantes atentan contra la estabilidad comunitaria, pues rompen con las estructuras de poder y sustentación. Así lo cree también el padre Felipe Ventura, sacerdote a cargo de la parroquia del municipio de La Trinitaria, quien estuvo hasta 2010 a cargo de efectuar una o dos veces al año los sacramentos (bautizos, matrimonios, etc.) en las comunidades del municipio. Y aseguraba que la Iglesia católica no permite que los realicen los adoradores de la fe, que por lo regular son los que están al frente de las iglesias comunitarias.

En noviembre de 2005, el sacerdote visitó las comunidades de la zona fronteriza y advirtió sobre el avance del protestantismo en la región. Al final del sermón se dirigió principalmente a la población de origen guatemalteco de Nueva Libertad diciéndoles: “Deben hacer un acuer-

do comunitario, algo así como una ley civil, para prohibir la entrada de protestantes a la comunidad... Estas sectas provocan la desintegración comunitaria, son la destrucción y no la alegría. Los protestantes son la destrucción, el camino torcido y no la vida eterna”.⁴¹

A diferencia del padre Javier, que proclamaba el amor a Dios mediante el trabajo, la cooperación y la unión de la gente más allá de sus diferencias culturales y religiosas, el discurso de este sacerdote es violento e intolerante, ya que proclama la defensa del catolicismo mediante la fuerza, el enfrentamiento e incluso la división de las comunidades:

“¿Será cierto que hoy que ya están cómodos empiecen a traicionar a Dios? Deben tomar medidas drásticas, el que quiera estar con nosotros (que se quede), el que no que busque otro lugar, y así todos están parejitos, pero aquí no entra otra religión.”⁴²

En aquella ocasión, el sacerdote también aseguró que fue la Iglesia católica la que los ayudó cuando entraron refugiados a México, por lo que le deben guardar lealtad: “¿De dónde vinieron y cómo?, ¿cuánto les ayudó Dios y esta iglesia para salvar su vida y estar aquí?”. Con ello, el sacerdote ignoraba una parte importante de la historia del refugio: el trabajo conjunto entre la iglesia católica y protestante, que buscaban auxiliar a la población refugiada sin distinción de credos.

La descalificación del padre Felipe Ventura no es sólo hacia los protestantes, sino también es hacia la cultura y las costumbres de las poblaciones de origen guatemalteco: su lengua, su fiesta patronal, la coronación de la reina e incluso menospreciaba el trabajo de los adoradores de la fe a quienes les pedía que no portaran la estola que el propio don Samuel Ruiz les había otorgado, porque, según él, sólo los sacerdotes pueden utilizarla. Con esta exigencia, que hizo en las misas públicamente, el sacerdote desconocía el trabajo que los adoradores de la fe han realizado en sus comunidades por más de 20 o 30 años, ridiculizaba al señor Méndez, líder católico de La Gloria, frente a los propios feligreses, y al mismo tiempo, desconocía el trabajo realizado por la diócesis de San Cristóbal y el anterior obispo, Samuel Ruiz, quien preparó a los diáconos indígenas, muchos de ellos refugiados, para que

⁴¹ Comunidad de Bella Vista, celebración de primeras comuniones, 16 de noviembre de 2005.

⁴² *Id.*

atendieran la demanda religiosa dentro de sus comunidades, puesto que la propia diócesis no tiene capacidad de hacerlo y sólo las visita un par de veces al año.

Me parece que la intolerancia de sacerdotes como éste no conseguirá frenar el aumento de conversos a las religiones protestantes, y habrá que preguntarse si estos nuevos movimientos religiosos verdaderamente tienen, como dice el padre Felipe, ese efecto divisor entre la población o si sólo llegan a evidenciar conflictos originados tiempo atrás.

En México, Jean Pierre Bastian (1986) explica que la expansión del protestantismo es la expresión de rupturas mayores, de tal modo que la conversión o la demanda de bienes simbólicos religiosos tienen como función el legitimar, compensar o protestar; y es probable que la Iglesia católica o la intolerancia de sacerdotes como Felipe Ventura no estén respondiendo a las necesidades de la gente, o a sus especificidades culturales, como es el caso de la población refugiada.

A finales de 2006 me sorprendió una noticia de Nueva Libertad: los miembros de la comunidad aceptaron la construcción de un templo presbiteriano dentro de la comunidad. Será interesante ver en el futuro cómo en la comunidad más heterogénea llevarán sus relaciones católicos y protestantes, y estudiar las razones de esta conversión.

¡VIVA LA FIESTA DE SAN MIGUEL! MIGRACIÓN E IDENTIDAD

En el marco de cambios religiosos, pero también de fortalecimiento de pertenencias a identidades frente a los procesos de desplazamientos de población, vale preguntarse: ¿Qué papel desempeña la fiesta de San Miguel, para mantener la cohesión e identidad de las comunidades de estudio?, ¿tiene el mismo significado para todos los miembros de las comunidades de estudio?, ¿qué papel jugó la fiesta en la formación de las identidades en las comunidades de estudio?, ¿qué papel tiene hoy entre los que migran a Estados Unidos?

En el siguiente apartado se intentará responder a estas preguntas, ya que, a pesar de que ya se venía dando el cambio religioso desde Guatemala y que se ha acentuado en las comunidades de refugiados,

la fiesta de San Miguel tiene un papel importante para la cohesión de las comunidades en Chiapas y para mantener los vínculos con la población migrante.

Las dimensiones de pertenencia, identidad y de cultura compartida resultan particularmente importantes al analizar estas poblaciones, pues a partir del refugio, y ahora con el fenómeno migratorio, se observaron nuevas relaciones que trascienden el espacio comunitario y nacional.

En el refugio los líderes comunitarios trabajaban en coordinación con la Comar y diferentes ONG para que todas las familias obtuvieran la misma ayuda económica y los mismos servicios, creando incluso una actitud asistencialista que no benefició a la población. Las remesas han modificado esta situación, la diferenciación social comienza a evidenciarse y el comportamiento de los jóvenes se ha modificado, el papel de las mujeres se transforma y las prioridades de la comunidad también se modifican. Los hombres y mujeres que parten hacia los Estados Unidos buscan ganar como migrantes lo que como refugiados se les ha negado en casi treinta años. La migración es uno de los factores que más está incidiendo hoy día en la transformación social y económica de la población refugiada, haciendo reconsiderar las propias señales identitarias de clase, étnicas y de género.

LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

El estudio de la migración fue visto por largo tiempo de manera unidireccional, como un fenómeno sin retorno, en el que sólo se ponía atención a los factores de expulsión de los lugares de origen y los factores de atracción del lugar de destino, pero no se consideraban los cambios socioculturales y económicos del contexto en el que se daba la migración, presentando la migración y sus actores como un evento aislado.⁴³

Los guatemaltecos migraban hacia Estados Unidos antes de que comenzara el refugio, aunque esta tendencia aumentó drásticamente a partir de la guerra civil. En 1980 ya residían en Los Ángeles unos

⁴³ Yolanda Correa, "Ahora las mujeres se mandan solas. Migración y relaciones de género en una comunidad mexicana transnacional llamada Pie de Gallo", tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 30.

500 000 indígenas guatemaltecos.⁴⁴ Su número se incrementó rápidamente por la guerra y en 1987 se estimaban entre tres mil y cuatro mil residentes en su área metropolitana, y otros cuatro mil dispersos en el valle de San Joaquín, ranchos de San Diego y otros estados, especialmente en Florida.

Durante los primeros años de refugio la Comar les exigía a los refugiados permanecer todo el tiempo dentro de los campamentos, sólo podían trabajar en parcelas cercanas o salir con un permiso especial otorgado por esta institución de gobierno. En esas condiciones, como en la época de cosecha, salían en autobuses especiales hacia las tierras de las personas que los contrataban, para obtener así un poco de recursos económicos para comprarles a los mexicanos lo que no les proporcionaban las organizaciones no gubernamentales, la diócesis de San Cristóbal y el ACNUR. Con la entrada de los refugiados guatemaltecos a Chiapas, la mano de obra en el campo se abarató más de la mitad de su costo real. La demanda de trabajo y las necesidades de los refugiados eran tales, que hasta para obtener un poco de agua y de maíz trabajaban por bajos salarios las parcelas de los campesinos mexicanos; incluso aceptaban realizar el trabajo de otros peones que no contaban con tierra propia.

Por años la población vivió a expensas de lo que las agencias extranjeras y las organizaciones no gubernamentales les proporcionaban, y de lo poco que ganaban como asalariados en propiedades mexicanas. Sin embargo, después del retorno organizado a Guatemala, la ayuda brindada por el ACNUR fue disminuyendo, hasta que en 2003 se retiró definitivamente de la región, por considerar que su labor con los refugiados guatemaltecos había finalizado. Desde entonces, la población ha buscado las formas para obtener lo indispensable, por medio de su trabajo, principalmente en el área agrícola y en la construcción.

La oferta de trabajo en Chiapas, no obstante, no es suficiente ni está bien remunerada, y les resulta aún más difícil trabajar a los que no

⁴⁴ José Manuel Fernández, "Migraciones y cambio sociopolítico en las comunidades centroamericanas del sur de California", en Buxó Rey, *et al.*, *Cultura hispana en los Estados Unidos de América*, España, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

cuentan con un documento migratorio. En esas condiciones, no es extraño que los refugiados prefieran arriesgar la vida, cruzar el territorio mexicano y entrar como “mojados” o ilegales a Estados Unidos, siempre con la esperanza de mejorar el nivel de vida de su familia. Las ciudades de ese país les resultan mejor opción que otras ciudades mexicanas debido a las redes sociales con las que cuentan, particularmente en el estado de California.

A pesar de que las tres comunidades de estudio expulsan similares proporciones de migrantes, los efectos socioculturales producidos por la migración no son siempre semejantes, y las pautas de comportamiento en la población responden también a la historia de la construcción comunitaria.

Por ello me interesa definir los impactos que tiene la migración en diferentes aspectos de las comunidades de estudio: en su tipo de organización y sus formas identitarias, así como en las estrategias de la población migrante para mantener su relación con la comunidad local desde el exterior. Para ello, resulta necesario considerar los elementos simbólicos o morales que dan cohesión a estas comunidades: los afectos, la autoadscripción, el reconocimiento, la pertenencia, la solidaridad y la identidad; elementos que permiten a los migrantes ser reconocidos como miembros de la misma colectividad y no romper con su comunidad a pesar de la distancia.

A este proceso que vincula a los migrantes con la comunidad de donde salieron y que los hace agruparse para replicarla de alguna forma se le ha llamado de diferentes formas: comunidad transterritorial, transnacional o moral. La utilización del término transnacional en el estudio de la migración latinoamericana se generalizó en los años noventa.⁴⁵ El concepto responde a un nuevo tipo de población migrante que ha generado redes de comunicación reales o simbólicas, así como

⁴⁵ Existen divergencias en el uso o reconocimiento del término. No es uno de los objetivos de este trabajo mostrar el desarrollo teórico en torno al concepto, para ello se puede consultar a los especialistas en estudios culturales que exponen los patrones migratorios actuales entre México-Caribe y Estados Unidos, entre ellos se encuentran: Rouse (1991), Kearney (1995), Glick-Schiller y Blanc-Szanton (1992), Goldring (1992), Basch (*et al.*, 1994), Guarnizo (1994), Smith (1995) y Portes (1995).

estilos de vida que abarcan a la sociedad de origen y la de acogida. Tal proceso es conocido por diferentes autores como “campos de acción social” que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas.⁴⁶

Según Yolanda Correa, el concepto de campo o espacio social transnacional se refiere al entrecruzamiento de redes sociales más allá de las fronteras propias, así como a la circulación e intercambio de personas, de objetos reales y simbólicos, de saberes a lo largo y ancho de las fronteras; pero también indica la existencia de antiguas *prácticas circulatorias de migración*, en las que la población pasa la mayor parte del tiempo en el exterior, sin suspender la comunicación con su lugar de origen.⁴⁷

Las comunidades de refugio ilustran muy bien esta situación debido a que su historia incluye el constante desplazamiento de población. Para migrar, sus miembros hacen uso de una red social que comenzó a tejerse antes del refugio, por lo que las redes están conformadas por indígenas y mestizos originarios de los municipios guatemaltecos de San Miguel Acatán, San Rafael, Nentón, etc., y que residen en Guatemala, México y Estados Unidos. Son estas redes las que permiten al migrante ampliar su movilidad territorial porque les proporcionan información y relaciones, reduciendo los costos de la incertidumbre. En el caso de la población refugiada en México, las redes migueleñas de solidaridad ayudaron a migrar a muchos de los hombres que, cansados de estar esperando la ayuda de la Comar y el ACNUR, deseaban obtener ingresos para asegurar la subsistencia de su familia.

Al integrarse a esa red, los refugiados guatemaltecos en México se integraron también a una comunidad transnacional, cuyos lazos de identidad y solidaridad se extienden desde Guatemala hasta Estados Unidos e incluso Canadá. En dicha comunidad transnacional se activan diferentes dimensiones de pertenencia que a los viajeros les permite reorganizarse en el lugar de acogida. Según lo encontrado por Mary E. Odem, los guatemaltecos refuerzan en el contexto migratorio su identidad local y étnica pero no nacional, debido a su historia de segregación

⁴⁶ Yolanda Correa, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

y discriminación, así como a la guerra civil enfrentada durante décadas en su país.⁴⁸

En los casos aquí estudiados, eso no pasa exactamente así, pues lo que advertimos es la existencia de un conjunto de dimensiones identitarias vigentes en los migrantes y que se activan en ciertas circunstancias y contextos. Así, por ejemplo, en las diferentes entrevistas hechas en campo a quienes han regresado del contexto migratorio, los interpelados dicen haberse apoyado en familiares o conocidos de su comunidad actual, es decir que se activa la identidad y la pertenencia a La Gloria, a San Francisco y a Nueva Libertad, ahora comunidades mexicanas; pero en los lugares de acogida en Estados Unidos se relacionan y se apoyan en una red que, más que llamarse guatemalteca, se define como migueleña. Incluso los mestizos de las comunidades de estudio se apoyan en esa misma red migueleña, que han construido también en el contexto del refugio.

De tal modo que cada traslado, o cada experiencia migratoria, va generando un capital social, tanto en el lugar de salida como en el lugar de llegada con base en la confianza, la reciprocidad y la cooperación;⁴⁹ tales bases se sustentan en una elástica y flexible noción de “ser migueleños”. Y se dice que esa noción es flexible pues ésta ha sufrido transformaciones y adaptaciones constantes; es decir, la identidad migueleña se ha transformado como resultado del refugio y la migración. Como ejemplo hay que recordar que si bien los mestizos en las comunidades de estudio no son reconocidos por los indígenas como migueleños, sí celebran junto con ellos la fiesta patronal, por ser ori-

⁴⁸ Mary E. Odem, “Inmigración transnacional y organización maya en el sur de Estados Unidos”, Congreso Internacional de Americanistas, julio 17-21, 2006, p. 3 (Una versión más completa puede encontrarse *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, en Manuela Camus (editora), Guatemala, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCIDES) y Centro de Documentación de la Frontera Occidental (CEDFOG), 2007.

⁴⁹ Bourdieu, desde su teoría de los campos sociales, entiende por capital social “la suma de recursos potenciales o existenciales vinculados con la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento y conocimiento mutuo que proveen a cada uno de sus miembros con el apoyo de capital construido colectivamente”. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 245.

ginarios del municipio de San Miguel Acatán.⁵⁰ Además al migrar se incorporan a las redes de los migueleños y son reconocidos como tales, al grado de que también participan de las celebraciones que realiza la comunidad migueleña en las ciudades norteamericanas, principalmente en Los Ángeles y Florida. Así es como la red migueleña se extiende desde Centroamérica hasta el sur de Estados Unidos e incluso hasta Canadá.⁵¹

Según registra Fernández⁵² respecto a los kanjobales en la ciudad de Los Ángeles, los migrantes se sirvieron de la experiencia adquirida en cooperativas, organizaciones campesinas y desarrollo comunitario para reorganizarse en los lugares de acogida, donde el entorno se les presenta radicalmente distinto a lo acostumbrado. Una reorganización similar también puede verse en el caso de los migueleños refugiados y migrantes mediante la celebración de la fiesta anual patronal, que les permite reforzar su identidad cultural y sus pertenencias locales lejos de sus pueblos y aldeas originales.

Como ya se mencionó, en las tres comunidades de estudio continúan celebrando a San Miguel como lo hacían antes del refugio. Sin embargo, es La Gloria la única comunidad que realiza la tradicional coronación de la reina indígena migueleña o akateka, y por ello convoca la asistencia de la población migueleña de otras comunidades refugiadas en México. Días antes de la coronación, la estación guatemalteca de radio Hermano Pedro, que se escucha también en el municipio de La Trinitaria, anuncia la coronación de la reina en La Gloria e invita a los paisanos migueleños que residen en Guatemala a que asistan a la celebración.

Sin embargo, la fiesta también convoca a la población migueleña que ha migrado a Estados Unidos y que intenta regresar a México para festejar junto con su familia al santo patrono. De esta forma, la coro-

⁵⁰ Recordemos que se autodefinen como migueleños los indígenas akatekos (también llamados kanjobales) pero éstos no reconocen como migueleños a los mestizos.

⁵¹ En las entrevistas también me han hablado de familiares residentes en Canadá, donde iglesias protestantes dieron refugio y apoyaron la naturalización de familias originarias de San Miguel Acatán, y cuyos miembros continúan teniendo contacto e incluso visitando las comunidades de sus familiares en Chiapas.

⁵² José Manuel Fernández, *op. cit.*

nación de la reina es un espacio de alto valor simbólico y ritual que permite la resistencia cultural, la reconstrucción histórica y que refrenda lealtades y pertenencias míticas; mismas que, entre otras cosas, sirven para contrarrestar la dispersión y diluir las diferencias. La coronación no sólo reproduce la identidad migueleña como fuerza positiva de interacción, en el caso de los refugiados es un espacio de resistencia cultural y de construcción histórica.

Durante la coronación de la reina indígena akateka, los maestros de ceremonia narran, en akateko y español, cuándo y por qué los migueleños necesitaron salir de su tierra; así enseñan a las nuevas generaciones su origen cultural y las circunstancias históricas que condujeron a la fundación de la comunidad de La Gloria.⁵³ Por lo general, en la narración histórica, que cada año elabora el Comité de cultura de la comunidad, se omite cualquier alusión a los vínculos que tuvo la población con las organizaciones armadas en Guatemala, y se callan las divisiones internas que han enfrentado las tres comunidades formadas en México.

Con esa misma intención de refrendar unidad e identidad, también se silencian los nuevos conflictos, surgidos con las nuevas generaciones por causa de los cambios socioculturales derivados del fenómeno migratorio. En cambio, se hace hincapié en la existencia y persistencia de la cultura que todos tienen en común y que no reconoce fronteras, y se refrenda su nueva pertenencia nacional. Dice uno de los párrafos del documento que fue leído para la celebración de 2003:

Hoy somos más de 3 000 habitantes mexicanos, emigrantes asimilados de este bello ejido la Gloria... Hoy estamos festejando un aniversario más de nuestra cultura, aunque nos cortaron nuestras ramas y quemaron nuestras hojas, pero nunca pudieron arrancar nuestras raíces. Es decir que el son es la música autóctona que alegra los corazones tristes y enfermos. Así se viste el grupo étnico akateko descendientes de los mames. Todos somos mayas, no tenemos frontera, sólo tenemos cultura y la tradición.⁵⁴

⁵³ El contenido étnico del discurso está trabajado con mayor profundidad en mi tesis de maestría (Verónica Ruiz, *loc. cit.*).

⁵⁴ Discurso leído por Alejandro Pascual y Arturo Diego, coronación de reina akateka; La Gloria, septiembre de 2003.

Así, la fiesta de San Miguel efectuada en La Gloria y dentro de territorio mexicano adquiere un sentido distinto a las coronaciones que se realizan en Guatemala y Estados Unidos, pues no sólo reproduce la identidad migueleña, sino que también fortalece la idea de un pasado común: el refugio. La nueva nación mexicana que los ha acogido se convierte en un lugar mítico que sirve de base para la regeneración cultural.

A diferencia de la fiesta patronal que realizan los migueleños en Estados Unidos, en la actualidad ya no se utilizan símbolos nacionales guatemaltecos, como la bandera nacional, sino que se reivindican como migueleños mexicanos, y con ello, su pertenencia a este país. Antes de que esta población decidiera no retornar a Guatemala y naturalizarse, la fiesta patronal se realizaba haciendo uso de los símbolos patrios de ambos países, y se mostraban ambas banderas. Actualmente, al inicio del evento de coronación de la reina, se realizan homenajes a la bandera mexicana siguiendo el protocolo de otras celebraciones cívicas y se busca el reconocimiento externo como comunidad mexicana por medio de la asistencia de actores políticos de la región al evento; por ello señalo que es a partir del nuevo territorio, y no del de origen en Guatemala, que los migueleños anclan ahora identidad y pertenencia cultural.

Por eso, hasta ahora muchos de los jóvenes solteros que han migrado a Estados Unidos intentan regresar a La Gloria para la fiesta patronal. Estas visitas y las remesas que mandan a su familia son un buen indicador de la fuerte relación que continúan teniendo con su comunidad, a pesar de que no tienen la obligación de participar en el trabajo de comunitario (*ba mulnai*) puesto que aún no son padres de familia.

La migración, además, juega un papel fundamental en la realización de la coronación y la fiesta patronal. La candidata a reina que reúne más dinero es la que logra coronarse; el dinero, por lo general, lo consiguen mediante la venta de boletos, donaciones y padrinzgos, pero particularmente de las remesas. Las demás jóvencitas contendientes se presentan en la celebración como las damas de compañía de la reina indígena akateka, visten un traje similar al de la reina, el cual, a diferencia de sus madres, sólo utilizan en la celebración y no en la vida cotidiana. El traje tradicional para ellas es traído especialmente para



A la izquierda, Juana Yojana, reina electa 2005; a la derecha, la reina saliente, Teresa Bartolo.

la ocasión, desde San Miguel Acatán; huipil que por cierto, sólo las mujeres más ancianas de aquel municipio continúan utilizando.

Como es fácil imaginar, la realización de la fiesta requiere mucho dinero, y por lo mismo, las candidatas a reinas akatekas suelen ser aquellas que tienen al padre o a los hermanos trabajando en Estados Unidos; son ellos quienes reúnen todos los dólares posibles para la ocasión, activando su red de amigos y familiares que al igual que ellos han migrado.

El día de la votación es de zozobra y fiesta. Toda la población se reúne afuera de la cooperativa comunitaria, en la llamada tienda San Miguel, donde se realiza el recuento de votos. Cada voto es de 50 centavos, y estos se cuentan por miles, pues no es raro que en los últimos minutos de la votación se acerquen amigos o familiares de las



Migueleros mexicanos en la fiesta patronal; septiembre de 2005.

candidatas con sobres cerrados que llegan desde Estados Unidos y que contienen los dólares que definen el resultado.

El dinero recabado se utiliza para la fiesta: flores, copal y candelas para la misa, adornos para el salón de actos, para el transporte y la comisión que va a San Miguel, Guatemala, por los trajes. Y cuando la suma recabada lo permite, se contrata en aquel país la marimba que alegra la fiesta patronal.

En el año 2005 el agente municipal me comentó que con lo recabado podrían comprar un camioncito para uso comunitario, pero que para la población era importante tener “su música” el día de la fiesta, por eso, en aquella ocasión las familias hicieron un esfuerzo adicional para contratar a un grupo profesional de Jacaltenango, Guatemala. Ello significó una fuerte inversión pues el traslado del equipo musical en tráiler no pasó desapercibido en la frontera y tuvieron que pagar un permiso especial ante las oficinas de migración.

En ocasiones lo recabado en las votaciones ha sido tal cantidad de dinero, que ha rendido para hacer mejoras en la iglesia o el salón de actos, así que el reconocimiento a la reina y su familia es doble.

Es tradición que la reina indígena akateka de un discurso a la población el día de su elección, y lo repite el día de su coronación frente



Fiesta patronal, septiembre de 2005.

a los invitados de honor (actores externos a la comunidad) y los visitantes migueleños de otros lugares. En su discurso la reina elegida hace evidente su origen y su orgullo cultural:

Es un honor para mí representar a cada uno de nosotros los que habitamos en este bello ejido La Gloria municipio de La Trinitaria Chiapas, comunidad donde nací, crecí y me desarrollé culturalmente. No sólo represento al lindo pueblo San Miguel Acatán, lugar de origen donde nacieron mis queridos padres, sino que represento la lengua materna de cada uno de nosotros, es decir, represento la cultura de nuestros antepasados, que vivían en el altiplano de Guatemala.⁵⁵

Las cámaras fotográficas y de video relucen el día de la fiesta junto con las botas y los sombreros “norteños” en aquellos que han migrado, y el son migueleño de la marimba se mezcla con las canciones norteñas, de modo que el norte y el sur parecen un solo espacio. Por una vez al año se puede ver a las mujeres mayores y las más jóvenes usando sus

⁵⁵ Discurso elaborado por el comité de cultura y ofrecido por Juana Yojana; septiembre de 2005. En el programa de la coronación se encuentra la narración histórica y “reinventada” de la historia de San Miguel Acatán, el refugio guatemalteco y la conformación de La Gloria. Cada año, el comité de cultura modifica el texto y lo enriquece. Para comparar el contenido de los programas de coronación, véase Verónica Ruiz, *loc. cit.*

trajes migueleños, aunque siempre con modificaciones, por ejemplo, con tacones en lugar de huaraches, o luciendo la bandera estadounidense en las pañoletas del pelo. La iglesia y el salón de actos se adorna especialmente para la ocasión con los tres colores de la bandera mexicana.

El día de la votación y de la coronación, muchos familiares le hablan a la reina desde Estados Unidos. Lo que desembolsaron para la reina no les permite muchas veces asistir a su coronación, así que se quedan otra temporada más en aquel país, tratando de recuperar lo gastado; sin embargo, se quedan contentos por el reconocimiento que obtienen en la comunidad. A las pocas semanas o meses de la fiesta, la reina les hace llegar el video de la celebración, que permite a los migueleños migrantes mantener el contacto con su comunidad, e incluso con los amigos y la familia que están en San Francisco y Nueva Libertad, y que aparecen en el video como espectadores en la coronación.

Además, la fiesta de San Miguel es fecha de reencuentros y despedidas. Para la celebración programan su regreso aquellos que han migrado, y, pasada la fiesta, deciden partir aquellos que buscarán pasar ilegalmente la frontera. Así la fiesta reúne tristeza y alegría, y las velas se prenden a San Miguel, agradeciendo y rogando.

Aquellos que no asisten a la coronación en La Gloria lo hacen en alguna ciudad del sur de Estados Unidos. Según mis entrevistados, desde mediados de la década de los noventa se realizan las coronaciones en Los Ángeles y la Florida. Tuve oportunidad de ver algunos de los videos filmados en tales lugares y confirmé que la coronación de la reina migueleña adquiere allí también un sentido particular asociado al refugio y a la migración; de modo que ese contexto migratorio, si bien reivindica el origen akateko de la reina y quienes participan en la fiesta, permite que la frontera identitaria se abra para incluir a personas de otros grupos mayas guatemaltecos, quienes son invitados con un papel protagónico.

Así, mediante la presentación de las reinas que representan a otros municipios guatemaltecos (como por ejemplo el de Santa Eulalia), de alguna forma se abre la puerta para refrendar otro nivel de pertenencia fundado en un referente cultural más amplio y que une a los grupos de origen maya. Dichas reinas participan como damas de compañía de la reina akateka, por lo que en la fiesta pueden verse los trajes tradicio-



Altar de la vieja iglesia de San Francisco. La imagen principal es San Miguel, y a su derecha se encuentra Santa Eulalia; septiembre de 2005.

nales de varias regiones de Guatemala, a los asistentes comiendo platillos tradicionales (por ejemplo, los tamales) y bailando “son” que tocan los grupos de marimba, formados en Estados Unidos o, en ocasiones, contratados y llevados a Estados Unidos desde Guatemala.

Mary E. Odem⁵⁶ demuestra en su trabajo sobre kanjobales de Santa Eulalia en Florida, que la coronación de la reina indígena akateka y la fiesta patronal tienen un sentido identitario imprescindible para los guatemaltecos indígenas que viven en ese estado, pues es a través de este evento que se mantiene el vínculo con las comunidades o las aldeas de origen. Asimismo se promueve la organización y el fortalecimiento de esta población, ubicada en un contexto de inequidad y de discriminación, no sólo de parte de los norteamericanos, sino también de otros latinoamericanos migrantes.

Cabe aclarar que, desde antes del refugio, los habitantes de los municipios de Santa Eulalia y San Miguel Acatán se visitaban mutuamente en la celebración de sus fiestas patronales. Entre las comunidades de estudio, sólo en San Francisco se mantiene la devoción a la

⁵⁶ Mary Odem, *loc. cit.*

imagen de Santa Eulalia, la cual forma parte del retablo de la iglesia, pero el vínculo subsiste entre los migrantes.

Según me contaron en San Francisco y en La Gloria existe la creencia de que Santa Eulalia (Ebul en akateko) era la novia de San Miguel Arcángel, y por eso antiguamente se veía a San Miguel gritarle a Santa Eulalia parado desde una roca, que, según dicen, conserva la forma del pie de aquél, y que hasta hoy día representa la frontera entre ambos municipios guatemaltecos. Allí, se cuenta que con el viento aún se escucha el llamado a Ebul. Por tanto, no debe extrañar que en Chiapas y las ciudades norteamericanas perdure el intercambio religioso entre los originarios de ambos municipios kanjobales.

DÍA DE TODOS LOS SANTOS

Otro espacio social transnacional es, sin duda, la celebración de Todos los Santos o Día de Muertos. En este festejo, los días 1 y 2 de noviembre, se percibe un circuito migratorio entre Guatemala, México y Estados Unidos que da fe de una larga historia de prácticas de tránsito “circulatorio”.⁵⁷

Estos días, al igual que en la fiesta de San Miguel, los miembros de las tres comunidades de estudio conviven y se reencuentran. Incluso, para la población de origen guatemalteco que vive en Chiapas es ocasión de reencontrarse con aquellos familiares que residen actualmente en Guatemala o en Estados Unidos, y que llegan a Chiapas para el festejo. Algunas veces, los visitantes son personas que formaron parte de los campamentos chiapanecos al inicio del refugio y que retornaron posteriormente a Guatemala; otras veces, aquellos que viven en las comunidades chiapanecas deciden visitar los nichos de sus familiares enterrados en Guatemala, por lo que esos días la frontera es cruzada mayor número de veces que lo que se ve normalmente.⁵⁸

⁵⁷ Roger Rouse, *Mexican Migration to the United States: Family Relation in the Development of a Transnational Migrant Circuit*, Filadelfia, Disertation Stanford University, 1989 y “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, en *Díáspora*, núm. 1 vol. 1, 1991.

⁵⁸ Existe un acuerdo entre las autoridades migratorias de los gobiernos de México y Guatemala, para que los pobladores fronterizos se internen “legalmente” a territorio del país vecino hasta por 48 horas. En el caso de los mexicanos, los visitantes pueden internarse

Para visitar a sus muertos, las familias necesitan seguir la ruta del refugio, por lo que aquellas familias que quedaron esparcidas en diferentes campamentos —hoy comunidades— se encuentran en los panteones para velar a sus muertos. Durante el primero de noviembre, la población refugiada coincide a lo largo del trayecto que realizan por los diferentes panteones; allí limpian y adornan las tumbas, comen, escuchan el son tradicional y tiran cohetes, y es la oportunidad que tienen para convivir familiares y amigos que viven en diferentes comunidades de Chiapas o que residen en Guatemala.

El primer panteón que visitan los de San Francisco y Nueva Libertad es aquel que tenían cuando vivían en Cieneguita, conocido como Cuneta, y más tarde van al que tienen ahora dentro de su propia comunidad. Al panteón de Cieneguita llegan también algunas familias radicadas en La Gloria pero, en general, los miembros de esa comunidad visitan ese día el cementerio llamado Candelaria, ubicado en el rancho vecino al ejido Rodolfo Figueroa, en donde vivieron muchos años.

El día 2 de noviembre, en cambio, los habitantes de La Gloria, y quienes salieron de ella, dirigen su visita hacia el cementerio de San Pedro, en el que entierran a sus muertos desde que formaron su nueva comunidad en México.

Muchas familias de Nueva Libertad realizan un recorrido mayor, pues visitan cuando menos tres panteones: el de Cieneguita, lugar donde se ubicaron al entrar en México; luego, si vivieron en La Gloria, visitan también el cementerio de Candelaria; y por último, acuden al “campo santo” actual de su comunidad para visitar a los muertos recientes. Por lo tanto, en las tres comunidades hay familias que deciden dividirse en ese día de celebración, algunos visitan los cementerios en Chiapas, otros deciden visitar los cementerios guatemaltecos y aprovechan para ver a la familia que conservan en sus aldeas de origen.

Por ello, el recorrido del día de Todos los Santos es también un recorrido por la historia del refugio, y esta celebración los mantiene

únicamente hasta la ciudad de Huehuetenango, Guatemala, y los guatemaltecos pueden hacerlo hasta la ciudad de Comitán; sin embargo, frecuentemente las autoridades migratorias mexicanas no cumplen este acuerdo y extorsionan a los visitantes de aquel país, a los que ven siempre como inmigrantes.



Cementerio de Cuneta, ubicado en Cieneguita, noviembre de 2005.



Cementerio de San Pedro, La Gloria, noviembre de 2005.

unidos, como parte de una misma comunidad cultural, más allá de ser ahora mexicanos. Ese día, por tanto, se reencuentran los antiguos vecinos de aldeas, las familias divididas por fronteras nacionales y locales, y se visitan mutuamente los habitantes de las tres comunidades. Al ritmo del “son” bailan, lloran y beben juntos por sus muertos, por su historia.

Para esos días es común que también lleguen “los retornados” a visitar a los familiares que quedaron enterrados en suelo mexicano, así que para una visitante externo como yo, esta fiesta produce la impresión de reunir a una sola comunidad en la que las fronteras y diferencias se diluyen, sin importar ya las diferencias políticas, ni pasadas ni presentes. Pareciera que ese día no interesan tampoco las decisiones políticas de antaño por formar una o varias localidades, o si radican ahora en Guatemala, en México o en Estados Unidos.

Todos, mestizos e indígenas, se conocen, interactúan e incluso cooperan para traer desde Guatemala un grupo de marimba o para contratar la marimba comunitaria, y que los muertos escuchen así su propia música.

REMESAS Y PRESTIGIO LOCAL

Son tantos los muertos que dejó la guerra, que no todos pudieron ser enterrados, ni todos pueden ser visitados esos días, así que como lo explicó don Domingo, kanjobal de 88 años: “Los espíritus son como el viento, corren por todos los sitios, (y) aquellos a los que no se les puede visitar les basta con prender una vela”.⁵⁹ Aún así, como muchos dicen soñar con los familiares que murieron en el trayecto del refugio, hacen lo posible por localizar sus tumbas o las fosas comunes donde creen que se colocaron sus cuerpos.

La muerte no respetó fronteras en el pasado, y no las respeta hoy tampoco. Así que ahora los refugiados exponen sus vidas al cruzar la frontera con Estados Unidos, y el peligro continúa al vivir como indocumentados y en condiciones de marginalidad. El abuso del alcohol y

⁵⁹ Plática con don Domingo ,quien tiene enterrada a su esposa en el estado de Tabasco y que visita siempre que tiene la salud y la posibilidad económica para hacerlo, marzo de 2003.



Don Matías (perfil) y su sucesor como rezador en La Gloria.
Día de la Santa Cruz (o Día del Agua), 3 de mayo de 2005.

las drogas, así como los accidentes laborales son causas constantes de fallecimientos en el contexto migratorio: en tales casos, las redes migreñas también se activan para cooperar y devolver al difunto a su comunidad en México.

Muchas veces, las autoridades norteamericanas se niegan a enviar el cuerpo a México, pues al no contar con los documentos de naturalización como mexicanos, los difuntos son enviados a Guatemala, lo que resulta aún más costoso en dinero y esfuerzo para hacerlos llegar con sus familiares en Chiapas. Otras veces, si cuentan con el documento migratorio vigente, los familiares consiguen que el cuerpo sea enviado directamente a la comunidad en Chiapas. Como ese trámite es también largo, los familiares en México realizan mientras tanto el velorio con la ayuda de una fotografía y las pertenencias del difunto, esperando la pronta llegada del cuerpo para su inhumación.

Las relaciones transfronterizas se activan también en sentido inverso, ya que si muere alguna persona dentro de las comunidades en Chiapas, sus familiares que están en Guatemala y Estados Unidos hacen lo posible para estar presentes, real o simbólicamente, y los demás proporcionan ayuda económica y se solidarizan afectivamente. En 2005 presencié el fallecimiento de don Matías, uno de los últimos rezadores



Iglesia en construcción (izquierda) e iglesia en uso en 2005, San Francisco, octubre.

(de la costumbre maya) en la comunidad de La Gloria. No pude sino impresionarme por la respuesta de la comunidad hacia la familia, la cual recibió café, pan, azúcar y dinero de gran parte de la población. La ayuda se entregaba organizadamente, se reunía en cada uno de los diez grupos que forman la comunidad y posteriormente el representante de grupo lo entregaba a la familia.

Al velorio asistió la familia que el anciano tenía en Nueva Libertad y en San Francisco, y se les avisó a los familiares de Guatemala y Estados Unidos para que asistieran a la ceremonia fúnebre si estaban en posibilidades de hacerlo. Siguiendo la tradición, se enterró a don Matías con sus objetos personales que, según la creencia, necesitará después de la muerte en el lugar de llegada. Pero hubo algo que llamó mi atención por ser reflejo de la realidad transnacional de esta familia: don Matías se llevó consigo el puñito de sal y los siete granos de maíz que necesitaba para poder llegar a su nueva morada, pero a un lado también le fueron depositados los quetzales y los dólares que seguramente necesitará.

El caso de don Matías no es particular, dentro del espacio ritual se desarrollan diversos actos de solidaridad que ejemplifican el arraigo y la pertenencia de los migrantes (tanto de Guatemala como de las tres



Entrada de flores pagada por la familia de don José José (en el altar) el día de San Miguel. Al centro, don Andrés, rezador de San Francisco, septiembre de 2005.

comunidades de refugiados en México) a su comunidad ampliada como migueleros, así como a su comunidad local en Chiapas, y ello se plasma en todo; por ejemplo, en la construcción de nichos dentro de los cementerios, los cuales están siendo edificados con el envío de remesas, lo mismo que el mejoramiento de las iglesias en las tres comunidades en Chiapas.

En 2003 La Gloria recibió una imagen del Sagrado Corazón de Jesús que una familia migrante mandó desde Tijuana para que se colocara en el retablo de la Iglesia católica. Se recibió con flores, música y con la imagen del patrono San Miguel. Así, esta familia ha asegurado su presencia en la comunidad a pesar de haber migrado desde hace años.

En San Francisco, donde hasta 2007 la iglesia había sido una pequeña casa de madera, se ha construido una nueva con la aportación mensual de quienes se encuentran como migrantes en Estados Unidos. Paralelamente, la comunidad aportó mes a mes una cantidad destinada a ese objetivo como parte del “trabajo de obra” o comunitario; es decir, de forma obligatoria. Y es necesario decir que son los rezadores mayas quienes más han contribuido para comprar las imágenes de los santos de iglesia, puesto que en este caso sí comparten espacio con

los católicos sin conflicto alguno, como no sucede en La Gloria y Nueva Libertad.

De esta forma, muchas de las festividades que se realizan en las tres comunidades se hacen gracias a las remesas. Por ejemplo, en la comunidad de San Francisco, acostumbran realizar una “entrada de flores” en ofrenda cuando festejan al patrono San Miguel, o a otros santos que se encuentran en el retablo de su iglesia, como es San Francisco y Santa Eulalia. Sin embargo, en este caso no realizan la entrada de flores de forma colectiva, sino que las familias que reciben mayor número de remesas las usan para mostrar su poder económico y hacen su propia entrada de flores, sufragando el gasto de las flores, los cohetes, las candelas y la marimba; lo que puede representar un gasto de más de 10 000 pesos mexicanos, y con ello ganan prestigio dentro de la comunidad.

CAMBIOS CULTURALES E IDENTITARIOS EN LAS MUJERES, COMO PRODUCTO DEL REFUGIO Y LA MIGRACIÓN

El alto grado de migración masculina ha dado a las mujeres mayor espacio de participación política en su comunidad. Sin embargo, para algunos autores como Cristina Oehmichen, el fenómeno migratorio por sí mismo no fortalece el poder de decisión de las mujeres, pues se liga al reconocimiento de los varones como figuras de autoridad “legítima” en el hogar y en la comunidad. Como la autora explica, la decisión de migrar, así como la selección de los migrantes, es resultado de la negociación al interior de los grupos domésticos.⁶⁰

En distintos trabajos sobre el tema migratorio se muestra que los cambios producto del fenómeno migratorio no son permanentes, y pueden ser transformaciones temporales con fines de adaptación al nuevo contexto, por lo que indican que se debe considerar la persistencia de valores y su coexistencia con los cambios en la vida social. De esta forma, lo que aparenta ser empoderamiento de las mujeres, quizá no sea más que un comportamiento temporal que se reinvierte cuando retornan los padres y maridos a sus hogares.

⁶⁰ Cristina Oehmichen, *op. cit.*, pp. 12-13.

Esta situación puede encontrarse con frecuencia en las comunidades de estudio: las mujeres de origen guatemalteco han ampliado su participación en tareas generadoras de subsistencia, y aunque aún no suplen cargos religiosos o civiles, sí se ocupan, por sí solas o con la ayuda de los hijos e hijas, del cuidado de la milpa, de la compra y venta de productos; y han ampliado notablemente su participación política dentro de sus comunidades.

Debo decir, sin embargo, que tales cambios no se deben sólo a las migraciones de los hombres a Estados Unidos, sino que son efecto de un largo proceso de organización y de lucha que comenzó con el refugio a principios de la década de 1980, y que continuó, quizá de forma menos perceptible, después del periodo de retorno organizado, que se explicó anteriormente.

Al formarse los campamentos de refugio, la población se organizó nombrando a sus representantes, que en ningún caso fueron mujeres. La discriminación de género que sufrían en Guatemala se reprodujo en los campamentos, a pesar de que eran ellas quienes más trabajaban, atendiendo a los hijos, cocinando, haciendo tortilla y lavando ropa en riachuelos que, por lo general, quedaban alejados de los campamentos. Sin embargo, las mujeres comenzaron a fortalecerse durante el proceso de refugio al resolver colectivamente los problemas cotidianos, además de que el Comité Cristiano de Solidaridad, apoyado por la diócesis de San Cristóbal, les ayudó a la creación de talleres de producción artesanal, con el objetivo de ayudarlas a obtener recursos.

Por mandato del gobierno mexicano, durante los primeros seis años de refugio (de 1981 a 1988) no existieron ONG de apoyo a la población refugiada, excepto el Comité Cristiano de Solidaridad y el Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos (CCESC), el cual recibía ayuda del Instituto Nacional de Nutrición.⁶¹ A fines de la década de los 80 los refugiados comenzaron a recibir ayuda de organizaciones que a su vez eran financiadas por el ACNUR y otras agencias; entonces las mujeres comenzaron a recibir apoyos para su desarrollo

⁶¹ CIAM-ACNUR-Mamá Maquín, *Nuestra experiencia ante los retos del futuro. Sistematización del trabajo de las mujeres de Mamá Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*, CIAM-ACNUR, México, 1999, p. 11.

mediante programas nacionales e internacionales dirigidos exclusivamente a este sector. También recibieron impulso de organizaciones del interior de Guatemala, que les llegó por medio de las Comisiones Permanentes (CCPP) y de la ONG Capacitación y Desarrollo Comunitario (Cadeco).⁶²

Lo anterior propició que en 1990 surgiera una organización propia: Mamá Maquín, cuya prioridad era elevar la voz de las mujeres en la planeación del retorno colectivo, y que dejó de trabajar en México cuando éste se llevó a cabo;⁶³ pero sin duda es un antecedente importante de tomar en cuenta cuando se habla de movilización femenina en las comunidades de origen guatemalteco.⁶⁴

El 15 de agosto de 1990, en el campamento de Cieneguita, se realizó la asamblea constitutiva de Mamá Maquín; contó con la participación de 700 mujeres representantes de los campamentos de refugiados y asentamientos de Chiapas, Campeche y Quintana Roo, así como con la presencia de más de 300 invitados.⁶⁵

Mamá Maquín pretendía ser la voz femenina de los refugiados y participar en las decisiones comunitarias, pero la mayoría de las mujeres no sabía leer ni escribir. Pese a ello, comenzaron a formular objetivos: defender el derecho de las mujeres a organizarse, a educarse y a participar en condiciones de igualdad junto con los hombres; luchar por rescatar y defender la cultura indígena; luchar por hacer escuchar su voz como refugiadas, en todos los ámbitos y sobre todos los aspectos que eran de interés para ellas y para el resto de los refugiados; defender su derecho como mujeres a expresar su voluntad al retorno y formar

⁶² Cadeco estaba integrada por miembros de la Iglesia católica guatemalteca y, a diferencia de otras organizaciones sociales de ese país, mantuvo distancia frente a las organizaciones guerrilleras. En palabras de Juan Moreno, ex miembro de las CCPP, Cadeco era “la cura legal de los guatemaltecos, aval e intermediario de los fondos de Mamá Maquín”. Entrevista a Juan Moreno, Nueva Libertad, noviembre de 2005.

⁶³ Por tal motivo, su trabajo se concentró entre 1993 y 1998, años en que se realizaron los retornos organizados, dejando fuera de la organización a aquellas mujeres que habían decidido no retornar. La mayor parte de las integrantes de Mamá Maquín retornó entre 1993 y 1995. CIAM-ACNUR- Mamá Maquín, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁴ El nombre de la organización es retomado de Adelina Caal Maquín, indígena asesinada en Panzós por reclamar el derecho a la tierra. CIAM-ACNUR- Mamá Maquín, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

parte de las negociaciones, y trabajar en colaboración con otras organizaciones solidarias con los refugiados guatemaltecos.⁶⁶

De este modo, el trabajo realizado por Mamá Maquín se dirigía a elevar la autoestima de este sector de la población, se quería sensibilizar a las mujeres en el conocimiento de sus derechos de género y como refugiadas, y para ello iniciaron una campaña de capacitación que permitiera su participación organizada. De tal modo que el 8 de marzo de 1991 se acordó echar a andar el proyecto de alfabetización.

De acuerdo con lo observado en campo, algunas de las mujeres que participaron en este espacio decidieron finalmente no retornar a Guatemala, por lo que es un tema difícil de abordar en las entrevistas. Su participación en la organización les proporcionó formación, seguridad y prestigio entre las mujeres refugiadas, pero también produjo la descalificación de muchos de los hombres, que las señalaban como “guerrilleras”, por el sólo hecho de defender su derecho a participar en las decisiones de la comunidad y su derecho a ser respetadas. Algunas de las mujeres que participaron en Mamá Maquín se mantienen actualmente como líderes en su comunidad, pues al saber de los lugares donde las reubicaría el gobierno guatemalteco, decidieron no retornar. A la fecha, siguen siendo ellas las que más participan en los comités de salud, educación, escolares o dentro de los programas de combate a la pobreza.

Entre los logros de Mamá Máquín está haber alfabetizado alrededor de 400 mujeres refugiadas⁶⁷ y el resolver problemas inmediatos con el apoyo del ACNUR, por ejemplo obtener molinos para nixtamal.⁶⁸ Estos apoyos fueron, sin embargo, fuente de disputa al realizarse el retorno, como en el caso de Nueva Libertad, donde algunas veces los molinos para nixtamal fueron vendidos por la población que se quedó en Chiapas, y otras veces, fueron llevados a las nuevas poblaciones de retorno en Guatemala.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁸ Otras organizaciones como Ixmucané, Madre Tierra, Flores Unidas y ONG como Proseco, CIAM y COMADEP, apoyaron estas comunidades por medio de un Comité de Apoyo a la Mujer Refugiada formado en 1991; sin embargo, en las comunidades de estudio es Mamá Maquín y la organización no gubernamental Proseco las que, según las entrevistas hechas en campo, tuvieron mayor influencia entre la población femenina.

La experiencia organizativa —e incluso en algunos casos participativa— de las mujeres en el movimiento armado fue determinante en la formación de las mujeres líderes. Tanto las ex milicianas como las que se integraron en organizaciones como Mamá Maquín comenzaron a cruzar una frontera difícilísima: la frontera cultural de sus grupos,⁶⁹ al cuestionar la costumbre que las excluye de los espacios de participación, tanto de los familiares como políticos.

Otras de las mujeres que actualmente forman parte de los comités locales o muestran capacidad de liderazgo, no tuvieron esa experiencia, pero durante el refugio han tenido la valentía de integrarse a diversos programas y talleres, y al hacerlo han enfrentado los estigmas públicos que las señala como “malas mujeres” o “malas esposas” que descuidan su casa por estar de “andariegas”.

Cuando ingresaron las organizaciones no gubernamentales a los campamentos, se formaron también hombres y mujeres como promotores de educación y de salud. Muchas de las mujeres que recibieron formación en el tema de salud eran parteras desde antes del refugio, por lo que compartieron su conocimiento con las demás o lo fueron enriqueciendo.

Hasta hoy día, las parteras son una figura importante dentro de las comunidades, son signo de respeto, y además formaron parte de la representación comunitaria cuando los refugiados de las comunidades de estudio estaban organizados en torno al Organismo (estructura política de Cieneguita, hoy San Francisco) o a la Dirección Colectiva en La Gloria. Actualmente, en Nueva Libertad las parteras están exentas de pagos comunitarios pues sus servicios se consideran tan indispensables o más que los que brinda la clínica de salud.⁷⁰ Ellas son, pues, otro grupo de mujeres que sobresale y tiene un lugar especial dentro de la población refugiada.

De las tres comunidades de estudio, en San Francisco es donde observé menos participación de las mujeres en las decisiones de la comunidad, aunque, al igual que los otros dos casos, comienzan a tener

⁶⁹ Renato Rosaldo. *Cultura y verdad*, México, Conaculta-Grijalbo, 1991.

⁷⁰ Son las parteras y no los doctores quienes acompañan y aconsejan a las mujeres en todo su embarazo, además adquieren un compromiso especial con los niños que ayudan a nacer.

experiencia para realizar asambleas y para la gestión de servicios, debido al programa federal de combate a la pobreza Oportunidades. Dicho programa exige que sean las propias mujeres quienes apliquen el programa en su comunidad, y por ello las vocales del programa han aprendido a realizar gestiones en el municipio sin la ayuda de sus maridos, apoyándose ocasionalmente en la enfermera responsable de la clínica de salud en la comunidad.

Las responsables del programa son elegidas por las propias mujeres, así que, por lo general, las primeras vocales fueron elegidas entre aquellas que habían tenido alguna participación en programas y organizaciones creadas a partir del refugio, como fue el de Educación Inicial para Adultos y los talleres de educación y salud. Sin querer sobrevaluar el peso que tienen los programas de combate a la pobreza en la formación de las mujeres, me parece que a partir de estos programas es posible hablar del surgimiento de ciertos liderazgos femeninos, que aún son subestimados por las autoridades comunitarias, pero que comienzan a mostrar su posibilidad de movilización.

La influencia que comienzan a tener algunas mujeres en la comunidad de La Gloria y Nueva Libertad es tal, que los candidatos políticos las buscaron para incidir en el voto femenino de las elecciones municipales de 2004, tema que abordo en el siguiente capítulo. Dado lo anterior, me parece que es posible considerar que, en algunos casos, los programas federales y estatales de combate a la pobreza dirigidos por y para las mujeres promueven cierto *empoderamiento* en las nuevas generaciones de este sector. Algunas vocales de Oportunidades son mujeres que en el refugio adquirieron mayores conocimientos que sus padres, y en algunos casos, a diferencia de sus madres, han tenido experiencia de trabajo en ciudades cercanas a su comunidad, lo que les ha dado también mayor seguridad.

Sin embargo, es necesario decir que a pesar del avance en aspectos de participación social y política, las mujeres aún se enfrentan cotidianamente a conflictos provocados por su exclusión frente a sus autoridades comunitarias, que temen perder su control en las decisiones. Esto sucede particularmente en La Gloria, comunidad que, como dije antes, mantuvo por varios años en el poder a un mismo grupo de representantes: los miembros de ese grupo, si bien consiguieron con su expe-

riencia defender a la comunidad ante amenazas externas, también se convirtieron en caciques. En esta comunidad, donde los miembros de Proseco han trabajado para generar entre la población una conciencia de género, las autoridades locales han intentado limitar el espacio de acción de esa ONG. En esas ocasiones las propias mujeres de la comunidad han defendido la permanencia y la continuidad de su trabajo.

Desde hace algunos años, particularmente de 2004 a la fecha, las mujeres de La Gloria han ingresado a proyectos colectivos financiados por la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y han integrado cooperativas (tiendas de abarrotes y papelerías) formadas exclusivamente por ellas; aunque lo han hecho aún bajo la asesoría de algunos líderes comunitarios o sus maridos, quienes son integrantes de Resides. Sin embargo, como la CDI condiciona su apoyo a que sean únicamente ellas quienes dirijan y administren la cooperativa, se ha otorgado capacitación para las mujeres en las áreas de contabilidad y administración; asimismo la CDI las obliga a que sean ellas las que contacten directamente a los distribuidores de productos, y así consigan dar sus productos a precios competitivos dentro de la comunidad.

Estas cooperativas no son bien vistas por algunos líderes de La Gloria pues compiten directamente con otros negocios familiares, y en su momento compitieron con la hoy extinta cooperativa comunitaria. Por ello, las mujeres se están enfrentando a un doble reto, demostrar su capacidad de organización y defenderse de aquellos hombres que las ven como un peligro, ya que el éxito de estas cooperativas implica también el posicionamiento de los líderes de Resides que buscaron los fondos ante la CDI.

Sin embargo, después de un par de años, dichos proyectos se han desvanecido frente a la responsabilidad que genera todo trabajo colectivo, y derivaron en pequeños negocios individuales (o familiares) de quienes no desertaron. Estos proyectos representan, sin embargo, una experiencia importante para las mujeres de La Gloria. Es necesario decir que las cooperativas estaban formadas tanto por mujeres indígenas como por mestizas, quienes son tanto católicas, como protestantes y de costumbre; en este sentido, unidas por vínculos de género, mantenían una relación de respeto que es difícil conseguir en otras pobla-

ciones. Las razones de que tales proyectos no se fortalecieran son de otro ámbito, el de la responsabilidad y puntualidad en el trabajo colectivo, pero no por diferencias étnicas y religiosas.

Lamentablemente, estas iniciativas como la de formar cooperativas no se han dado en las otras dos comunidades de estudio. En Nueva Libertad he encontrado que las mujeres participan dentro de proyectos que ofrecen organizaciones como la Organización Popular Emiliano Zapata (OPEZ), pero lo hacen en nombre de su marido o de sus hijos cuando han migrado, y no a título personal. Mientras que en San Francisco no participan siquiera representando a los varones de la familia.⁷¹

También debo decir que en las tres comunidades de refugiados se percibe una saturación en las tareas que realizan las mujeres, pues al tiempo que asumen un tercer rol para sustituir al marido en el cumplimiento de sus obligaciones comunitarias cuando no están, también forman parte de varios comités (de escuela, de salud, de los programas de combate a la pobreza, de la iglesia, etcétera) y aún deben darse tiempo para realizar las tareas del hogar. Un factor que, sin embargo, propicia un tanto la desmovilización entre las mujeres, es su dependencia de las remesas, pues, según me explicaron, reciben de sus familiares más de lo que consiguen capitalizar en proyectos de borregos, cerdos o gallinas.

Otro aspecto notorio en las tres comunidades de estudio es el diferente nivel de participación política que las mujeres tienen. Si bien desde hace años ellas se han visto obligadas a representar a los hombres que han necesitado migrar, sólo en La Gloria han conseguido hacer válido su voto de forma individual para la elección de autoridades ejidales. Cabe decir que desde finales de 2004 la comunidad de La Gloria decidió aplicar el voto universal y secreto para la elección de sus autoridades ejidales; mientras que en San Francisco y Nueva Libertad siguen eligiéndose en asamblea, y son únicamente los hombres

⁷¹ La falta de proyectos colectivos en estas comunidades tiene que ver con experiencias anteriores de corrupción en los líderes, pero me parece que sobre todo influyó el retorno colectivo que desarticuló los grupos y liderazgos conseguidos en el refugio. Mientras que en La Gloria, donde también se han dado muchos casos de corrupción entre los representantes, se mantiene cierta voluntad para organizarse y buscar entre las instituciones los recursos necesarios.

quienes deciden; de modo que las mujeres sólo lo hacen cuando representan a algún familiar varón.⁷²

Esto no quiere decir que en La Gloria las mujeres se relacionen con los hombres en condiciones de igualdad y respeto, pero van encaminadas a ello: debido a su mayor participación han logrado que se deje de vender alcohol dentro de la comunidad (aunque hay mujeres que lo venden clandestinamente), y también han conseguido que se castigue la violencia intrafamiliar. Yo he presenciado en varias ocasiones el encarcelamiento y el pago de multas en aquellos hombres que son denunciados por el familiar agredido; en cambio en Nueva Libertad y San Francisco, las mujeres no han hecho suyo este derecho.

Cabe reiterar que en Nueva Libertad y en La Gloria, la insuficiencia de población masculina está abriendo poco a poco espacios de participación a las mujeres, las cuales comienzan a sustituir a los hombres en los cargos civiles de menos responsabilidad, como es el de secretario. Lamentablemente, los hombres sólo les permiten involucrarse en funciones menores: escriben a máquina los oficios que ellos redactan y les asignan la tarea de limpieza de la oficina ejidal o comunitaria; es decir, reproducen la discriminación de género en el ámbito político de la comunidad.

Ante hechos similares a los aquí descritos, algunos especialistas aseguran que la participación social de las mujeres como efecto de la migración no representa necesariamente un cambio hacia el fortalecimiento femenino, ya que son las mujeres las que aseguran, y sostienen, el estatus ciudadano del varón migrante durante su ausencia. Así que, en tanto son ellas quienes asumen los compromisos y las obligaciones comunitarias del varón como ciudadano, nativo, comunero y jefe del hogar; es mentira que estén obteniendo mayor poder público.⁷³

Según Cristina Velásquez, el que las mujeres en las asambleas sean

⁷² De manera particular en San Francisco, percibí menos participación de las mujeres en las asambleas, lo que al parecer únicamente interesaba a las autoridades era que las mujeres mantuvieran informados a los hombres que ellas representan en las reuniones, y que aportaran sus cooperaciones económicas.

⁷³ Velásquez, María Cristina, "Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Porrúa, México, 2004, p. 520.



Asamblea en La Gloria, junio de 2005.



Asamblea en Nueva Libertad, octubre de 2005. Dos de las autoridades comunitarias son mujeres, quienes suplen a los hombres que han migrado.

sólo “testigos mudos que legitiman las decisiones de los varones que emigran” puede crear en ellas un sentimiento de manipulación y de sobrecarga en sus actividades cotidianas.⁷⁴ Eso mismo me hicieron saber algunas mujeres que entrevisté, y que preferían pagar una multa pero no asistir a la asamblea comunitaria pues no consideraban que ésta las beneficiara, y en cambio, les quitaba tiempo para las labores de la casa o de la milpa. Sin embargo, puedo decir que en caso de verse afectadas o involucradas en algún problema comunitario, es en la asamblea donde buscarán solución, y muy probablemente, serán apoyadas por otras mujeres.

Con todas las dificultades mencionadas, se puede afirmar que, en algunos casos, las organizaciones de mujeres están siendo espacios donde ellas tienen mayor libertad para expresar sus necesidades y proyectar sus intereses personales o comunitarios. En el caso de La Gloria, los proyectos de mujeres son un lugar de aprendizaje en el que, además, los beneficios son directos. El reto es, como señala María Cristina Velásquez,⁷⁵ conciliar la participación de las mujeres en sus organizaciones, y desde ese espacio impulsar su acceso a los recursos productivos sin que dependan de sus maridos o líderes comunitarios. Pero también es importante que estos espacios de aprendizaje generen conciencia de género, para que las mujeres exijan a los hombres mayor participación en la toma de decisiones comunitarias, e incluso en los sistemas de gobierno y elección local, en los que, hasta ahora, tienen un lugar secundario.

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE LA MUJER ENTRE LOS JÓVENES DE SECUNDARIA

Para Gendrau y Gímenez, la migración refuerza material y simbólicamente el poder y el prestigio ligados al trabajo asalariado masculino “en la medida que amplía los roles y los espacios sociales de los migrantes, por lo que la cultura patriarcal tradicional sustentada en atributos

⁷⁴ *Ibid.*, p. 521.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 523.

biológicos no desaparece, sino que se adapta a las nuevas condiciones impuestas por la crisis agrícola y el neoliberalismo económico”.⁷⁶ Lo anterior pude comprobarlo en campo cuando participé en noviembre de 2005 en un taller sobre derechos humanos y sexualidad, organizado e impartido por uno de los promotores de salud de la comunidad de La Gloria.⁷⁷

El taller se realizó en dos grupos de estudiantes de primero de secundaria: uno formado por 13 mujeres y otro por 14 hombres, cuyas edades estaban entre los 12 y 15 años de edad. Posteriormente a la realización del taller, los grupos contestaron un cuestionario solicitado por la CDI, cuyo objetivo era evaluar el trabajo realizado por el promotor en la comunidad.⁷⁸ En éste cuestionario, se les preguntaba a los estudiantes, entre otros temas, si hubieran preferido ser del otro género y por qué.

En el primer grupo, algunas de las mujeres admitieron explícitamente que quisieran ser hombres, y la razón unánime es que ellos tienen mayor libertad para salir de casa sin solicitar permiso de los padres. El resto de las mujeres dijo estar conforme con su género, pero aun así aseguran que es mejor ser hombre. Las razones se aprecian en el esquema 13, incluyendo las de aquellas que preferirían ser varón.⁷⁹

Por su parte, las respuestas de los 14 hombres proporcionaron los siguientes resultados: ninguno desearía ser mujer, y la razón principal fue su capacidad para realizar actividades físicas (esquema 14).

Antes de reflexionar sobre los resultados, me gustaría compartir algunos de los argumentos de los varones por lo que no les gustaría ser mujer; eso permitirá cavilar sobre el manejo de su discurso y la relación

⁷⁶ Gendrau y Giménez, “Impacto de migración y media en culturas regionales”, en Manuel Ángel Castillo, *et al.*, *Migración y fronteras*, COLMEX-PPV-CFN, México, 1998, p. 189.

⁷⁷ El taller se hizo con el presupuesto que la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI) otorgó a Resides, asociación civil formada por uno de los líderes comunitarios, con el fin de fortalecer a la población en dos áreas: la cultural y la de salud. Dicha asociación trabaja con presupuesto estatal e internacional.

⁷⁸ Gracias a mi participación en el taller, el promotor de salud responsable me permitió sistematizar y emplear aquí las respuestas de los cuestionarios, antes de que éstos fueran entregados a la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁷⁹ En los cuestionarios, las mujeres y hombres daban varios argumentos a la vez y no uno solo, por ello, el número final de argumentos es mayor al número de participantes.

de éste con la representación social que tienen los y las jóvenes respecto al rol de la mujer, puesto que las representaciones sociales son un sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, y que determina sus comportamientos y sus prácticas.⁸⁰

Algunos de los argumentos dados por los 14 jóvenes fueron: “Tenemos fuerza como correr, manejar cualquier aparato de transporte, tener trabajo. No pueden (las mujeres) cosechar milpa, sembrar y cortar leña”; “somos más fuertes y veloces, cargamos cosas grandes y pesadas. La mujer es débil y no sale a trabajar al campo, hacen comida del hombre y crían hijos”; “porque los hombres se divierten”; “porque (las mujeres) hacen comida y lavan, es difícil su trabajo”.

ESQUEMA 14
RAZONES PARA PREFERIR SER HOMBRE

	<i>Número de mujeres que opinan*</i>
Los hombres trabajan	6
Pueden ganar dinero	7
Mantienen a la familia	10
Van a Estados Unidos	5
Proporcionan dinero para el estudio de los hijos	3

* Varias de las respuestas pueden ser de un mismo alumno, éste es sólo el recuento final de cada uno de los argumentos dados por los alumnos.

ESQUEMA 15
BENEFICIOS DE SER HOMBRES

	<i>Número</i>
Siembran	14
Trabajan	12
Cargan leña	10
Juegan pelota	9
Mantienen a la familia	4

⁸⁰ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 13.

ESQUEMA 15. BENEFICIOS DE SER HOMBRES (continuación)

	Número
Salen de casa sin que los padres los riñan	4
Estudian o proporcionan medios para el estudio	4
Cazan	3
Mandan en casa	3
Van a Estados Unidos	3
Ganan dinero	2

Si sólo nos quedáramos con las respuestas que arroja este cuestionario, obtendríamos una percepción falsa de cómo suceden las relaciones sociales dentro de la comunidad. La población femenina, como se dijo, ha estado en continuo cambio desde que los refugiados entraron a México, y esto se refleja en las distintas actividades a las que se ha incorporado (por ejemplo, en el desarrollo de cooperativas y proyectos comunitarios); además de que tradicionalmente las mujeres han participado en el trabajo del campo, y de que actualmente son las que toman las decisiones familiares y comunitarias, cuando los hombres han migrado en busca de mayores oportunidades. De allí la sorpresa al encontrar en las respuestas los estereotipos más comunes sobre la mujer, de las evidencias que muestran que hoy día las mujeres realizan gran parte de las actividades que los jóvenes adjudican como propias de los varones.

La aparente contradicción entre los modos discursivos y las acciones o prácticas sociales no es sino una de las funciones de la representación social en el grupo: perpetuar y justificar los estereotipos y la diferenciación social; en este caso, de las mujeres. Actualmente, las jóvenes de la Gloria compiten en campeonatos de fútbol a nivel municipal y, a diferencia de los varones, la mayoría de las veces acaban sus estudios de secundaria e incursionan en los de bachillerato. Muchas otras veces migran y trabajan para ayudar al sostenimiento de la familia.

Las estudiantes han probado tener las mismas capacidades que sus compañeros de escuela, e incluso son ellas las que han comenzado a ingresar a campos laborales a los que los hombres aún no han accedido por ejemplo, en el magisterio, o en la Escuela Profesional de Parte-

ría (con sede en San Miguel de Allende, Guanajuato) en la que desde 2005 existe el primer grupo de jovencitas kanjobales formándose profesionalmente. Por tanto, las respuestas dadas por los estudiantes reflejan el discurso dominante, pero éste no necesariamente refleja las prácticas sociales presentes entre los jóvenes. Y esto sucede así porque pertenecer a un grupo o comunidad implica compartir el complejo simbólico-cultural a partir del cual se define el grupo, y dicho complejo se reconceptualiza en términos de representaciones sociales.

Según la psicología social, estas representaciones son el conocimiento socialmente elaborado y compartido que *orienta la práctica*, que sirve como guía de percepción e interpretación de la realidad.⁸¹ Entonces, ¿cómo entender las respuestas del cuestionario?, ¿en realidad los jóvenes consideran a las mujeres en desventaja frente a ellos? Partamos de que toda realidad es representada y apropiada por los individuos o grupos, además de estar integrada en un sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico circundante.⁸² Esta reapropiación representa para el individuo la realidad misma y le permite conferir sentido a sus conductas, así como entender su entorno a través de su propio sistema de referencias.

En este caso, el sistema de referencias está cambiando, pero no al mismo ritmo que suceden los cambios sociales, y no es el mismo para los jóvenes que para la primera generación de refugiados que llegó de Guatemala. Hoy los jóvenes comparan los valores comunitarios y de sus familiares con los que adquieren en la escuela; con los que surgen con la migración de sus padres y hermanos; y con los que aportan las organizaciones no gubernamentales con las que mantiene contacto la comunidad. Es decir, el contexto social no es el mismo al de una generación anterior, y esto implica enfrentamientos de valores, cambios de las prácticas y los comportamientos.

Así, en este cuestionario se observa cómo jerarquizan, tanto los hombres como las mujeres, los elementos constitutivos de la representación social. Una de las funciones de la representación, en este caso de la mujer, es definir la identidad del grupo e incluso justificar las

⁸¹ Giménez (2004), Abric y Morin (1990), Moscovici (1981), etcétera.

⁸² Gilberto Giménez, *Teoría y análisis...*, op. cit., p. 407.

posiciones de sus integrantes en las relaciones simbólicas, por ejemplo, entre hombres y mujeres. Así como la identidad de los grupos se apoya en la distinción de algunos elementos culturales, la representación de un grupo está siempre marcada por la sobrevaluación de algunas de sus características,⁸³ con el objetivo de salvaguardar la imagen positiva del grupo o sector de pertenencia; y en este caso fue el de los varones. Al mismo tiempo, la representación social de las mujeres desempeña un papel importante para el control social que se ejerce sobre ellas en los procesos de socialización, pues mantiene y refuerza la posición social de los varones.

De esta forma, una de las funciones de la representación social es perpetuar y justificar la diferenciación social, los estereotipos o la discriminación entre los grupos. Además, hay que considerar que toda representación está organizada alrededor de un “núcleo central” que es el elemento más estable del conocimiento socialmente elaborado, que, según Abric, “garantiza la perennidad en contextos movibles y evolutivos”,⁸⁴ por lo que es la información que más se resiste al cambio en los individuos.

Por otro lado, la homogeneidad de una población no se define por el consenso entre sus miembros, sino más bien porque sus representaciones se organizan alrededor del mismo núcleo central, en el que se retienen de manera selectiva los valores del contexto social.⁸⁵ Por ello, las representaciones sociales integran lo racional y lo irracional, y pueden parecer contradictorias en la medida en que la construcción de los consensos también está marcada por fuertes diferencias individuales.

En el caso de los jóvenes, el núcleo de la representación social está formado por aquellos elementos con los que se define a la mujer social y biológicamente: es débil, trabaja en casa, su sustento depende del varón, etcétera; es decir, está constituido por estereotipos que llevan la marca cultural y social en la que se han desarrollado los jóvenes.

En cambio, las experiencias individuales que se organizan alrededor

⁸³ *Id.*, p. 413.

⁸⁴ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 7, 13, 27.

del núcleo de la representación de la mujer constituyen la parte *accesible* de la representación, y contiene la información que los jóvenes retienen, seleccionan y reinterpretan; permitiendo así la adaptación y la integración de las experiencias cotidianas. Es decir, aunque estas experiencias están determinadas por el sistema de valores compartido, son un indicador de las modificaciones futuras de la representación social. El cuestionario refleja el sistema de valores compartido y presente en el núcleo de la representación, aunque la práctica cotidiana lo contradiga. De allí que sea importante dirigir la atención tanto a la concepción profunda y arraigada como a las experiencias individuales; por ejemplo, las de aquellos que han migrado y que evidencian los cambios en las prácticas y relaciones entre jóvenes.

LOS JÓVENES Y LA MIGRACIÓN

Miguel Ángel, de 21 años, es un caso que ejemplifica las transformaciones culturales que enfrentan los jóvenes kanjobales. Habla con acento chicano y muletillas gringas, ya que trabajó durante tres años en Estados Unidos. Tiene ocho meses de haber regresado a La Gloria, donde vive también su novia. Miguel piensa regresar a Estados Unidos porque en Chiapas “no hay chamba”; sin embargo, sólo quiere permanecer en aquel país lo suficiente para ahorrar y regresar a la comunidad, porque no tiene más familia en el norte y “allá es puro trabajar todos los días”.⁸⁶ Es apostólico y en la comunidad no hay un templo donde practicar su religión, entonces se reúne en la casa de otros que, como él, son ahora conversos. Según sus propias palabras, se siente aún algo guatemalteco, no sabe si sus futuros hijos querrán seguir hablando el akateko, pero supone que está bien que hablen los tres idiomas que comúnmente hablan los miguelños migrantes: el akateko, el español y el inglés.

Antes de migrar le gustaba escuchar los sonos de marimba, ahora ya no, porque en *los Estados* escuchaba otro tipo de música. Aunque trabajaba en una Iglesia cristiana, también le gustaba oír rock y música

⁸⁶ Entrevista realizada en abril de 2003.

en inglés. Cuando le pregunto sobre las mujeres, me explica que en Estados Unidos las chicas visten diferente:

traen los cortes hasta acá arriba, otras con puros pantalones y otras con faldas ajustadas. Pero las chicas de acá casi usan ropas largas y no enseñan mucho, y pantalón. A mí me da igual cómo visten, también me gustaría que anduvieran de corte, pero no largo sino corto porque se pone uno loco.⁸⁷

Miguel Ángel es un ejemplo de aquellos jóvenes que conservan los valores de su familia y de su comunidad, pero que asume también los que se adquieren en la migración. Según Gendrau y Giménez, es común que en la migración de primera generación, la matriz cultural identitaria de los migrantes no se altere cualitativamente, sino que se transforme, generando respuestas adaptativas a la nueva situación; lo cual es posible puesto que “la identidad se recompone, se redefine y se readapta, pero sobre la base de conservar la presencia de la vieja identidad y de la matriz cultural que le sirve de soporte”.⁸⁸ Como vemos con Miguel Ángel, su identidad étnica se entreteteje con múltiples pertenencias, como son la guatemalteca, la religiosa y la de migrante, mismas que se articulan además con la de ser de La Gloria y ser miguelo. Estas pertenencias se articulan dinámicamente, y emergen según las circunstancias: algunas introduciendo modificaciones como sucede con el uso y la práctica de algunos valores culturales considerados anteriormente como elementos referenciales de su identidad, tal es el caso del uso del corte en las mujeres.

En el caso de estudio, los cambios culturales no se dan sólo en aquellos que han migrado, sino que suceden en todos aquellos que tienen algún familiar migrante y que lo evidencia mediante la modificación de su lenguaje, la vestimenta y sus formas de relacionarse dentro de la comunidad. Esto sucede tanto entre indígenas como en mestizos, y se percibe intergeneracionalmente. Cruzar la frontera norte comienza a ser un rito de iniciación, que proporciona reconocimiento social entre los jóvenes y al interior de las comunidades.

Por ello, la presión social es muy fuerte para quien migra. Quienes

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ Gendrau y Giménez, *op. cit.*, p. 193.

no logran cumplir las expectativas de integrarse con éxito a un trabajo prefieren muchas veces no regresar a la comunidad. Es común que los jóvenes migrantes se enfrenten a fuertes niveles de estrés, soledad y depresión, que los lleva, algunas veces, al abuso de drogas y de alcohol. Cuando esto sucede, es más difícil su retorno a la comunidad. En esos casos se oye hablar de familiares “perdidos en el norte”, que son aquellos con los que ya no tienen comunicación y de los que únicamente saben por medio de otros amigos y familiares que viven en la misma ciudad de Estados Unidos.

Por lo tanto, junto con el mayor ingreso adquisitivo de los migrantes llegó también la desintegración familiar. Existen aquellos que decidieron no regresar y formar en Estados Unidos otra familia; también hay hombres que deciden llevarse a la mujer dejando a los hijos al cuidado de los abuelos. Esta situación, tan común ya en las comunidades, ha promovido sin duda la rebeldía de aquellos jóvenes que se consideran abandonados por sus padres. Por ello, muchos abuelos han comenzado nuevamente a ser padres, enfrentando una juventud heredera de una doble migración, la de hace 30 años, que se hizo para sobrevivir a la violencia, y la de hoy, que se hace para no sufrir la pobreza.

Particularmente en el caso de La Gloria son evidentes los problemas de descomposición social, que se expresan en el robo y la drogadicción. En esta comunidad algunos jóvenes han formado pequeños grupos conocidos como “bandas”, a los que les dan el nombre de otros grupos que se encuentran en las ciudades norteamericanas. Es usual que los nombres se retomen también de las películas sobre bandas chicanas que han traído sus familiares de Estados Unidos y que muchas veces no tienen doblaje ni traducción, pero que se disfrutan porque en ellas ven reflejada su realidad en la migración.

Me parece que estas “bandas” son el inicio de lo que Margarita Zárate considera *identidades colectivas contrahegémicas*,⁸⁹ que en este caso desafían a la autoridad de los adultos por medio de acciones como

⁸⁹ Hacen referencia al fraccionalismo y al liderazgo que causan tensiones pero que, no obstante, se encuentran subordinados dentro de una amplia estructura de poder. Margarita Zárate, *op. cit.*, p. 228.

el robo y el graffiti, lo cual los enfrenta cotidianamente con las normas que rigen la vida social dentro de sus comunidades en México.

En Nueva Libertad y en San Francisco la migración es tan habitual como en La Gloria, pero los efectos de descomposición social parecen ser menores. Los jóvenes tienen incluso menos posibilidades de continuar sus estudios por no tener como en La Gloria, bachillerato dentro de su comunidad; por eso los jóvenes migran a menor edad, ya que no tienen otras opciones de formación y de trabajo. Sin embargo, los cambios de actitud parecen ser menos negativos en estas dos comunidades, pues existe mejor comportamiento escolar y menos consumo de alcohol y drogas.⁹⁰

A pesar de que los jóvenes de La Gloria transgreden comúnmente los imperativos morales, rara vez la familia los expulsa de su casa o de la comunidad; y hasta ahora, las tensiones entre los jóvenes y sus autoridades locales no han sido suficientes para que los jóvenes decidan migrar y romper con el vínculo social que los hace considerarse parte de su comunidad. Pero, sin duda, los jóvenes ya no quieren, ni pueden, ser iguales a las generaciones anteriores; la migración de los familiares les ha dado, en algunas ocasiones, mayor calidad de vida, pero también les ha permitido observar cómo viven los jóvenes en otras ciudades, enfrentándolos con los valores propios y los de la comunidad.

Aquí, sin embargo, siguiendo a Gendrau y Giménez, hay que indicar que se debe tener cuidado al hablar de los cambios culturales y de actitud en los jóvenes, puesto que puede tratarse sólo de un rasgo actitudinal propio de su etapa de vida, y que frecuentemente se revierte cuando llegan a la edad adulta y a un cambio en su estado civil.⁹¹ Por ello, me parece que los efectos de la migración en los jóvenes de las comunidades de estudio son ejemplo de *redefinición cultural adaptativa*, en la que existe la preeminencia de un núcleo cultural de carácter tradicional que se transforma.

Como hemos visto, en las comunidades de origen guatemalteco, las fronteras culturales que distinguen a sus miembros se han ido modifi-

⁹⁰ Argumentos dados por profesores de San Francisco y Nueva Libertad que laboraron anteriormente en La Gloria.

⁹¹ Gendrau y Giménez, *op. cit.*, p. 192.

cando, pero sin poner en juego la propia identidad cultural de estos grupos. Por tanto, no sobra decir que considero que la migración ha cambiado algunos códigos culturales o sociales en las comunidades, lo que no necesariamente conduce a la mutación de la identidad⁹², sino que como hemos visto en la fiesta de San Miguel, lleva a la exaltación regenerativa de su cultura.

⁹² Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas M. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, México, IIS-UNAM-IFAL, 1994.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA ENTRE LOS EX REFUGIADOS GUATEMALTECOS

El interés de este capítulo es señalar cómo se dio el proceso de ciudadanía de los refugiados en México y exponer el impacto que tiene el nuevo estatus jurídico de ciudadanos mexicanos en su identidad y organización interna. Importa, además, exponer cómo son las relaciones que han construido con los partidos políticos y el gobierno mexicano en sus diferentes ámbitos, y el tipo de ciudadanía que buscan obtener.

Por ello, se dirigirá la atención en el proceso de reivindicación que llevaron a cabo los refugiados guatemaltecos frente al Estado mexicano; se expondrá cuáles son los actores que intervinieron en este proceso, tanto interna como externamente, y se buscará explicar cómo son las relaciones con la población mexicana y sus diversos actores.

Para adentrarme en el análisis del tipo de ciudadanía que buscan las poblaciones de origen guatemalteco en México, se tomarán en consideración tres dimensiones¹: la oficial (lo que en México legalmente significa ser ciudadano mexicano); la dimensión política (lo que de ello se omite o se exalta coyunturalmente, y frente a los diversos actores); y la dimensión de conciencia (que recupera lo que los actores interpretan y expresan tanto como proyecto, así como coyunturalmente).

Es por lo anterior que en este capítulo me he propuesto distinguir, y aclarar frente al lector, cuando se trata de una interpretación mía o

¹ Como expliqué en el primer capítulo, este modelo llamado *epistemología reflexiva* se retoma del trabajo de William Assies, *op. cit.*

cuando es el argumento del actor entrevistado. Mantengo, aquí, un enfoque constructivista al estudiar la ciudadanía entre esta población como una más de sus pertenencias.

EL ESTADO MEXICANO, EL ESTATUS DE REFUGIADO Y LA NATURALIZACIÓN COMO OPCIÓN

Para algunos autores, al hablar de ciudadanía es importante no perder de vista el tema de la equidad social, y me parece que particularmente en el caso de los refugiados guatemaltecos es indispensable tener presente que el proceso de ciudadanía ha sido distinto al de otros asilos, como el de los españoles y sudamericanos, que contaron con un decidido apoyo institucional para lograr su rápida integración económica y social dentro de México, en los ramos económicos, sociales, educativos y académicos.

En 1974 México elaboró una nueva Ley General de Población (LGP) y su reglamento correspondiente. En ella se estableció una clara distinción legal entre inmigrantes y no inmigrantes; y se reafirmó el tradicional respeto mexicano por el principio de asilo diplomático y territorial, conforme lo expresan las convenciones regionales de asilo de La Habana, Montevideo y Caracas. Hasta antes del refugio guatemalteco, este principio sólo había sido aplicado a disidentes políticos e intelectuales, generalmente con un perfil de elevada escolarización, que huían de sus países debido a su persecución política abierta y que solicitaban de manera individual el asilo político diplomático.² Los guatemaltecos no tenían ese perfil clásico de *asilado político*, y los procedimientos individuales no eran aplicables ante la emergencia del momento.

No fue sino hasta 1990 que se modificó, finalmente, ese instrumento jurídico, y se puso en marcha hasta el siguiente año. Su principal mérito fue la incorporación de la categoría de *refugiado*, la cual había

² Manuel Ángel Castillo, "La política de inmigración en México", en Manuel Ángel Castillo, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.), *Migración y fronteras*, México, Colmex-Pyv, 2004, pp. 461-462.

sido adoptada en la Declaración de Cartagena de 1984³ y que definía a los refugiados como aquellas personas con un “bien fundado temor a la persecución” y también como “víctimas de los conflictos armados”.

Ante la situación de los guatemaltecos refugiados, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) puso en práctica tres procesos paralelos en la década de los noventa: retorno, documentación e integración. Así que, mientras ayudaban para que retornaran algunos, documentaba a quienes habían decidido quedarse en México, otorgándoles la forma migratoria FM2 a aquellos que ya contaban con un asentamiento seguro y no amenazaran con invadir tierras de mexicanos.

En este proceso, el Instituto Nacional de Migración fue el responsable de crear para el momento las formas migratorias llamadas FM2 y FM3; mientras que el ACNUR se comprometió a pagar los costos de estos documentos. El proceso era el siguiente: la FM3 era para las personas que querían regresar a Guatemala y que se clasificaron como *migrantes visitantes*, y el FM2 era para los Inmigrantes Asimilados; después venía el proceso para ser Inmigrante Residente.

Cada año el FM3 debe refrendarse, pero esto puede ser permanente mientras se pague el derecho. El FM2 en cambio, tiene vigencia de sólo cinco años, y no se puede refrendar más de cuatro veces; de allí que el siguiente paso deba ser tramitar la residencia o la carta de naturalización. En agosto de 1999 se terminó el proceso de retorno y comenzó a darse el FM2 a la población refugiada que decidió no regresar a Guatemala.

Para la Comar la integración a México implicó por varios años, exclusivamente la entrega de documentos migratorios. Después de hacer un balance de lo que hizo en más de 20 años, y al poco tiempo de cerrar sus oficinas en Comitán, vio la urgente necesidad de promover un programa de Integración Social, mismo que inició a mediados de 2004. En él se trata de vincular a la población refugiada con las instituciones gubernamentales, con el propósito de que los refugiados

³ México se adhirió a esta definición pero, a diferencia de Cartagena, no consideró el estándar previamente impulsado por la Convención y el Protocolo de las Naciones Unidas. Como resultado, personas con un “bien fundado temor a la persecución” en su país de origen, que no hubieran huido de conflictos armados, no son específicamente reconocidas por la ley mexicana como objeto de protección; la ley tampoco reconoce la persecución basada en creencias religiosas o en la pertenencia a grupos sociales. *Ibid.*, pp. 463, 471.

conozcan sus derechos y obligaciones como mexicanos, y que las instancias oficiales sepan de ellos y de su obligación de atenderlos.⁴

Con este programa se busca también, según miembros de la Comar, fortalecer el empoderamiento de esta población haciéndolos conscientes de su ciudadanía; lo cual ha resultado difícil de conseguir ya que algunas instituciones nacionales no reconocen aún los documentos migratorios —como el FM2— o las cartas de naturalización para hacer válidos los derechos que tienen los refugiados en México.⁵

Ahora, después de 30 años en México, parte de esta población enfrenta además el peligro de no recibir su carta de naturalización, ya que, como pasó con la última entrega de documentación realizada por la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) y la Comar en junio del 2005, muchos refugiados que esperaban su carta de naturalización se encontraban fuera de México trabajando como migrantes en Estados Unidos. Otros más se encuentran en un limbo jurídico, ya que formaron parte de los grupos que retornaron a Guatemala bajo el Programa de Retorno Colectivo, que como se dijo antes, comenzó en enero de 1993 y finalizó en 1998,⁶ y al no encontrar garantías suficientes para subsistir en ese país, decidieron regresar a México, una vez más, sin ningún tipo de documentación legal migratoria.

Los que no recibieron sus cartas de naturalización quedaron legalmente bajo la figura de “emigrantes” o “residentes”, lo que los orillará a una ciudadanía limitada o restringida, puesto que no gozan de los mismos derechos que una persona naturalizada o que los ciudadanos

⁴ Entrevista a Rubén Silva Palacios, Departamento de Integración, Comar, Comitán, junio de 2005.

⁵ La Comar gestionó en 2002 el ingreso de estas tres poblaciones en el programa de OPORTUNIDADES porque no habían sido incorporados por “no ser mexicanos”. Incluso hoy, es frecuente que el personal de Sedesol rechace solicitudes de ingreso al programa a los miembros de estas comunidades que cuentan con carta de naturalización, pues no todos los operadores municipales de Oportunidades reconocen este documento.

⁶ Con el Acuerdo del 17 de septiembre de 1997 y la firma de la Declaración Conjunta del 17 de febrero de 1998 se definió la última etapa del “traslado” del retorno colectivo y organizado, con la meta de terminar antes de finalizar 1998. El 7 de enero de 1999, las organizaciones representantes de refugiados y representantes de gobierno, firmaron un acuerdo para finalizar la etapa de traslado y solicitar a la Ctear que integrara una subcomisión para culminar con los retornos pendientes. Instancia Mediadora, GRICAR, *op. cit.*, p. 17.

mexicanos, y por tanto no tendrán derecho al voto. Por otro lado, aquellos que retornaron y luego regresaron a México no están siendo reconocidos por la Comar y la SRE como parte de la población refugiada, y, por tanto, deben tramitar su naturalización de manera individual, al igual que cualquier inmigrante, sin que represente ninguna ventaja los treinta años de vivir en el país.⁷

Según registros de la Comar,⁸ en diciembre de 2005 quedaban entre 800 o 1 000 refugiados de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo sin nacionalizarse; sin embargo, ése fue el momento en que finalizó el programa de naturalización: desde entonces la Comar retiró sus oficinas de la ciudad de Comitán y no realizó un trabajo de evaluación y seguimiento de la población refugiada que no había logrado concluir su proceso de naturalización.⁹

A partir de esa fecha, quienes desean tramitar su naturalización se ven obligados a tramitarla en la Secretaría de Relaciones Exteriores sin intermediación de la Comar y pagando ellos mismos el costo, que asciende a más de 3 000 pesos.

Resulta preocupante que la Comar no cuente con información sistematizada respecto a la población refugiada que pidió naturalizarse desde 1999, así como la que concluyó este proceso exitosamente y la que aún se encontraba pendiente cuando el programa finalizó en 2005.¹⁰ Desde 1999 se abrió en Comitán la oficina de la SRE, y en el año 2000 entregaron en La Gloria las 100 primeras cartas de naturalización a refugiados de varias comunidades del estado de Chiapas. Iniciaron la

⁷ Entrevista telefónica Arturo Marroquín, miembro de OIPNECH (Organizaciones Estatales Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas), 1 de agosto de 2011.

⁸ Plática con Marcos Velasco, Comar, junio de 2005.

⁹ Carlos Velasco, delegado de la oficina de Tapachula en 2011, admitió que no se ha realizado ningún seguimiento operativo sobre la población que no concluyó su proceso de naturalización; también reconoció que no han efectuado una evaluación sobre el trabajo desempeñado por Comar en este proceso; y desconocía si alguna institución académica lo había realizado con base en la información de las propias comunidades (plática telefónica con el licenciado Carlos Velasco, delegado de Comar Tapachula, 27 de julio de 2007).

¹⁰ La Comar no cuenta con un sistema que permita saber rápidamente el número de naturalizados guatemaltecos (producto de este refugio) en los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo (plática telefónica con el licenciado Jesús Manuel Sierra, jefe de departamento de la Coordinación General de la Comar, 27 de julio de 2011).

naturalización con los campamentos “mejor integrados”, que eran aquellos que tenían mejor relación con los mexicanos. Las siguientes entregas han sido en 2002, 2004 y la última en 2005, año en que finalizó el programa de naturalización, habiendo entregado un aproximado de 4600 cartas sólo en Chiapas.¹¹ Y según el licenciado Jesús Manuel Sierra, jefe de departamento de la Coordinación General de Comar en 2011, en los tres estados se entregaron 10000 cartas de naturalización durante el lapso que duró el programa.¹²

Como se verá adelante, la población que no logró concluir el proceso de naturalización cuando Comar cerró el programa (y su oficina en Comitán) se quedó sin la asesoría necesaria para darle seguimiento a su documentación, pues no contaban con el capital lingüístico, cultural, social y económico para realizar estos trámites por sí solos.

Al no tener siquiera papeles migratorios vigentes, esta población ha sido acosada por los agentes de migración fronterizos, lo cual les ha dificultado aún más el trasladarse a la capital del estado para acudir a las oficinas estatales de la Secretaría de Relaciones Exteriores y darles seguimiento a sus trámites.

Hasta hoy, muchos otros guatemaltecos están fuera de los registros oficiales, pues en las comunidades de estudio así como en la frontera existe una alta movilidad de población, que no ha sido debidamente registrada por las instituciones y que las autoridades comunitarias prefieren no dar a conocer por miedo a ser sancionados.¹³

En algunas ocasiones, todavía la identidad como refugiados guatemaltecos les resulta benéfica para responder colectivamente frente a problemas jurídicos que competen a toda la población refugiada. A principios de 2005, tal situación llevó a muchos habitantes de las

¹¹ Información dada en julio de 2005 por el ingeniero Óscar Valderrama González, miembro de Comar.

¹² Sin embargo, el licenciado Sierra no me pudo proporcionar información sobre el número de cartas de naturalización entregadas por estado, puesto que no está sistematizada esa información y requiere de una búsqueda más laboriosa.

¹³ En las comunidades es común que las familias sean visitadas por la familia guatemalteca, y algunas veces los familiares se establecen por tiempo indefinido en México buscando mejorar sus condiciones de vida, o esperando las condiciones para migrar junto con otras personas hacia Estados Unidos.

tres comunidades de estudio a mantener contacto entre sí, para programar reuniones de información y exigirle colectivamente a la Comar la entrega total de los documentos. Antes de que se formalizaran las reuniones entre las autoridades comunitarias, las cartas fueron entregadas casi en su totalidad por la Comar y la SRE, por lo que cesaron los encuentros entre aquellos que proponían una movilización conjunta de la población refugiada en el municipio.

La entrega de cartas se dio en un ambiente tenso en Nueva Libertad, donde la población esperaba ansiosamente su naturalización para comenzar la regularización agraria del terreno que habitan. En esta comunidad, la entrega de cartas de naturalización se dio entre reclamos, particularmente de las mujeres, que exigían la llegada de los documentos faltantes. La respuesta de los funcionarios de la Comar y de la SRE no fue siempre la adecuada: “Váyanse a trabajar en vez de estar aquí perdiendo el tiempo”. A lo que las mujeres contestaban, que el tiempo ya lo habían perdido en esperar la llegada de las cartas, sin salir aquella mañana a trabajar al campo.

Me parece que después de casi 30 años de trabajo con la población refugiada, algunos funcionarios han perdido de vista el nivel de marginación en que vive esta población, y que se acentúa con la falta de documentación migratoria. En agosto de 2004, la Comar recogió, por indicación de la SRE, los documentos migratorios FM2 entre los refugiados para que se les tramitara la carta de naturalización; pero al hacerlo, dejaron a la población vulnerable frente a las autoridades de migración que vigilan esta zona fronteriza.

Uno de los hombres que no recibió su documento migratorio en Nueva Libertad aquel 29 de abril de 2004 me explicó que las cartas de naturalización estaban siendo entregadas únicamente a los ancianos, no a los hombres de entre 20 y 30 años, que son los que seguramente quieren migrar a Estados Unidos para trabajar.¹⁴ Y entonces fue que

¹⁴ Sin embargo, la falta de documentos no ha frenado la migración de refugiados, aunque los migrantes sí tienen mayor dificultad para trasladarse por territorio mexicano hacia la frontera con Estados Unidos. Y en aquella ocasión, muchos hombres habían regresado de Estados Unidos con la esperanza de recibir su carta de naturalización; la mayoría de ellos emprendió a los pocos días el regreso a Estados Unidos.

escuché decir a uno de los funcionarios que entregaban las cartas: “Baquetones que se fueron a Estados Unidos y ahora quieren carta”. Otra persona gritó entonces: “¿Tiene collar la gente acaso? Si el perro tiene señal, nosotros queremos credencial”. Y más allá, se escuchó: “Un futbolista extranjero es naturalizado en dos meses”.

Los funcionarios de Comar, a quienes pregunté sobre el rango de edad de quienes recibieron su documento en aquella ocasión, contestaron que se estaban entregando las cartas a muchas personas de tercera edad porque la entrega anterior había sido particularmente para los jóvenes. Sin embargo, las mujeres presentes aseguraron que algunas personas que estaban consideradas en aquella lista de entrega de 2002 seguían sin recibir su documento migratorio. El funcionario de la Comar contestó entonces: “Estos del Colorado son más burros, no entienden nada de lo que se les dice”. Lo cierto es que los funcionarios no se aseguraban de que la información que proporcionaban a la población fuera traducida por las autoridades locales al akateko, para que también la entendieran aquellos que no comprenden bien el español.

No voy a calificar la labor de la Comar por este incidente. Sin embargo, una situación como la descrita conduce a reflexionar sobre qué tipo de ciudadanía buscan obtener estas personas, para ubicar la concordancia con el tipo de ciudadanos que construye el Estado mexicano.

Hasta ahora, el acceso desigual a la información y a la educación hace que, en la cotidianidad, la igualdad formal para la “ciudadanía” que asegura el Estado mexicano, sea acotada en la práctica por relaciones de desigualdad. En la cotidianidad las poblaciones de ex refugiados viven entre criterios y discursos de reconocimiento a la igualdad y de que existen los mismos derechos para “todos”, con prácticas que desmienten esta visión oficial: discriminación gubernamental, obstaculización de trámites oficiales, etcétera.¹⁵ Situación que no siempre es

¹⁵ Con frecuencia, la carta de naturalización no es aceptada por los bancos para el cobro de giros bancarios depositados desde Estados Unidos. Incluso, las autoridades migratorias de la zona fronteriza llegan a desconocer los documentos FM2 de los refugiados que están en proceso de naturalización. También sucede que en el registro civil les niegan el derecho de registrar a los recién nacidos por “no ser hijos de mexicanos”, a pesar de que la ley mexicana indica la obligación de registrar a todo niño que nazca dentro de su terri-

percibida por los refugiados como una contradicción, puesto que con los años interiorizaron una posición de inferioridad ante los mexicanos.

De allí la importancia que tendrán las comunidades de refugiados ante la falta de cartas de naturalización entregadas por la Comar. Juntos entraron los refugiados y juntos quieren estar manteniéndose como comunidad, pero también como ciudadanos mexicanos, con igualdad de derechos.

T. Salman¹⁶ sugiere que hay cosas “pequeñas” que para la gente común tienen más importancia que la idea abstracta y superficial de ciudadanía, la cual incluye los derechos a la libertad de expresión, a la asociación, al voto, a la representación, etcétera. Sin embargo, creo que, para el caso de los refugiados guatemaltecos, todos esos elementos han sido y son fundamentales. Así, tan importante les parece su derecho al voto como el de beneficiarse de un alumbrado eléctrico; en él ven reflejados sus derechos y por él se sienten incluidos en el Estado, como cualquier otro ciudadano mexicano.

INTEGRACIÓN Y SALUD. ORIGEN DE LA ORGANIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Trabajos como el de Van der Haar hacen constar que en Chiapas la ausencia del Estado en ciertas regiones ha sido llenada, desde hace décadas, por organizaciones no gubernamentales que asumieron las funciones públicas clave. Consecuencia de ello es que la oferta estatal nunca ha tenido la exclusiva, sino que ha coexistido con otras ofertas.¹⁷

torio. Esto responde en parte a las medidas de seguridad que las instituciones mexicanas aplican por la falsificación de documentos en la región fronteriza.

¹⁶ Tom Salman, “Ciudadanía, entre pluralidad y universalidad; consideraciones conceptuales en torno a la actualidad de un fenómeno”, en William Assies, *op. cit.*, p. 135.

¹⁷ Van der Haar considera, incluso, que el proyecto autonómico zapatista en Chiapas surge como reacción a 30 años de actuación gubernamental tanto limitada como clientelar, que ha sido compensada por los proyectos y servicios educativos y de salud de organizaciones no gubernamentales y la Iglesia católica. Su trabajo muestra el papel relevante de la lucha por la adquisición de servicios de educación, salud y lucha agraria, en la conscientización y posterior formación de municipios autónomos. Gemma van der Haar, “Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la

En el caso de las comunidades de origen guatemalteco también esto es lo que ha sucedido. Diferentes organizaciones no gubernamentales se crearon con el apoyo de la ACNUR para enfrentar la emergencia del refugio; funcionaban como “puente” para la entrega de recursos y para dar seguimiento a los proyectos que beneficiaban a los campamentos de refugio. Muchas de estas organizaciones desaparecieron cuando la ACNUR consideró terminada su labor con la población refugiada, pero otras han continuado realizando su trabajo, ahora con fondos obtenidos de la Unión Europea o del propio gobierno mexicano.

PACEPIC (Promotores de Administración y Contabilidad para Empresas de Producción, Industrialización y Comercio, A.C.) y Cidech (Comité Coordinador de Integración y Desarrollo Comunitario en Chiapas) son dos organizaciones formadas por la propia población refugiada (apoyadas inicialmente por el ACNUR y la Comar), que, ahora sin el apoyo financiero de estas instituciones, buscan continuar el trabajo que iniciaron sus integrantes hace más de quince años como promotores de salud, de educación o como encargados de comisiones. El trabajo y los resultados que obtienen varían en cada comunidad.

La tercera organización que es necesario mencionar es Proseco (Promoción de Servicios Comunitarios, A.C.), que se creó con el objetivo de atender los problemas de salud entre los refugiados y que hasta la fecha continúa generando proyectos en estas comunidades; y lo ha hecho con tal constancia y esfuerzo, que ha logrado extender sus beneficios a otras comunidades del estado de Chiapas en igual estado de pobreza. Uno de los mayores logros de Proseco es, sin duda, no sólo haber enfrentado los problemas emergentes de salud, sino también haber generado el liderazgo de promotores en las comunidades por medio de su capacitación. Fruto de este trabajo son las organizaciones Resides (Red de Salud y Desarrollo, A.C.), y Mayaonbej (Somos Mayas, A.C.): asociaciones civiles creadas con el apoyo de Proseco, pero con independencia de ésta, y que por ahora integran a población de La Gloria, aunque tienen un trabajo que se extiende hacia las otras comunidades de refugio. Un ejemplo más lo vemos en OIPNECH (Organizaciones Es-

práctica”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, Serie Antropología, 2004.

tatales Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el estado de Chiapas), que no cuenta aún con registro como asociación civil pero surge desde 2007, también como resultado de la formación y colaboración entre promotores y líderes en las diferentes comunidades de origen guatemalteco. Los resultados del trabajo realizado por estas organizaciones es lo que se verá a continuación.

BUSCANDO ORGANIZADAMENTE ARRAIGO, INTEGRACIÓN Y DESARROLLO

El Cidech (Comité Coordinador de Integración y Desarrollo Comunitario en Chiapas) es una organización dirigida por Francisco Felipe, uno de los principales líderes de la comunidad de San Francisco. Se creó el 29 de mayo de 2001 con la intención de reforzar la presencia de la población refugiada ante las autoridades mexicanas. Otro de los objetivos de su creación fue idear nuevos mecanismos que ayudaran a agilizar diversos trámites de esta población, como fue la obtención de documentos de naturalización; también brindar apoyo y asesoría legal en la creación de proyectos productivos en comunidades guatemaltecas de nueve municipios del estado de Chiapas, entre ellos los de La Trinitaria.¹⁸

Aunque inicialmente surgió con la idea de ser un organismo político que daría representación a la comunidad refugiada, al final perdió representatividad en las comunidades porque su papel de gestor en los trámites de naturalización se empalmaba con las funciones de la Comar, teniendo que someterse, al igual que cualquier refugiado, a los tiempos y políticas de la institución.

La organización PACEPIC (Promotores de Administración y Contabilidad para Empresas de Producción, Industrialización y Comercio, A.C.) fue creada también por la propia población refugiada, pero a diferencia del Cidech se independizó del financiamiento del ACNUR antes de que éste se retirara, por lo que aún realiza un trabajo activo entre las comunidades de origen guatemalteco. Los integrantes de PACEPIC se formaron como promotores de educación en sus campamentos de refugio a raíz de la emergencia que enfrentaron durante los primeros años (1984-1990). Fueron seleccionados por la Comar y el ACNUR en Campeche,

¹⁸ Entrevista realizada al señor Pedro Felipe, miembro directivo de Cidech, marzo de 2003.

Quintana Roo y Chiapas. Sin embargo, como la población refugiada necesitaba adquirir otros servicios, comenzaron a organizarse también para la gestión de servicios de salud y para el manejo ambiental.

El programa de formación y apoyo a estos promotores, creado por el ACNUR y la Comar, concluyó después del retorno masivo realizado en 1995; a partir de allí, los promotores se quedaron sin un plan de trabajo, y para poder aplicar las capacidades adquiridas, se comenzó a planear la creación de la organización PACEPIC en los estados de Quintana Roo y Campeche durante los años de 1995 y 1996. Se propuso al ACNUR que se hicieran programas dirigidos por los mismos refugiados, pues eran ellos quienes conocían más su propia realidad.

En julio de 1998 se constituyó legalmente PACEPIC como persona moral y se integró a la población refugiada de Chiapas en su plataforma de trabajo. Tres fueron sus principales lineamientos:

1) Organización de los productores rurales en la población refugiada. Seguirlos y orientarlos sobre su producción.

2) Capacitación de hombres y mujeres que ya tenían el capital económico para iniciar un negocio propio (como instalar una tienda), pero que no contaban con las herramientas para dirigirlo. En estos casos se les daban conocimientos básicos de contabilidad, atención al cliente, control de calidad y vigencia en productos.

3) Capitalización para que posteriormente reinviertan en sus negocios, pues sin papeles migratorios no hay ninguna institución que los financie y ayude.

El objetivo fue tener un “capital semilla” propio, que se prestara dinero asegurando su recuperación. La Comar no estuvo de acuerdo con este proyecto argumentando que los refugiados *no estaban preparados y no sabían de contabilidad*, pero en 1988 se constituyó el proyecto de Cajas Comunes de Crédito (CCC) con la figura social de sociedad civil.¹⁹

En marzo del 2004 PACEPIC negoció con la Comunidad Europea para obtener financiamiento, bajo el proyecto llamado “Fortalecimiento Técnico y Financiero del Sistema de Ahorro y Crédito Comunitario”,

¹⁹ Actualmente en Campeche hay nueve, en Quintana Roo cuatro y en Chiapas hay siete cajas registradas y ocho por legalizar. Entrevista realizada en junio de 2005 a Manuel Juan Pablo, director de PACEPIC.

y les dieron dos millones de pesos para apoyar las cajas comunitarias de crédito²⁰ y los grupos de producción de acuerdo a la calidad de su trabajo.

En la comunidad de La Gloria, PACEPIC ha trabajado hasta ahora dando asistencia y crédito a cuatro grupos dispersos. El crédito fue dado en 2003 a partir del programa Los Pequeños en Grandes. Sociedad Civil, del que forman parte también familias de otras comunidades mexicanas.

En Nueva Libertad, esta organización ha tenido poco éxito, pues las familias temen asociarse. Sólo hay diez personas a quienes están asesorando, pero no hay cajas autónomas ni allí ni en La Gloria; mientras que en San Francisco no están haciendo ningún tipo de trabajo.

Los responsables de PACEPIC visitan a las familias y recogen los pagos, vigilando sin ingerencia a aquellos grupos a los que han proporcionado el crédito, y que tienen su estructura orgánica y contabilidad independiente. Esta forma de trabajo responsabiliza a la población y ayuda a que se liberen de la ayuda asistencialista que hasta hace poco se les proporcionaba. Otro dato importante es que 30% de los asociados es de vecinos mexicanos, lo cual favorece la integración de la población refugiada con la población mexicana. Éste es uno de los rasgos importantes de esta organización, al no diferenciar a los refugiados y no ser selectiva a la hora de proporcionar financiamiento para programas productivos, no enfatiza las diferencias como sí lo hacía el gobierno mexicano y el ACNUR, situación que causó enemistad entre refugiados y mexicanos.²¹

En PACEPIC sus miembros reconocen que el Cidech impulsó la legalización de la población, pero tienen claro que ambas asociaciones tienen límite en sus facultades; de modo que ellos no pueden tramitar

²⁰ Las cajas son autónomas y mixtas, están formadas por un consejo de administración (tres personas), un consejo de vigilancia (dos personas), y un promotor. El beneficio de las cajas no es para la comunidad en la que se encuentran, sino para las familias que la constituyen. Tienen su propia directiva, que cuenta con previa capacitación y reporta el estado de las cajas a PACEPIC, véase nota anterior.

²¹ Hasta el momento hay 44 sociedades civiles en 67 comunidades de todo el sureste. Hay más de 12000 asociados, de los que 52% son mujeres, aunque sólo 30% de ellas se encuentra en cargos directivos. *Id.*

la cartas de naturalización, pues éstas son un “acto de generosidad” del gobierno mexicano, y las asociaciones no pueden ejercer presión. Por ello, prefieren dirigir su trabajo hacia programas de crédito que ayuden al mejoramiento de las condiciones de vida de la población aún vulnerable, sea ésta de origen guatemalteco o mexicano.

En cuanto a Proseco (Promoción de Servicios Comunitarios, A.C.), esta organización ha realizado otro tipo de trabajo. Sus fundadores son doctores, hombres y mujeres que trabajaron con la población refugiada desde los primeros días en que éstos llegaron a México y estaban sometidos a niveles inimaginables de hambre, enfermedad y violencia.

Los miembros, de Proseco atendieron a la población en momentos de crisis, como sucedió en el año de 1984 con la matanza de Chupadero, campamento al que ingresó el ejército guatemalteco para exterminar a los refugiados por considerarlos base de apoyo de la guerrilla. Desde ese momento establecieron una relación estrecha con la población refugiada, que derivó en la creación de diferentes proyectos en años posteriores.

Esta organización surgió gracias al presupuesto que aportó la Comunidad Europea para apoyar la emergencia del refugio guatemalteco.²² Uno de sus estatutos fue otorgar la ayuda por medio de ONG europeas y no por medio del gobierno local o federal, por lo que los recursos fueron gestionados a través del ACNUR y ejecutados, en este caso, por Proseco y otras ONG.

De este modo, en 1991, después de que el ACNUR abriera una convocatoria para la creación de proyectos productivos, de salud y de educación dirigidos a la población refugiada, los miembros de Proseco registraron oficialmente su organización como no gubernamental. Quienes la conformaron habían estado trabajando con la comunidad refugiada desde los primeros meses de su entrada al territorio mexicano, ya fuera de manera individual, por medio del Comité Cristiano de Solidaridad (dependiente de la diócesis de San Cristóbal) o mediante el hospital de Comitán.

El objetivo inicial de Proseco fue apoyar —por medio de un progra-

²² Plática telefónica con el doctor Luis Aquino, director general de Proseco, noviembre de 2003.

ma de salud— a la comunidad refugiada, que se encontraba en condiciones de vulnerabilidad por estar ubicada en campamentos temporales que carecían de los servicios básicos. Sin embargo, el ACNUR y la Comar decidieron, a finales de la década de los 90, que las ONG que habían estado subsidiadas para desarrollar proyectos con refugiados guatemaltecos, entre ellas Proseco, debían entregar la infraestructura que habían adquirido a las comunidades con las que trabajaban. Ello perjudicó a organizaciones no gubernamentales que, como ésta, continuaban realizando trabajo en las comunidades, aún sin la subvención de Naciones Unidas.

Proseco había diferido, en diversas ocasiones, de las indicaciones y proyectos productivos promovidos por el ACNUR, por considerar que no respondían a las prioridades de las comunidades refugiadas, o que carecían de lineamientos claros. Él principal cuestionamiento que le hicieron al ACNUR era la falta de claridad sobre a quién, cómo y en qué condiciones regresarían las comunidades el presupuesto que se les otorgaba. Además de los aspectos administrativos, en el fondo de la discusión estaba el dilema de generar o no políticas de subsidio de carácter asistencial, o de hacerlo con una tendencia hacia la autogestión y la sustentabilidad.

Frecuentemente, los refugiados no tenían claro a quién debían entregar sus pagos, no se les brindaba el comprobante correspondiente, y esto les provocaba enfrentamientos con los representantes del ACNUR y la Comar. Por esta razón Proseco fue independizándose de los proyectos de estos organismos, procurando reforzar el trabajo con las comunidades, para lograr, en lo posible, el apoyo económico de otro tipo de organizaciones internacionales, que garantizaran la continuidad de los proyectos productivos y de salud desarrollados en las comunidades refugiadas.

Mientras que el ACNUR nunca fortaleció ni creó un programa que ayudara o permitiera la creación de condiciones de arraigo en la población refugiada, Proseco, en cambio, fue la entidad que más presupuesto aportó para este fin, por medio de microcréditos; muchos de éstos para obtener terrenos mediante la organización grupal. Los miembros de Proseco creían que ésta era la única alternativa a través de la cual se podían asegurar mejores condiciones de vida y de trabajo para los

refugiados, quienes en esos momentos se encontraban en condiciones vulnerables por trabajar como jornaleros sin tierra y sin documentos de naturalización.

De esta forma, Proseco influyó en el surgimiento del concepto de integración, al promover proyectos organizativos autónomos, así como al hacer trabajo para fortalecer el liderazgo en comunidades como las que analizamos en este trabajo; y lo hizo en un momento en que ninguna institución, u organización, tenía mayor interés por realizar trabajo productivo, incluyendo a la diócesis de San Cristóbal, que sólo continuó realizando trabajo pastoral entre los refugiados.

El trabajo de Proseco en la región hizo que éste fuera, por ejemplo, el único organismo con el que La Gloria continúa trabajando el tema de salud, ya que promovió la especialización técnica de promotores de salud en áreas como la odontología; logrando así que la comunidad contara a su interior con ese servicio, que antes debía buscar hasta la ciudad de Comitán. Por todo lo anterior, considero que esta ONG ha promovido el desarrollo de servicios en la comunidad mediante procedimientos que han fomentado la autogestión y la independencia incluso de ella misma, así como en las relaciones de la población refugiada con otros organismos nacionales e internacionales.

Después del retorno colectivo, las clínicas creadas por el ACNUR en los campamentos de refugiados pasaron a cargo de la Jurisdicción de Salud del estado de Chiapas. Hasta ese momento habían estado bajo la responsabilidad de la misma población y las mujeres tenían total confianza de asistir a ellas, ya que las consideraban propias: sus maridos habían participado en su construcción, eran atendidas por las parteras y los promotores de salud, que trabajaban bajo la asesoría de Proseco. Esta ONG proporcionó a las parteras cursos de especialización con financiamiento del ACNUR. A pesar de que ahora ya no cuenta con ese presupuesto, la ONG ha continuado trabajando hasta donde sus recursos lo permiten, brindando cursos de medicina tradicional, talleres y pláticas, tanto a las parteras como a los promotores de salud de varios municipios.

El caso de las mujeres parteras es relevante, porque a partir de su trabajo y su constante formación dentro de la ONG, el gobierno estatal les ha reconocido su trabajo, y se encuentran hoy día, a su avanzada

edad, motivadas para continuar preparándose, con el objetivo de evitar nacimientos de alto riesgo —tan comunes en la realidad rural— en los que anteriormente no siempre conseguían responder con rapidez y certeza. Sin duda, lo más importante del trabajo realizado por las parteras es, además de los posibles avances en las prácticas sanitarias, que han logrado el reconocimiento y una mayor participación de la mujer en los asuntos comunitarios.²³

En la actualidad, con el nuevo modelo que hace depender a las clínicas comunitarias del gobierno estatal y municipal, las parteras tienen una escasa participación, y si bien la Jurisdicción de Salud las reconoce oficialmente, sólo les concede pequeñas tareas en las clínicas comunitarias, para no entrar en conflicto con la población, y para que las mujeres continúen teniendo la confianza de asistir a las clínicas.

En los hechos, la población ha resentido el cambio de servicio. Ahora es difícil que se les proporcionen los medicamentos que requieren porque las clínicas nunca están suficientemente surtidas además, el personal colocado por la Jurisdicción de Salud está formado por personas que han crecido lejos del contexto rural o que ignoran la historia de la población refugiada y su diferencia cultural. Es por eso que no comprenden la lógica de la comunidad y piensan que deben dar cuentas del desempeño de su trabajo únicamente a la institución de salud del gobierno del estado de Chiapas. Ahora, es la población de origen guatemalteco la que tiene la responsabilidad que rescatar esos espacios de formación y participación comunitaria.

CIUDADANÍA MEXICANA Y BÚSQUEDA DE AUTOGESTIÓN

Aunque el primer contacto de los miembros de Proseco con la población refugiada se realizó a partir del tema de la salud, el trabajo ha ido ampliándose con miras a desarrollar aspectos de educación e incluso políticos. De esta forma, se apoyó a los grupos que se interesaban en tener su propia representación frente al ACNUR; es decir, se apoyó para que los refugiados guatemaltecos en México fueran reconocidos como actores en el proceso de su integración. Un ejemplo de ello fue el

²³ Incluso hay que recordar que en Nueva Libertad las parteras están exentas del pago de comisiones, pues su trabajo es indispensable para la comunidad.

trabajo de Cidech (Comité Coordinador de Integración y Desarrollo Comunitario en Chiapas), al que Proseco apoyó para la realización de sus estatutos.

Más recientemente, a partir de las experiencias en los cursos de salud con parteras, Proseco asesoró también a un grupo de La Gloria para la formación y registro oficial de Resides (Promoción de Servicios Comunitarios, A.C.), organización con la cual participa conjuntamente para la impartición de cursos intercomunitarios de salud y medicina tradicional, que benefician a parteras y promotores de salud, tanto mexicanos como de origen guatemalteco.

Resides fue el resultado del trabajo continuo de Proseco con los promotores de salud, y desde 2003 es un proyecto independiente formado por líderes y promotores de salud de La Gloria, en el que se propone continuar el trabajo iniciado con Proseco en la realización de talleres de medicina tradicional con parteras y promotores de salud.

Otros proyectos de Resides están relacionados con el tema de la educación y los derechos humanos, mismos que responden a la necesidad de reunir las experiencias tanto de la primera generación de refugiados como de las últimas generaciones nacidas ya en territorio mexicano.²⁴

En 2005 inició Resides su trabajo en La Gloria con un taller sobre derechos humanos enfocado a la población de entre 12 y 15 años (sexto de primaria y secundaria). En taller se trabajaron temas como la violencia familiar, los derechos civiles en México y la planificación familiar, entre otros. Su propuesta resulta interesante por ser la oportunidad para observar los cambios ideológicos que posiblemente se han dado entre la población refugiada y entre aquellos que nacieron ya en el contexto del refugio.

A partir del tema de la salud, Resides vincula a La Gloria con otras poblaciones de origen guatemalteco como San Francisco, ya que uno

²⁴ El maltrato a la mujer es un tema recurrente dentro de las comunidades de origen guatemalteco. Frecuentemente las madres de familia y las mujeres ancianas se refieren a este problema como uno de los principales motivos por los que prefirieron vivir en México pues, según explican, en México los hombres han comenzado a respetarlas, debido a la influencia que ha tenido en los hombres el trabajo de las ONG que buscan el cumplimiento de los derechos humanos.

de sus objetivos es unir la experiencia y el conocimiento de aquellos que han trabajado en el tema de la salud, tanto empírica como formalmente; ya sean las parteras, que han heredado el oficio de sus madres o abuelas, como los promotores de salud, formados en el refugio por medio de cursos y talleres.

De este modo se ha desarrollado una red de salud, no sólo entre la población refugiada, sino también con gente de las comunidades mexicanas, muchas de ellas indígenas, donde la medicina tradicional y la partería es la primera opción de salud entre la población. Por tanto, la red formada por Resides suple los deficientes servicios de salud brindados por las clínicas que maneja el gobierno del estado; permite el intercambio de conocimientos entre promotores de salud y parteras, y mejora las opciones de atención cuando así se requiere.²⁵

Resides promete ser la punta de flecha de los proyectos comunitarios de la población de origen guatemalteco en el municipio de La Trinitaria, pues consigue financiamiento para proyectos que involucran a comunidades diversas. Sin embargo, su fortalecimiento a futuro depende no sólo del presupuesto que reciba por medio de instituciones oficiales o de organizaciones no gubernamentales, sino del reconocimiento que consiga en las comunidades, especialmente en La Gloria, lugar sede de la organización.

Al respecto hay que decir que al fortalecerse esta asociación civil, lo hace también su fundador y el grupo de sus seguidores. Esto lo sabe la población, que a pesar de ser la beneficiaria de los proyectos no siempre colabora, ni se integra a la asociación, por no comprometerse con el grupo de personas que dirigen Resides, pues también hacen trabajo político dentro de la comunidad.

En 2004, por ejemplo, las autoridades ejidales, con filiación política distinta a los miembros de Resides, se negaron a proporcionar el sello ejidal que certifica a la asociación civil como parte de la comunidad; así que Resides ideó estrategias que le permitieran conseguir el apoyo institucional: buscó el sello de las autoridades de Nueva Venecia, donde

²⁵ Resides se apoya en Proseco, la cual ha realizado convenios con laboratorios y médicos especializados que permiten compensar, en parte, los rezagos en la atención y servicios ofrecidos hasta hoy por los gobiernos estatal y federal.

algunos miembros de La Gloria ya naturalizados e integrantes de Resides han comprado tierras de cultivo con ayuda de las remesas.

De este modo Resides se apoya en la red guatemalteca que está más allá de la propia comunidad de La Gloria, y sus proyectos benefician a varias comunidades, en su mayoría de población ex refugiada. Muestra de esto es el proyecto que Resides metió a concurso en 2004 en la Secretaría de Desarrollo Social, donde se les proporcionaron 70 000 pesos de un “fondo perdido”, con el que trabajarían cinco grupos de las tres comunidades que justamente forman parte de este estudio. Es fundamental observar que la pertenencia cultural sigue siendo una variable importante para la organización y búsqueda de recursos públicos.

Cabe explicar que esta asociación civil no sólo busca el apoyo gubernamental, sino también el de ONG internacionales, aunque con una actitud diferente a la que tenía la población refugiada hace años. Su objetivo ya no es sólo recibir presupuesto, sino capacitar a sus miembros para que sean menos vulnerables a las políticas sociales del estado. Por ello ha buscado el acercamiento con diferentes organizaciones europeas, particularmente Tradiciones para el Mañana, ONG suiza, con la que ha concertado diferentes apoyos.

El contacto de la población ex refugiada con la organización suiza se ha establecido por medio de Proseco, y gracias a ello ha obtenido presupuesto para capacitación de parteras y promotores de salud. Tradiciones para el Mañana también los apoyó en diferentes proyectos de salud y cultura en 2005;²⁶ pese a ello, la desconfianza se encarga de minar las posibilidades de fortalecer este tipo de organizaciones. Desconfianza de ciertos sectores de la población, que consideran que el más beneficiado es el fundador de Resides; y desconfianza también que

²⁶ Uno de los proyectos es el de Mecánica Dental que beneficia a diez o doce personas que han recibido capacitación, para que posteriormente ellos brinden ese servicio en su comunidad. También proporcionaron una camioneta que hiciera la función de ambulancia para sacar a enfermos graves a la ciudad de Comitán, esto compensando en parte la ausencia del programa estatal de combate a la pobreza Vida Mejor en La Gloria. El proyecto de salud financiado por la ONG tiene carácter autogestivo, cuenta con un presidente, un secretario y un tesorero, de tal forma que es la propia comunidad quien, al recibir el equipo, se encarga de su cuidado y mantenimiento.

se genera desde la esfera gubernamental, ya que dentro de la Comarca conoció a funcionarios que dudaban que tales proyectos beneficiaran a la población refugiada.

Esta actitud entre quienes desde el gobierno han estado a cargo de la integración de la población refugiada al parecer tiene que ver con dos experiencias: el tema de la política asistencialista del gobierno mexicano y el abuso de algunos líderes comunitarios. Durante años las instituciones gubernamentales le dijeron a la población qué hacer, pero nunca se aplicaron programas de información que generaran seguridad entre los refugiados sobre el nuevo territorio, ni tampoco para proporcionar la independencia de éstos respecto al Estado mediante proyectos autogestivos y no sólo asistencialistas. Por eso ahora que la población está adquiriendo sus papeles de naturalización y tiene la confianza y la iniciativa para buscar fuera de los brazos del Estado el financiamiento necesario para la creación de proyectos, las iniciativas de algunos líderes comunitarios les generan desconfianza. Pero también es verdad que algunas veces los líderes que gestionan recursos no hacen un manejo transparente de los recursos en su comunidad.

La experiencia de Resides ha derivado en otro tipo de proyectos más relacionados con el tema cultural y político, y no sólo con aspectos productivos y de salud. Por ello, su fundador ha logrado construir un grupo grande de trabajo en La Gloria, el cual se registró en 2005 como asociación civil: Mayaonbej A.C. (Somos Mayas). Esta nueva asociación civil aprovecha las redes institucionales y no gubernamentales de Proseco para obtener recursos y fortalecer los proyectos en las comunidades de origen guatemalteco. Durante su poco tiempo de creación ha conseguido ya apoyos para la formación y el rescate de diversas manifestaciones culturales migueleñas.

En 2005, Mayaonbej consiguió impulsar un proyecto importante de música y baile tradicional migueleño en la comunidad de La Gloria. Adquirió los fondos mediante dos fuentes: la gubernamental (CDI estatal) y la internacional (Tradiciones para el Mañana). Estas instancias le proporcionaron el presupuesto necesario para que miembros de La Gloria se desplazaran hasta Totonicapán, Guatemala, y allí les hicieran de forma exclusiva, los trajes tradicionales que usan en el baile de la conquista y el baile del venado; también para que contra-

taran la marimba que acostumbraban utilizar en Guatemala para este evento.

Aunque los refugiados han olvidado ya el principio ritual de esos bailes y la música particular que se utilizaba para su realización, los habitantes de La Gloria contrataron inicialmente a un maestro residente en San Miguel Acatán, demostrando su preocupación por enseñar a las nuevas generaciones nacidas en México cuáles son sus raíces culturales.

Este trabajo cultural que realiza Mayaonbej le genera a la vez críticas y reconocimiento en los habitantes de las otras comunidades de refugio. En Nueva Libertad y en San Francisco se me ha dicho, constantemente, que tanto el baile del venado como la coronación de la reina indígena akateka, se realizan de modo diferente en San Miguel Acatán.²⁷ No obstante, es interesante observar cómo las comunidades van adaptándose a sus nuevas realidades y transformando sus manifestaciones culturales para su reproducción; también cómo estas manifestaciones dan reconocimiento social a quienes consiguen su realización en México, ya que el grupo de baile comienza a presentarse en eventos de reivindicación indígena en Chiapas, tejiendo relaciones con otras organizaciones indígenas de la región.²⁸

Particularmente en La Gloria se ha incorporado el Baile del Venado y el Baile de la Conquista en los principales eventos cívicos de carácter nacional mexicano, y no se realiza únicamente en la fecha del carnaval, como se acostumbra en Guatemala. Así, en noviembre de 2005 pude

²⁷ En San Miguel Acatán se acostumbra que sean los jóvenes quienes realicen la danza. Es un evento donde la religión maya se mezcla con la católica y la historia colonial de la región. Para su realización los sacerdotes mayas preparan semanas antes a los bailarines, que deben ser mujeres y hombres jóvenes y castos, pues de otro modo perjudican el destino de su comunidad.

²⁸ El 25 de septiembre de 2005, Mayaonbej fue invitada a participar en el festejo político-religioso en la comunidad de Jatiná (Plan de Ayala), municipio de Las Margaritas, Chiapas, en el que se reconcilió la población mexicana que se había mantenido separada a partir del levantamiento zapatista. En este evento participaron grupos musicales tojolabales, tzotziles y kanjobales, así como representantes institucionales y de organizaciones políticas de Chiapas. En 2009 fueron invitados por la CDI a presentarse en un Foro Intercultural en el Museo de Antropología e Historia de la Ciudad de México, como parte de los pueblos indígenas del país.

observar cómo el grupo de Mayaonbej procuró la intervención de algunos personajes del baile de la conquista y del venado en los festejos del día de la Revolución mexicana, cuando las comunidades de estudio, al igual que la mayoría de las escuelas del estado, realizan un desfile conmemorativo en el que los estudiantes representan a personajes revolucionarios.

En esta ocasión, en el desfile participaron improvisadamente dos personajes que forman parte del baile guatemalteco de la conquista y el venado: los charros mexicanos. De este modo, pude ver niños vestidos de revolucionarios mexicanos, llevados de la mano por sus madres vestidas con el traje tradicional migueleño, sacándose fotos con los charros mexicanos del baile guatemalteco.

Los bailes de la conquista y el venado tienen ahora otro objetivo, no tanto religioso como social, el de integración, pues generan en la población de origen guatemalteco, particularmente entre los jóvenes nacidos en México, la conciencia de que son migueleños mexicanos, ciudadanos, aunque con una herencia cultural diferente a la del resto de los mexicanos que rodean su comunidad. Habrá que esperar unos años para ver si las generaciones migueleñas nacidas en México consideran estos bailes como una manifestación cultural propia, o si les es ajena.

Por último, hablaré brevemente de OIPNECH (Organizaciones Estatales Indígenas Pluriétnicas de Naturalizados en el Estado de Chiapas), la cual surgió en 2007 como producto de la experiencia organizativa de los promotores, ahora líderes comunitarios, muchos de los cuales han sido formados por Proseco. La organización surgió con tres objetivos fundamentales: *a)* Apoyar a los refugiados que no lograron concluir su proceso de naturalización antes de 2005 (cuando Comar finaliza el programa de integración); *b)* Buscar ante los organismos federales y estatales el reconocimiento cultural de quienes forman las comunidades de origen guatemalteco en Chiapas; *c)* Apoyar a esta población en la búsqueda de recursos que permitan la adquisición de tierras de cultivo, así como el ingreso a proyectos productivos.

Como podemos ver, tales objetivos intentan cubrir el vacío que dejó Comar en 2005, pues como se explicó antes, a la mayor parte de los refugiados le es muy difícil concluir su proceso de naturalización de



Evento político-religioso tojolabal al que fueron invitados los kanjobales de Mayaonbej, junio de 2005.



Presentación del baile del venado y baile de la conquista en el festejo del Día del Agua, La Gloria, 3 de mayo de 2005.

manera individual. En este sentido, OPINECH intenta ser un puente entre las instituciones de gobierno y la población refugiada o naturalizada; al gestionar colectivamente proyectos y recursos, busca también aminorar los costos administrativos que resultan sumamente onerosos para esta población mayoritariamente campesina.

Los líderes de OPINECH se apoyan en la red política y social que se ha generado a través de los años entre las comunidades de origen guatemalteco, así como en organizaciones sociales y políticas en las que comienzan a integrarse los naturalizados. Inicialmente surgió con la representación de 44 comunidades de los municipios de La Trinitaria, La Independencia, Las Margaritas, Maravilla Tenejapa y Comitán.

En el primer año de trabajo, OPINECH recibió 800 solicitudes de refugiados que no contaban con la FM2 por diversas causas, por lo regular relacionadas con la migración, pues se encontraban ausentes de su comunidad cuando la Comar hacía una visita para levantar el registro de los refugiados. También puede tratarse de “retornados”, es decir, de aquellos que regresaron a Guatemala en el Programa de Retorno Colectivo, pero que volvieron poco después a reunirse con su familia a México, ante la falta de cumplimiento del gobierno guatemalteco respecto a las condiciones de la reubicación.

Sin embargo, la Comar se niega a colaborar con Oipnech en la gestión de documentos para quienes retornaron a Guatemala y regresaron a México, inclusive si demuestran que han radicado más de 25 años en México;²⁹ y la institución sólo ha accedido a atender a los refugiados que no finalizaron su proceso de regularización en 2005, cuando la Comar concluyó el programa de naturalización. Con esto quiero decir que oficialmente la Comar no hace seguimiento de los refugiados guatemaltecos que no concluyeron su proceso de naturalización antes de 2005 (y que sólo cuentan con FM3 o FM2), pero la OPINECH ha conseguido la entrega de 280 documentos de FM2, gracias a la negociación que realizan como organización ante la Comar.³⁰

El FM2 es un “respiro” para aquellos que continúan como inmigrantes irregulares, puesto que otorga el derecho a desplazarse libremente

²⁹ Plática telefónica con Arturo Marroquín, 27 de julio de 2011.

³⁰ *Id.*



Desfile de la Revolución mexicana en La Gloria, 20 de noviembre de 2005.

por el territorio mexicano, trabajar y obtener la CURP. Sin embargo, la negociación realizada por la OIPNECH no ha sido sencilla, y los líderes de ésta requieren trasladarse continuamente a las oficinas de la SRE en Tuxtla Gutiérrez, e incluso a la única oficina de Comar en el estado, la cual se ubica en la costa de Tapachula. Los traslados representan para la organización un gasto fuerte, que a su vez se transforma en continuas cooperaciones y cuotas hacia quienes acuden a la organización con la esperanza de regularizar su situación migratoria. Esto ha derivado en el debilitamiento de OPINECH, que pierde credibilidad ante las comunidades cuando no logra la rápida gestión de documentos, razón por la cual de 48 comunidades que participaron en su creación sólo permanecen veintidós.

También es importante señalar que existe un número no preciso de refugiados que no cuentan con ningún documento que los identifique; es decir, oficialmente “no existen ni en Guatemala ni en México. Las razones son varias: ya sea porque se refugiaron sin ningún documento

en México y nunca regularizaron su situación migratoria, o porque perdieron el FM3 y nunca lo repusieron. En cualquiera de estos casos requieren de la cédula de identificación guatemalteca, y para ayudarlos, OIPNECH se acercó al consulado guatemalteco, y con su colaboración han ayudado a quienes perdieron en la guerra o en México sus documentos, gestionándoles sus pasaportes guatemaltecos para que los presenten ante la SRE y gestionen así su FM3.³¹

La organización sólo ha logrado que la SRE entregue 49 cartas de naturalización, pero en general se trata de cartas que no logró entregar Comar antes de 2005; y el propósito de la organización es acordar con el gobierno del estado un programa que facilite adquirir las cartas de naturalización a quienes ya recibieron su FM2 como parte de estas negociaciones.

El gobierno estatal de Jaime Sabines propuso en 2010 ayudar a la regularización de los refugiados que no han adquirido su nacionalidad, sin embargo, hasta el momento no se ha impulsado ningún programa concreto.³² Las principales demandas de la población de origen guatemalteco son similares a las de la población marginada de sus municipios. Servicios de salud, educación, caminos o luz eléctrica. Sin embargo, para la población refugiada es indispensable la regularización migratoria, que no termina de darse a 30 años de su ingreso al país; la regularización agraria respecto a los terrenos que les proporcionaron para campamentos de refugio, o que ellos adquirieron a nombre de sus hijos;³³

³¹ En este caso los interesados deben comprobar los años que tienen radicando en México mediante una carta de las autoridades comunitarias. El proceso de entrega de pasaporte no es sencillo, pues el consulado guatemalteco no puede entregarlos en territorio mexicano, por lo que se han realizado entregas masivas de pasaporte en la población fronteriza conocida como La Mesilla. En julio de 2009 reportaba OIPNECH 120 refugiados sin documentos en cinco municipios de Chiapas. Sólo en el municipio de Maravilla Tenejapa, el consulado proporcionó su documentación a 50 familias. Plática con el señor Fredy Salvador Can Cárdenas, cónsul guatemalteco en México, Comitán, 14 de julio de 2009.

³² El tema de la regularización de los refugiados ha sido tratado con el gobernador mediante reuniones con el Partido de la Revolución Democrática y algunas organizaciones que lo integran. Charla con Arturo Marroquín, julio de 2011.

³³ Se debe recordar que los extranjeros no pueden adquirir terrenos fronterizos según la legislación mexicana, de modo que los campamentos de refugiados que decidieron establecerse definitivamente en México y comprar el terreno para fundar una nueva comuni-

la urgente adquisición de tierras para cultivo, y el reconocimiento cultural, que les permitirá acceder a recursos y programas específicos para la población indígena del estado.

INTEGRACIÓN Y CIUDADANÍA

En este apartado me interesa hablar de los espacios de interacción social que generan pertenencia nacional, entre la población de origen guatemalteco o que, por el contrario, reproducen la sensación de extranjería en esta población. Por su importancia, he decidido dirigir mi atención a dos espacios institucionales: el de salud y el de educación, en los cuales, los miembros de las comunidades han tenido mayor relación con agentes externos a su localidad. Frente a los actores externos, como son los maestros y los trabajadores del sistema de salud, que los miembros de las comunidades de estudio defienden cotidianamente su derecho a ser reconocidos como mexicanos.

Sin embargo, pareciera que la adquisición de ciudadanía implicará la pérdida de autogestión de aquellos espacios en torno a los cuales la población refugiada se organizó y cohesionó en la etapa del refugio, como lo fueron las clínicas de salud y el trabajo que en éstas desarrollaron las parteras y los promotores de salud.

Cuando en 1996 el gobierno mexicano ofreció la integración definitiva para la población refugiada que prefería no retornar a Guatemala, adquirió el control de las instalaciones de salud y de educación creadas con fondos internacionales, y decidió también suspender la participación de la población refugiada en tales espacios.

Los promotores de educación y de salud eran, en la gran mayoría de los casos, indígenas kanjobales, y en la práctica proporcionaban a su propia población un programa básico de alfabetización y de atención básica de salud, apoyándose principalmente en la lengua materna. Seguramente, si esto hubiera sido valorado y retomado por las autoridades educativas mexicanas, se habría conseguido fortalecer esta experiencia y aplicar un programa intercultural que enfrentara el rezago educativo de la población infantil, al tiempo que propiciara una

dad registraron las escrituras a nombre de los niños nacidos en territorio mexicano, que sí contaban con documentación oficial.

mejor integración de los refugiados de segunda generación, desde el campo vital que es la educación, mediante la revalorización de la cultura propia.

Desde entonces, las escuelas de las comunidades de origen guatemalteco quedaron registradas por el gobierno estatal como escuelas bilingües sin que en la práctica tengan tal función. Los maestros son efectivamente bilingües, hablan el español y una de las lenguas mayas de la región, pero nunca es la de las comunidades de origen guatemalteco donde laboran. Esto obedece a varias situaciones: no existen profesores kanjobales de educación básica puesto que el nivel de bachillerato lo han alcanzado muy pocos jóvenes kanjobales; por otro lado, no ha habido interés de las autoridades educativas nacionales para formar a profesores kanjobales; y por último, la dinámica sindical en el magisterio nacional y regional no permite instalar al profesor bilingüe en su propia región lingüística sin que antes gane ese derecho mediante años de trabajo en otras regiones lejos de su propia localidad. Así que en el caso hipotético de que hubiera maestros de lengua akateka, tampoco podrían ejercer dentro de su propia comunidad.

Sólo en La Gloria, donde sí cuentan con bachillerato desde 2006, se ha conseguido que algunos jóvenes continúen estudiando carreras técnicas y profesionales. La mayoría de ellos son hombres y acuden a la Universidad de Chapingo para continuar sus estudios, y sólo dos mujeres han podido ingresar a estudios de formación docente; pero como expliqué antes, es sumamente difícil que al egresar sean canalizadas a laborar en su propia comunidad, a pesar de que ya han realizado sus prácticas profesionales en primarias ubicadas en comunidades kanjobales de origen guatemalteco, con resultados evidentemente superiores al resto de los profesores que no hablan el kanjobal.³⁴

Esta política magisterial no favorece la educación y el reconocimiento cultural de la población refugiada. Si bien en Chiapas existía población kanjobal antes del refugio (por la movilidad que existe en toda la

³⁴ En 2011 se titularon como educadoras Katia Francisco y Angelina Gaspar, que estudiaron en la UNICH y UPN, respectivamente. La segunda ha estado trabajando durante dos años en La Gloria, pero a pesar de intentar aplicar los nuevos modelos interculturales, las autoridades educativas no le proporcionan ningún apoyo.

frontera), no era una población indígena reconocida en los hechos por el Estado mexicano. Pero si hubiera existido voluntad política en estos 30 años, se tendrían ya algunos educadores de origen kanjobal trabajando con niños de formación preescolar; etapa importante puesto que es la edad en que los niños aprenden a hablar y construyen una estructura lógica del mundo que los rodea.

Actualmente, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconoce ya las lenguas kanjobal, jacalteco, chuj y mam como parte de las lenguas indígenas nacionales; pero no han hecho lo mismo las escuelas normalistas donde se forman los profesores bilingües.³⁵ Según el Censo de Población y Vivienda 2010, el municipio del estado de Chiapas cuenta una población total de 4 796 580 habitantes, de los cuales, 1 141 499 habitantes de 5 años o más son hablantes de lenguas indígenas. El municipio de La Trinitaria cuenta con un total de 72 769 habitantes, de los que 4 852 son mayores de 5 años y hablantes de lengua indígena, y de éstos, 4 242 son bilingües.³⁶

A pesar de que las comunidades de estudio son reconocidas por la Secretaría de Educación Pública (SEP), la CDI y la Comisión de Ayuda a Refugiados (Comar) como población indígena, los profesores de educación básica, y en el caso de La Gloria, educación media y media superior, sólo permiten el uso del español dentro del salón de clases, pues consideran que pierden autoridad ante el alumno si éste hace uso de un idioma que ellos no dominan.

Las autoridades de educación del estado de Chiapas —en particu-

³⁵ La CDI reconocía hasta 2010 la existencia de los grupos kanjobales sólo en Chiapas, no en Campeche y Quintana Roo, y hasta este momento (julio de 2011) continúa sin reconocer en el mapa lingüístico la existencia de su variante dialectal, el akateko. Por otro lado, a pesar de que el extinto INI ya reconocía en el mapa de lenguas de México la lengua chuj, actualmente no aparece en la página electrónica de la CDI. Ver página web: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=758&Itemid=68 (11 de marzo, 2010). Y http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=200027 (28 de julio, 2011).

³⁶ Véase http://buscador.inegi.org.mx/search?q=lengua+indigena+la+trinitaria+2010&site=default_collection&btnG=Buscar&tx=&CboBuscador=default_collection&client=frontend_1&output=xml_no_dtd&proxystylesheet=frontend_1&getfields=*&ntsp=a__inegi_politica&Proxyreload=1&numgm=5&oe=UTF-8&ie=UTF-8&ud=1&exclude_apps=1&tlen=900 (27 de julio, 2011).

lar la Dirección de Educación Bilingüe— no han hecho nada por fortalecer el idioma y la cultura propia de estos grupos a través de programas de educación intercultural. De hecho, el atlas de México que reciben gratuitamente los estudiantes de primaria no considera a los kanjobales en su mapa de lenguas indígenas; es decir que en los libros de texto no están y no se sienten reconocidos como parte del mosaico cultural del país, lo que promueve en los niños y jóvenes la sensación de extranjería.³⁷

Como expliqué anteriormente, para los kanjobales de estas comunidades el uso de su lengua es lo que los define en su identidad primaria y en su pertenencia básica, y es a partir de su lengua materna que ellos dicen diferenciarse de los demás, sean mexicanos o guatemaltecos. A pesar de ello, en las escuelas ubicadas dentro de las comunidades de ex refugiados es donde más se hace la diferenciación entre el que habla el akateko y el castellano. Esta diferenciación se desarrolla en un espacio de desigualdad social, entre grupos que ocupan posiciones asimétricas en el espacio social: los que son mexicanos y los que lo son “a medias” después del refugio; los que hablan castellano y los que no; los que ocupan un estatus social superior por “no vivir de trabajar la tierra”, y aquellos que sí trabajan en el campo o necesitan migrar para sostener a su familia.

Los maestros en las comunidades son un buen ejemplo de esta relación entre grupos dominados y dominantes. Aunque ellos son bilingües también, han aprendido —al igual que lo hacen ahora los hijos de refugiados— los valores, estereotipos y prejuicios hacia su grupo de pertenencia desde la cultura mestiza dominante. Frente a ellos, la población indígena y mestiza de las tres comunidades de estudio enfrenta la estigmatización de las autoridades escolares de diferentes modos: mediante la realización de sus fiestas, que los reivindican como “migueleños mexicanos”, y por medio de su asamblea, en la que se discuten todos los problemas de la comunidad, incluyendo los que tienen que ver con las necesidades escolares. No obstante, los alumnos poco a poco han asumido e interiorizado la carga negativa hacia su

³⁷ Véase Elisa Bonilla Rius (coord.), *Atlas de México de educación primaria*, México, SEP, 5ª edición revisada para ciclo 2003-2004, 2002.

cultura, y muchos creen que su lengua es un dialecto inculto, que sus conocimientos son sólo creencias populares, que su vestido es sólo folclore guatemalteco, y que la organización comunitaria y sus tradiciones son un obstáculo para el desarrollo y su integración total a la nación mexicana.

Para los maestros resulta una contradicción que los jóvenes miguelños pretendan ser reconocidos como mexicanos haciendo uso de su propia lengua y vestido,³⁸ que no consideran parte de la cultura “nacional”. La escuela se convierte así en el espacio idóneo para la reproducción de expresiones de desigualdad social, y de discriminación hacia lo guatemalteco, que, entonces, se asimila como una “característica natural o esencial” negativa. Son los propios maestros los que me han hablado de la necesidad de “aculturizar a esta población”, que continúa, según ellos, “sumida en la ignorancia” y que rinde poco escolarmente por “ser guatemalteca”.

Como dije antes, el vestido tradicional fue abandonado por gran parte de la población indígena femenina desde los primeros años del refugio, con el objetivo de pasar desapercibidas ante los agentes mexicanos de migración.³⁹ Hoy día, las jóvenes no lo utilizan más que en la fiesta patronal. Pero actualmente, los maestros de secundaria también propician el abandono de este elemento cultural, pues no permiten que las jóvenes utilicen su traje tradicional en eventos cívicos escolares, como en el día de la bandera o en el aniversario de la independencia de México, etcétera, con el argumento de que su traje es guatemalteco y no mexicano. Cuando los maestros prohíben utilizar el vestido propio en las actividades escolares, esta población lo interpreta como un ejer-

³⁸ Por ejemplo, en la conmemoración del Día de las Madres en 2005, una estudiante fue disfrazada de “indígena” para recitar el poema “Madre India”, vestida por las maestras de forma similar a las mujeres revolucionarias de 1920 —las llamadas “adelitas”—, con faldas amplias y trenzas largas, en vez de permitirle apropiarse del texto y presentarlo de manera natural.

³⁹ No obstante, el abandono de ciertos elementos culturales no supone necesariamente la renuncia de la identidad, más bien podríamos estar presenciando lo que Miguel Bartolomé llama *transfiguración cultural*, es decir, la estrategia adaptativa que algunos grupos generan para sobrevivir o ser aceptados, para lo que se renuncia a ciertos elementos culturales observables. Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, siglo XXI-INI, 1997, p. 73.

cicio de poder de “los verdaderos mexicanos” hacia aquellos que son guatemaltecos.

La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALM) visitó en 2005 las comunidades en México donde se ubica la mayor cantidad de población indígena kanjobal, y les proporcionó documentos que, consideran, podrían contribuir a reafirmar su pertenencia cultural, pues les preocupa que esta población esté modificando su lengua, al ir incorporando día a día palabras en castellano. Por ello, les entregaron desde libros de educación sexual hasta la constitución de Guatemala, así como documentos hemerográficos que hablan sobre la cultura kanjobal en aquel país. Estos materiales en manos de las autoridades, por lo menos en el caso de las comunidades de estudio, no han llegado a los más jóvenes, y los adultos no tienen interés en revisarlos; una explicación posible es que no les interesa estudiar su cultura sino vivirla, y por lo mismo las revistas donadas han sido olvidadas en los rincones de las casas.⁴⁰

Tampoco hay que olvidar que en casi todos los casos los kanjobales hablan pero no escriben su lengua, pues la mayoría de los adultos era analfabeta cuando llegaron a México, por lo que son muy pocos, y casi siempre hombres adultos (promotores de cultura, celebradores de la palabra de Dios, pastores evangelistas), los que leen textos en akateko. Además, puesto que la educación oficial sólo se recibe en castellano, los jóvenes no han tenido oportunidad de familiarizarse con su lengua de forma escrita.⁴¹

Es necesario que las autoridades educativas del estado de Chiapas enfrenten seriamente la realidad multicultural del estado y respondan adecuadamente a ello. Mucho se ha hablado en los últimos años de la diversidad cultural del país y de la necesidad de aplicar programas interculturales en las escuelas, que ayuden a los distintos niños y jóvenes

⁴⁰ Otra explicación es que, quizá, cuando la ALM les entrega la constitución de Guatemala, se les reafirma simbólicamente que no pertenecen al lugar que ahora habitan en México. Es posible que encontraran más interesante un documento donde se les explique de forma simple los derechos que les concede como ciudadanos la constitución mexicana.

⁴¹ Al respecto es relevante la labor que ha realizado Matías Pedro, promotor de educación de La Gloria, pues con gran voluntad y poco apoyo económico del CELALI ha logrado formar en la lectoescritura del akateko a decenas de jóvenes de la comunidad.

indígenas a formarse en un contexto de respeto e igualdad de su cultura frente a la dominante nacional. Esto no se conseguirá mientras el Departamento de Educación Indígena, dependiente de la Secretaría de Educación Pública, no realice un análisis crítico sobre sus programas y la forma en que se designa a la planta docente dentro de las comunidades indígenas.

Los profesores indígenas que actualmente trabajan en estos ex campamentos de refugiados deben recibir también una formación que contenga las nuevas concepciones de la educación intercultural, para que les vaya provocando a ellos mismos una reflexión respecto a la necesidad e importancia de que estas poblaciones, tanto como aquellas de las que ellos provienen, mantengan su identidad cultural, puesto que no atenta contra la cultura nacional, sino que la enriquecen.

Para autores como Buxcarrais y Prats⁴² es necesario que la escuela ayude a los alumnos a crecer “hacia arriba” (compensando académicamente y dando instrumentos mentales), y por otro lado, “crecer hacia los lados” (adaptando los procesos de aprendizaje a su peculiaridad cultural y fomentando sus aspectos más valiosos). Pero hasta ahora la mayoría de los profesores que llegan a estas comunidades considera que sus alumnos “rinden escolarmente menos porque son guatemaltecos”, sin considerar que la población refugiada se ha enfrentado por décadas a condiciones socioeconómicas adversas, por lo que el rezago educativo al que se enfrentan es parte de un problema social (cultura de la pobreza), que en ningún caso debe confundirse con el contenido de su cultura originaria.

El maltrato o las relaciones discriminatorias se explican bajo el argumento de la diferencia cultural en otros espacios institucionales, como son los de salud. Ya sea en la clínica comunitaria o en el hospital de Comitán, el personal médico se relaciona con la población refugiada con una actitud paternalista y discriminatoria. Esta situación es mucho más evidente en el caso de las mujeres, quienes al ser beneficiadas con el programa de combate a la pobreza se ven obligadas a cumplir con una serie de condiciones, a riesgo de perder el apoyo

⁴² María Rosa Buxcarrais y Enric Prats, *La educación intercultural, una respuesta a tiempo*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, 2001, p. 39.

económico. Entre los requerimientos está la consulta mensual a ellas, su marido e hijos, lo que produce algunas veces enfrentamientos de la mujer con su pareja, pues es común que los hombres lo consideren una pérdida de tiempo, y que lo argumenten diciendo que la clínica es un espacio “de mujeres”.

Las mujeres deben asistir a la clínica cada semana para recibir una plática de salud que tiene como finalidad la prevención de enfermedades. La plática debe ofrecerla el doctor al frente de la clínica con la ayuda de los promotores de salud comunitarios, quienes a su vez ayudan a traducir la información entre la población que aún no domina el español. Sin embargo, sólo el promotor de La Gloria continúa cumpliendo con esta función, ya que en las otras dos comunidades las enfermeras encargadas de la clínica no lo consideran indispensable y apuestan a que las mujeres más jóvenes proporcionarán más tarde la información a las mayores, o que éstas ya entienden perfectamente el español pero que no se animan a hablarlo. Esta situación ha hecho que las mujeres consideren las pláticas de salud como una obligación tediosa y no un servicio que las beneficia.

Por otro lado, la relación que establecen las mujeres con los trabajadores responsables de las clínicas ante la Jurisdicción de Salud es de autoridad y de poder. Buena parte de mi trabajo de campo lo pasé dentro de las clínicas de salud, espacio adecuado para presenciar las relaciones entre la población y actores externos, y donde era fácil relacionarme con la gente. Puedo decir que la mayor parte del tiempo observé cómo las mujeres eran tratadas como menores de edad, y cómo se dirigen a ellas con actitud arrogante y autoritaria. Por lo general, el personal de salud hace referencia a esta población como “terca, ignorante, sucia”, y cuando la población no logra hacerse entender en español, los doctores o enfermeras suben la voz como si el problema de comunicación fuera a causa de sordera y no por diferencias de idioma.

Un aspecto que creo necesario resaltar es que en el área de educación y de salud, la ciudadanía obtenida, atrás de las cartas de naturalización, parece haberle arrebatado a la población de origen guatemalteco su derecho a la participación, que es lo que los involucra y los hace ser miembros del proyecto comunitario. En las tres comunidades, las clínicas de salud fueron construidas con fondos de ACNUR pero con la

mano de obra de los pobladores, pues era un espacio en el que trabajarían las mujeres, los promotores de salud y las parteras en beneficio de la comunidad. Pero desde que la Jurisdicción de Salud del Estado de Chiapas asumió la responsabilidad de las clínicas comunitarias, comenzó el conflicto entre el personal institucional y los actores comunitarios que trabajan allí desde hace años.

Las relaciones verticales de poder que se establecen entre el personal médico y la población hacen que ésta asista lo menos posible a la clínica y prefiere ser atendida cotidianamente por los promotores de salud, las parteras, los curanderos y los brujos, con quienes establecen una relación más personal. A pesar de ello, en las tres comunidades, la población mantiene cierto grado de participación: las parteras deben presentar ante los doctores a los niños que ellas asistieron en su nacimiento y brindar la información para abrirles a los niños su expediente médico. En La Gloria existen cinco promotoras de salud, jovencitas que ayudan una vez a la semana al personal médico para la organización de los pacientes y la limpieza del lugar. Las mujeres de Oportunidades también se organizan para colaborar con la limpieza a profundidad de la clínica cada cierto tiempo.

En San Francisco, la población femenina también ha ido perdiendo la clínica como un espacio propio de acción y se limita a ayudar con la limpieza. Las parteras, por el momento, procuran mantener una relación distante y respetuosa con la enfermera, pero son poco reconocidas por ella, como la enfermera misma me lo hizo saber en una conversación: “Las mujeres no entienden que la clínica ya no es manejada por Proseco y que ahora no tienen por qué querer hacer uso del material médico como acostumbraban. Aquí ya no manda el doctor. Aquino, sino la Jurisdicción de Salud”.⁴³

A pesar de ello, en la asamblea comunitaria he sido testigo de cómo los líderes de la comunidad les recuerdan a las mujeres que ésa no es la clínica del municipio, sino la Casa de la Mujer, como se le llamó en el momento de su construcción. El promotor de salud de la comunidad,

⁴³ Entrevista con la enfermera Patricia de San Francisco, mayo de 2004. El doctor Aquino es director de Proseco y mantiene el trabajo de formación de parteras y promotores de salud en la comunidad, a pesar de que se le niega la clínica como espacio de trabajo.

Matías, ha recibido formación no sólo en Proseco, sino que incluso tiene estudios de medicina tradicional en la Universidad de San Carlos, Guatemala; y aunque es reconocido ante la Jurisdicción de Salud del estado como auxiliar de salud, prefiere recibir a los pacientes en su hogar en el momento que éstos solicitan atención médica.

En Nueva Libertad, las mujeres decidieron no participar más en la labor de limpieza y mantenimiento de la clínica. Incluso a la auxiliar de salud que la Jurisdicción paga en todas las comunidades, es utilizada aquí casi exclusivamente para funciones de limpieza (mientras que en La Gloria los promotores de salud procuran enseñarles de forma práctica las tareas de primeros auxilios).

A diferencia de las otras dos comunidades, el promotor de salud de Nueva Libertad mantuvo hasta 2008 un consultorio propio dentro de la clínica, a base de defender su rol en la clínica ante la llegada continua de doctores que arriban a ella para realizar su servicio social. La población le proporciona un salario mensualmente al promotor a cambio de que él atienda bajo cierto horario, e incluso le permiten tener un negocio propio con la venta de medicamentos.

Es común que la Jurisdicción de Salud no cumpla con el envío total de medicamentos básicos, así que don Juan, el promotor de salud, adquiere las medicinas a precio de mayoreo, ya sea en Proseco o en farmacias de Comitán, y surte de medicamento también a las localidades vecinas. Pero lo anterior no fue considerado por la Jurisdicción de Salud, ni por el pasante que consiguió sacarlo de la clínica, por lo que don Juan ahora atiende desde su casa, donde construyó un sencillo cuarto para la consulta, al cual llegan a atenderse casi gratuitamente y a cualquier hora los miembros de Nueva Libertad.

No es extraño que en Nueva Libertad es donde la población parece menos comprometida con su clínica. Ejemplo de ello es la negativa que dio la población para invertir en su reconstrucción, por ser de adobe la clínica se encontraba sumamente deteriorada. A la solicitud del personal médico que insistió en que invirtieran en el mejoramiento del inmueble, la comunidad respondía que ya no era responsabilidad de ellos, pues la Jurisdicción de Salud es la responsable. Con esto quiero decir que la población no considera la clínica como un espacio propio, pues reciben malos tratos del personal y constantemente se les niega

el servicio cuando arriban “fuera del horario establecido por la Jurisdicción”. Finalmente, la clínica fue reconstruida en 2009 por la Jurisdicción de Salud.

También es importante considerar que la medicina “occidental” y la lógica institucional de atención es individual, mientras que para la población indígena es un “asunto social” que debe ser consultado con la familia, por lo que para temas como el embarazo, las mujeres evitan asistir a la clínica lo más posible (para no perder el apoyo del programa Oportunidades) y prefieren confiar en la partera, de quien reciben acompañamiento incondicional.

La atención despersonalizada que reciben las mujeres de parte de médicos y enfermeras hace que muchas veces se resistan a ser trasladadas al hospital de Comitán en caso de complicaciones. El choque cultural entre esta población y quienes laboran en la institución de salud es evidente en situaciones de urgencia, cuando la familia desea estar cerca del paciente, tal y como acostumbran en su comunidad, mientras que para el personal de salud este aspecto carece de importancia, sin saber la situación de estrés e inseguridad que provocan en el paciente.

Constantemente las mujeres me hacen referencia del maltrato al que fueron sometidas en el hospital cuando no fueron consultadas por el personal médico respecto a prácticas médicas como la cesárea. También es frecuente que me hablen sobre la tensión e inseguridad que les provocan las prácticas de salud y limpieza, radicalmente diferentes a las que ellas acostumbran, como es el hecho de mantenerse desnudas bajo una delgada bata ante el personal de salud, o el dar a luz acostadas con las piernas abiertas frente a los doctores y no en “cuclillas” como acostumbraban sus madres y abuelas. Hay que decir que no se les permite ir acompañadas al hospital por las parteras, que son quienes en realidad están al tanto del desarrollo del embarazo, y que el ingreso de visitas y familiares al hospital es corto e individual, lo que genera soledad e inseguridad en los pacientes.

Frente a las restricciones y políticas establecidas en el campo de la salud y la educación, la población de origen guatemalteco en México no puede disfrutar de una ciudadanía plena como mexicano si no es participando, junto con las instituciones oficiales, en un proceso en el que se debe tener presente la igualdad real de oportunidades y de de-

rechos sociales, y en el que además se respete a la cultura propia de la población refugiada. Sólo así se daría un compromiso mutuo en el que se compartiría un mínimo de valores. Para hablar de la ciudadanización de los refugiados guatemaltecos, se debe dejar de lado la idea de la aculturación y la asimilación lineal como proyecto, y en cambio, se debe considerar que es posible la negociación entre las instituciones oficiales, las autoridades comunitarias y la población en su conjunto; que ningún sector considere que se menosprecia su pertenencia cultural, pues sólo así se dará una convivencia intercultural social exitosa.

Cuando los profesores declaran que la población de origen guatemalteco debe abandonar su lengua, su forma de vestir, o les molesta que las actividades escolares se alteren por las prácticas comunitarias (fiestas patronales, por ejemplo), están ejerciendo una asimilación forzada y no un proyecto de integración. ¿Cómo combinar el respeto hacia la población refugiada con la integración sociocultural de los hijos de primera y segunda generación, que desean ser reconocidos como ciudadanos mexicanos sin perder su especificidad cultural?

Si partimos de que la cohesión social de un país multicultural como México debe asegurar un mínimo de valores compartidos (que forman parte de la identidad ciudadana), debemos aceptar, también, que entonces debe existir participación de todos los sectores de la población en los proyectos educativos o de salud, por ser estos espacios donde se reproducen muchos de estos valores. Así, es necesario que los padres de familia y los estudiantes se involucren en las actividades cívicas desde su realidad cotidiana, y que no sea un obstáculo su especificidad cultural. Es decir, que la cultura la pertenencia cultural y el origen de esta población no sean el centro de prejuicios y de estereotipos que “naturalizan” las cualidades y los rasgos de estos grupos, para su interiorización y discriminación.

Hasta ahora, las instituciones oficiales, como la escuela, la clínica o los programas de gobierno, sólo se han relacionado y han transmitido los valores de la cultura nacional hegemónica dominante; pero sería bueno que prontamente las autoridades del estado voltaran a ver a la población de origen guatemalteco, que al igual que otras comunidades indígenas de Chiapas, esperan mantener relaciones de respeto e igualdad con las instituciones de gobierno.



Plática de salud proporcionada por la enfermera del programa Oportunidades en la clínica de Nueva Libertad, mayo de 2005.

Los contenidos curriculares no tienen por qué seguir siendo ajenos a la realidad comunitaria, y los profesores deben superar los prejuicios que mantienen frente a la población de origen guatemalteco. Los programas de combate a la pobreza no funcionarán mientras no se tome en cuenta la realidad social y cultural de aquellos a los que se pretende fortalecer.

Hasta ahora, los trabajadores que llegan a las comunidades de origen guatemalteco, de parte del gobierno de Chiapas —sean doctores, maestros o técnicos que aplican los programas estatales y federales— se han formado en un contexto social que los discrimina a ellos mismos por su diferencia cultural o social, por lo que posteriormente reproducen ellos mismos las relaciones de discriminación. Me parece que debería darse un cambio de criterio en los actores institucionales, que permita una actitud nueva en los espacios institucionales, en los que no se resalten las diferencias culturales para la convivencia, sino los aspectos comunes entre los diferentes grupos culturales que

forman parte del estado de Chiapas; mientras esto no suceda, será difícil hablar de la “integración” de la población de origen guatemalteco.

DE LOS DERECHOS SOCIALES,
A LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS

¿Qué otros efectos está teniendo la ciudadanía mexicana entre la población de origen guatemalteco? En este apartado me interesa atender el impacto de la “naturalización” de los refugiados en la organización interna de sus comunidades y en la nueva relación que están construyendo sus integrantes con las organizaciones políticas y el gobierno mexicano. Otro tema central es el tipo de demandas que genera la población de origen guatemalteco y la ciudadanía que buscan obtener en sus negociaciones con los actores externos a su comunidad.

“¿Por qué los ex refugiados exigen a las autoridades más que la población mexicana que vive aquí desde siempre?” Me preguntaron, en tono de complicidad, reiteradamente algunos funcionarios del estado de Chiapas. En las rancherías aledañas a las comunidades de origen guatemalteco, se mostraba un descontento similar cuando les preguntaba sobre la ayuda que recibieron los campamentos durante los primeros años del refugio. No creo exagerar cuando hablo de discriminación y estigma hacia estos pobladores, que cuando llegaron eran refugiados y que ahora, treinta años después, siguen siendo vistos como “extranjeros” que no tienen por qué recibir los mismos beneficios que los mexicanos.⁴⁴

Conforme avanza el proceso de integración y crece el número de hijos y nietos nacidos en México, esta población avanza en la construc-

⁴⁴ Según el Diagnóstico participativo de mujeres de origen guatemalteco y sus familias en su proceso de integración en dos municipios del estado de Chiapas, realizado por la organización civil Coincides A.C., 42% de las mujeres y 59% de los hombres naturalizados sienten que las personas mexicanas de origen los tratan de manera diferente por haber nacido en Guatemala; mientras que 54% de las mujeres y 39% de los hombres identifica diferencias con las personas nacidas en México en cuanto al acceso a servicios o beneficios. Véase nota “Excluyen a refugiados en Chiapas”, Silvia Garduño, *Reforma*, 31 de julio de 2010.

ción de su ciudadanía como mexicanos, y sobre esa base exigen y luchan por sus derechos.

El avance en este camino, por construirse como ciudadanos mexicanos, es diferente para las tres comunidades analizadas. Yo creo, como ya dije en el capítulo anterior, que en el caso de La Gloria la lucha por la regularización del terreno y por la incorporación a México de sus habitantes, antes que las otras comunidades, les proporcionó a sus líderes una conciencia política que no se observa aún en las otras poblaciones. En términos de Bourdieu,⁴⁵ estos líderes comunitarios tienen el “capital cultural y social” necesario para ser los interlocutores de la comunidad ante las autoridades municipales, así como para movilizar recursos e integrarse a redes políticas.

Otro factor que influye en el desarrollo político y social de La Gloria es que sus habitantes fueron los primeros en romper con la guerrilla guatemalteca, y los primeros en proyectar y construir su futuro como mexicanos. De alguna forma, han asumido esta nueva pertenencia por decisión propia, y no porque fuera resultado de circunstancias ajenas y no previstas como en los otros dos casos. Además de esa experiencia anterior, basada en luchar por un proyecto propio, lo que hace diferente a La Gloria de las comunidades de San Francisco y Nueva Libertad es que en la primera ha prevalecido la unidad y el deseo de “hacer y mantener” la comunidad por encima de las diferencias y las dificultades.

A diferencia de lo sucedido en Nueva Libertad y en San Francisco, los habitantes de La Gloria mantuvieron durante más de diez años a las mismas autoridades, así como una fuerte unidad de su población en torno a un proyecto común; y ello les permitió adquirir la experiencia y el capital social necesario para gestionar servicios ante el gobierno municipal. Los residentes de las otras dos comunidades, en cambio, consideran que de haberlo hecho así, sólo se habrían empoderado unos cuantos hombres y se habría colocado a la población en una posición de dependencia frente a ellos.

Lo que es visible es que muchos de los que actualmente son elegidos como autoridad en San Francisco y en Nueva Libertad no consiguen adquirir, en el año que dura su cargo, la soltura y la experiencia nece-

⁴⁵ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

saría para gestionar ante el municipio las necesidades de sus comunidades. Así se crea la paradoja de que pareciera que la rotación más “democrática” y rápida de cargos ejidales va en contra del fortalecimiento de la capacidad organizativa de la población, y que donde menos rotación hubo y menos democracia se vivió es donde más se ha fortalecido tal capacidad. Cabe decir que, aunque en La Gloria ya se optó por la rotación de sus autoridades, aquellos que ostentaron por años el poder, y sus allegados, son aún los que continúan gestionando los principales proyectos y los que han tenido acercamientos con organizaciones sociales y políticas.

VÍNCULOS CON LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS

El involucramiento de los líderes comunitarios con las organizaciones políticas no ha dado siempre buen resultado, pero habla de los esfuerzos de la población por encontrar vías más seguras para la adquisición de sus derechos, expresados primero en demandas por servicios, y después en beneficios políticos.

Pese al interés de la población refugiada de ser parte de la vida estatal y nacional, entre algunos de sus sectores ha permanecido el temor hacia las organizaciones políticas, pues sobre todo en Nueva Libertad y San Francisco perdura la creencia de que tales organizaciones políticas tienen, al igual que en Guatemala, un carácter clandestino, y suponen que tienen como objetivo cambiar la estructura política y social del país. Les parece contradictorio, por tanto, exigirle al gobierno mexicano su regularización migratoria y sumarse al mismo tiempo a estas organizaciones políticas. Además, hasta 2005, cuando aún no finalizaba la entrega de cartas de naturalización, en muchos refugiados existía el temor de no ser “naturalizados” si el gobierno mexicano sabía de su ingreso en organizaciones políticas.

En Nueva Libertad existe una gran reticencia para hablar sobre el tema de las organizaciones políticas y sociales, puesto que para la gran mayoría de sus gentes, cualquier tipo de organización implica estar fuera del orden legal y por lo tanto se relaciona con las organizaciones armadas. Juana, hija de un representante que fue secuestrado y asesinado en el campamento de Cieneguita, explicaba que sería un error integrarse nuevamente a una organización, puesto que por hacerlo en

Guatemala habían sido reprimidos: “La organización (OPEZ) ha llegado a decirnos que pelearán con nosotros lo de la tierra pero, ¿cómo vamos a quitar la tierra? Así empezó todo en Guatemala”.⁴⁶

Por ello, a diferencia de La Gloria, los pobladores de Nueva Libertad optaron colectivamente por no relacionarse con ninguna organización política. Incluso, en 2004 y en medio del ambiente electoral que describiré más adelante, se encarceló a un miembro de Nueva Libertad que ingresó a la OPEZ: don Gaspar Andrés, quien sin consultar a las autoridades locales, integró el nombre de muchas familias de la comunidad en la lista de los miembros de esta organización. Esta situación se discutió en una asamblea comunitaria, la población consideró que don Gaspar los estaba poniendo en riesgo, y en un acto que derivó casi en un linchamiento, lo calificaron como “enemigo del pueblo”, le exigieron que retirara los nombres de la lista y lo encarcelaron por algunas horas.⁴⁷

Este hecho obedeció también a que los habitantes de Nueva Libertad no contaban, en su mayoría, con papeles de naturalización, y sabían que de ingresar a una organización política, estarían atentando contra las leyes migratorias mexicanas que prohíben a los extranjeros participar políticamente en el país.

Sin embargo, la OPEZ es hasta ahora la organización política con más acercamiento en la población de origen guatemalteco del municipio de La Trinitaria; y en menor grado, la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ)⁴⁸ es la que mantiene una relación, mas no un trabajo político amplio, entre un pequeño grupo de San Francisco.

A causa de los pocos resultados en sus gestiones, la OPEZ ha ido perdiendo la confianza de sus miembros de origen guatemalteco, particularmente de La Gloria, e incluso, algunos miembros de la OPEZ se han enfrentado con los líderes comunitarios, quienes decidieron participar en otras organizaciones.

⁴⁶ Entrevista con Juana Felipe, Nueva Libertad, agosto de 2004.

⁴⁷ Información obtenida en plática con grupo de mujeres; noviembre de 2005.

⁴⁸ Organización política que se fracturó en 1992, dando origen a la OPEZ. Algunos de los sacerdotes que auxiliaron a la población refugiada en la década de 1980 mantenían relación con esta organización, de ahí el acercamiento político con los actuales catequistas comunitarios.

Muchas veces, los líderes comunitarios se han apoyado en asesores externos, que les han aconsejado saltarse las normas legales para conseguir más rápidamente que se atiendan sus demandas; es decir, prefieren buscar “la relación personal” para resolver sus problemas, esquivando las reglas e incluso haciendo uso de la corrupción institucional. Ese tipo de prácticas y estrategias, según Selman,⁴⁹ pueden leerse como indicador de que la población no es víctima pasiva, ya que la corrupción es un ejemplo de su interés por conseguir una respuesta adecuada para un mundo donde la ciudadanía plena nunca se ha dado.

Como explica Assies, la gente común desarrolla estrategias para enfrentar y sobrevivir ante las prácticas en las que se hace evidente el caos jurídico y la debilidad institucional, y en las que se evidencia la corrupción, la impunidad y la arbitrariedad, pues “los que son más en número muchas veces son los más débiles en términos de presencia pública”.⁵⁰

En 2004, poco antes de la campaña electoral, algunos miembros de Mayaonbej A.C., (que, como ya se dijo, es una organización surgida de la relación de los ex refugiados con Proseco, ONG que los apoya desde su ingreso a territorio mexicano) cobraron a cada familia de La Gloria una cuota general, con el objetivo de hacer el pago de un “favor personal” a un funcionario de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), que había prometido favorecerlos con una rápida resolución a su trámite de regularización agraria. Los miembros de la OPEZ lo supieron y denunciaron el hecho como un acto corrupto en una asamblea comunitaria, prometiendo hacer ellos mismos el trámite y gratuitamente. Desde entonces la población se dividió entre aquellos que confían en la gestión de sus líderes y aquellos que depositan su confianza en ac-

⁴⁹ Selman habla del fenómeno de *autoexclusión*, que bien pueden observarse en la comunidad refugiada, respecto al lenguaje legal que se considera un mundo hostil que nadie es capaz de contradecir, por lo que si es usado en su contra prefiere buscar “la relación personal” para resolver sus problemas, esquivando las reglas y haciendo uso de la corrupción institucional: “Son prácticas y estrategias, indicadores de que la población es ‘agente’, no víctima pasiva. La gente es creativa y flexible; su interés en obtener favores y beneficios no es resignación a la posición de estar ‘sin derechos’, sino una respuesta adecuada para un mundo donde la ciudadanía plena nunca se ha dado”. Tom Selman, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁰ William Assies, *op. cit.*, p. 131.

tores externos. De este modo, puede verse que la intervención de agentes externos a la comunidad no siempre ha beneficiado a la población, en cambio puede incidir para acentuar conflictos internos.

Actualmente en La Gloria, estos dos grupos políticos (el de algunos miembros de Mayaonbej y el de la OPEZ) buscan canalizar recursos a la población y, con ello, posicionarse política y socialmente dentro de la comunidad. Para el grupo de la OPEZ es una prioridad la adquisición de un terreno llamado Candelaria, donde los habitantes de La Gloria formaron un panteón en los primeros años de su llegada al terreno que hoy habitan.

Hasta el momento de escribir esto (julio de 2011), el grupo de la OPEZ no ha conseguido comprar el terreno de Candelaria (800 hectáreas), el cual se vende por 12 millones de pesos, y se pide un enganche de un millón y medio de pesos. Estuvieron en negociaciones con Margarito Ruiz, en su momento secretario de la Comisión Estatal de Pueblos Indios, quien intentaría canalizarles el recurso por medio del Programa de Apoyo a Contingencias.⁵¹ Sin embargo, el grupo de La Gloria tendría que aportar el enganche de la compra, y confiaban en que la OPEZ les ayudaría a reunirlo mediante el ingreso a otros programas estatales. Por su parte, los miembros de la comisión negociadora de la organización, al ver la imposibilidad de conseguir los recursos, propusieron entregar otros apoyos “para irlos llevando, y mantenerlos fieles a la organización aunque no les resolvieran lo del terreno”.⁵² No obstante, algunos miembros de la OPEZ en La Gloria consideran que aportan más en cuotas que los beneficios que obtienen, así que la organización ha perdido fuerza en la comunidad.

Frente a las promesas de los actores políticos externos, los habitantes de la Gloria, sin embargo, no han sido pasivos, y son capaces de identificar cuando se les engaña y manipula. Así por ejemplo, en 2003, la Asociación Ciudadana Pueblo Republicano Colosista del Estado de Chiapas, llamada también Pueblos Unidos Colosistas

⁵¹ Entrevista con Virgilio Silva, ex miembro del Consejo Político Regional de la OPEZ, 19 de septiembre de 2004.

⁵² Les han dado 70 000 pesos en borregos, y 120 000 pesos en fondo perdido, entre otros apoyos. *Id.*

del Estado (PUC, A.C.), ofreció a las autoridades de La Gloria un proyecto de vivienda, y como no cumplió, en enero del 2005 fue demandada por dichas autoridades ante el ministerio público por robo y abuso de confianza.

En ocasiones como ésta, el descrédito de los líderes que hicieron contacto con esa organización es casi siempre irreversible; sin embargo, la comunidad de La Gloria continúa sumándose a diferentes proyectos políticos y programas institucionales.

EL MANEJO DE LA IDENTIDAD EN LA BÚSQUEDA DE RECURSOS PÚBLICOS

Por ahora, las tres comunidades de estudio no integran en su discurso político ninguna reivindicación étnica, ni demanda alguna que se relacione con el discurso multicultural. Su prioridad es obtener igualdad de trato como ciudadanos mexicanos, si bien en ocasiones sus identidades como guatemaltecos, como migueleños o como refugiados y mexicanos, les son útiles para obtener beneficios de ciertos proyectos y programas. Con esto no quiero decir que los refugiados hagan uso de su identidad sólo estratégicamente y que ése sea su único valor, pero pienso que sí la activan y cobra vigencia en ciertos contextos más que en otros. Por ello, en ocasiones han necesitado organizarse como guatemaltecos para obtener beneficios como mexicanos, tal como sucedió en 2005 con la entrega de las cartas de naturalización, y como lo hacen actualmente en torno a la OPINECH.

En otros contextos, la identidad indígena les permite a las poblaciones buscar recursos y beneficiarse con programas dirigidos a este sector de la población; ejemplo de ello es el financiamiento que recibieron de la CDI estatal dos grupos de mujeres de La Gloria, que, como dije antes, les permitió la formación de dos pequeñas cooperativas. También, como se verá adelante, la población naturalizada comienza a buscar espacios políticos y de representación municipal, recurriendo a su nuevo carácter de ciudadanos mexicanos. En algunos otros casos deciden hacer uso de su derecho a la propiedad, que les fue negado hasta hace muy poco por ser extranjeros; de modo que comienzan a comprar tierras de cultivo, individual o colectivamente.

Siempre un paso más adelante de las otras comunidades, hasta 2006

sólo en La Gloria se habían gestionado proyectos recurriendo a su carácter de población indígena ante la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Con mucha habilidad, también han conseguido financiamiento recurriendo a la calidad de refugiados naturalizados de su población; por ejemplo, en 2005 gestionaron 1 200 000 pesos ante la CDI estatal, la cual repartió dinero para poblaciones “desplazadas”, principalmente para aquellas que lo han hecho como resultado del conflicto armado en Chiapas. Así que el grupo de La Gloria defendió su calidad de desplazados y solicitó el apoyo mencionado en su carácter de ciudadanos mexicanos, estatus que tiene ahora la mayoría de sus miembros. El dinero fue utilizado para la compra de 32 hectáreas de riego, en las que realizan un proyecto agropecuario bajo la razón social de asociación civil.

La compra colectiva de tierras también comienza a darse en Nueva Libertad y en San Francisco, pero hasta ahora ha sido con dinero de las remesas, más no de programas de gobierno. Sin embargo, algunos miembros de San Francisco tienen interés en comprar tierras colectivamente con el apoyo de la CDI estatal, un terreno vecino a la comunidad, por el que cruza un río y que actualmente es conocido como “La Alberca”. Uno de los grupos políticos de La Gloria también tiene interés en el mismo terreno, pues es usado como balneario por las poblaciones vecinas, y quieren convertirlo en un proyecto cooperativista. Hasta ahora, la CDI no ha definido a cuál de los dos grupos apoyará en la compra del terreno, puesto que el préstamo no cubre el total del costo, y la población interesada debe aportar un porcentaje importante de los dos millones que cuesta la propiedad. Será interesante ver si los dos grupos deciden asociarse y lo convierten en un “proyecto común”, que gire en torno a su pertenencia como población migueléña refugiada, o si el interés particular de cada grupo es mayor.

Algunos funcionarios de gobierno que he entrevistado en campo creen que la resistencia de los miembros de San Francisco en incorporarse a programas de crédito y financiamiento se debe a la actitud asistencialista que asumió la población en el refugio, pues todo les era proporcionado incondicionalmente por parte de los organismos internacionales y ONG. Pero si ésa fuera la explicación, las tres comunidades mantendrían una actitud de rechazo similar.

Hace años, esta población sufrió una experiencia que, quizá, influye en su actitud pasiva frente a los proyectos y financiamientos gubernamentales: la Comar ingresó a finales de la década de los noventa a esta población con un proyecto de cultivo de maíz. Sin embargo, por la sequía que sufrieron aquel año, no pudieron pagar el préstamo, y ese argumento fue utilizado por algunos funcionarios de la institución como condición para tramitar las cartas de naturalización o los servicios que necesitaban.

Uno de los líderes de esta comunidad, *don Chico*, cuenta que fue a la Comar a exigir las cartas de naturalización, diciendo: “Sabemos que México debe y no les quitan por eso su credencial a los mexicanos”.⁵³ Posteriormente, como representante de su comunidad, don Chico tuvo contacto con diversas instituciones, como la Secretaría de Desarrollo Rural, con el fin de adquirir financiamiento para proyectos, pero la población no tuvo confianza en su gestoría, ni quiso adquirir nuevamente deudas: “Yo les decía que eran préstamos, pero la gente se acostumbró a recibir ayuda con Comar... Que venga (la ayuda), pero ya no somos como refugiados, sino como ciudadanos mexicanos, hay que devolver el préstamo”.⁵⁴

En Nueva Libertad, tampoco existe interés de ingresar a proyectos de financiamiento institucional, incluso, como demostraré, se han rechazado muchos de los proyectos institucionales con carácter colectivo que el gobierno estatal les ha proporcionado en su nuevo estatus de “ciudadanos mexicanos”.

Desde 2003, el gobierno de Chiapas incorporó a esta población a un programa de combate a la pobreza llamado Vida Mejor, que cual se aplica sólo en las poblaciones más rezagadas en el área de salud y nutrición. En el municipio de La Trinitaria, Nueva Libertad figuró como una de las poblaciones con mayor rezago en los servicios públicos (agua potable, luz eléctrica, etcétera) y mayores índices de enfermedad y mortandad de niños, por lo que el gobierno estatal la integró a este programa, el cual pretende enfrentar las causantes del rezago mediante diez acciones:⁵⁵

⁵³ Entrevista con don Chico; San Francisco, 8 de agosto de 2004.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ Información otorgada por José Noé Velasco Cruz, coordinador de zona Sedeso, 25 de agosto de 2005.

- 1) La construcción de la Casa de la Mujer, la niña y el niño, donde las mujeres de la comunidad cocinan colectivamente para los niños con problemas de desnutrición.⁵⁶
- 2) Prevención de la desnutrición entre la población vulnerable. Con la que se atiende a niños menores de 5 años, embarazadas o en periodo de lactación, y también a adultos mayores de 60 años y discapacitados.
- 3) Sustentabilidad alimentaria, mediante proyectos productivos de traspatio.
- 4) Mejoramiento de la vivienda, que únicamente considera la colocación de piso firme, es decir, de cemento, puesto que la mayoría de las casas tiene aún piso de tierra.
- 5) Se acuerda con la Comisión Estatal del Agua y Saneamiento la instalación de agua potable en la comunidad, pero ahora, la población siguen cargando el agua desde los cuatro estanques recolectores que hay en la comunidad hasta sus hogares.
- 6) La creación de un “fondo comunitario” para emergencias médicas.⁵⁷
- 7) Se proporciona a la clínica de salud un radio comunicación que mantiene en contacto a la comunidad con el hospital de Comitán, para que en caso de una emergencia médica, el hospital *acerque* una ambulancia a la población.⁵⁸
- 8) Se atiende el área de educación para adultos, apoyándose en el programa del Instituto de Educación para Adultos (INEA) en el programa de Educación Inicial que proporciona el Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe).
- 9) Atención preferencial a la población vulnerable y en riesgo: niños menores de cinco años, lactantes, adultos mayores, diabéticos e hipertensos.
- 10) Se fortalecen las acciones anteriores mediante el trabajo interins-

⁵⁶ La mano de obra es de la comunidad, los recursos son de Sedeso, y el transporte del material lo pone la presidencia municipal.

⁵⁷ La Secretaría de Salud dio 5 000 pesos, y hay un comité de control y vigilancia integrado por miembros de la comunidad, para que éste se conserve y se recupere lo prestado.

⁵⁸ Cualquier traslado de la comunidad a la ambulancia corre por cuenta de la población, y para ello se utiliza el fondo comunitario de emergencias médicas.

titucional: capacitaciones, nutriólogos, doctora móvil, técnico de atención primaria de salud (TAPS) y enfermera.

Estas acciones, sin embargo, sólo van dirigidas a las 50 familias en condiciones de mayor pobreza, pero la población consideró que si estos apoyos se entregaban selectivamente, promoverían mayor diferenciación social. Para resolver tal situación han decidido repartir equitativamente los recursos entre toda la comunidad, provocando con ello que el programa no consiga sus objetivos. Por tal motivo, dos de las acciones del programa fueron canceladas en 2006: la cocina de la Casa de la Mujer y los programas de Educación Inicial.

El programa de alimentación en la Casa de La Mujer es un caso interesante porque reafirma la lógica colectiva que mantiene la población de Nueva Libertad para el reparto de recursos: los beneficios eran sólo dirigidos a los niños más desnutridos, por lo que las madres se veían en la necesidad de ir a cocinar en grupo (dos veces a la semana) a la Casa de la Mujer y dejar en casa al resto de sus hijos. Las mujeres se negaron a proporcionar alimento únicamente a uno de sus hijos, así que fueron abandonando el programa.

Por otro lado, los insumos proporcionados por el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal tenían carácter de complemento alimenticio, así que para proporcionar un desayuno completo, las mujeres debían cooperar mensualmente para comprar lo faltante, esto les generaba mayor gasto, ya que no alimentaban siquiera a todos sus hijos, sino a uno solo. Además, el alimento enviado por el municipio era ajeno a los hábitos alimenticios de la población (soya, sardina, etcétera), por lo que muchas veces las mujeres no lo proporcionaban a los niños, sino que las mujeres lo llevaban a sus casas para la engorda de sus animales de crianza.

Sin embargo, aunque los miembros de Nueva Libertad mantienen una mirada colectiva en los recursos proporcionados por el gobierno, predomina la lógica individual (y familiar) para el trabajo en proyectos estatales dirigidos a “grupos” de la población (vacunos, agrícolas, de salud, educativos, etcétera); por ello, el programa de Educación Inicial y el de alimento para niños con desnutrición no tuvieron éxito, al igual que los proyectos vacunos y de hortalizas, que tienen poco resultado,

pues muchas veces reparten los animales y no se responsabilizan colectivamente de su cuidado.⁵⁹

De este modo, la población da prioridad al trabajo individual, pero ante los recursos institucionales mantiene un esquema colectivo y considera que la ayuda debe llegar a todos sin distinción. Su argumento es que juntos llegaron y tienen los mismos derechos; lógica que, lamentablemente, va contra la estrategia del programa estatal, que sólo combate la pobreza y el rezago de las familias más pobres. De modo que los habitantes prefieren producir individualmente, pero mantenerse unidos y organizados para recibir apoyos colectivamente como comunidad.

Lo que queda como conclusión en esta parte es que los habitantes de La Gloria, a partir de un proyecto propio, han desarrollado con más rapidez estrategias flexibles para lograr su ciudadanía y sus beneficios, aunque inmersos en tensiones internas y en contextos institucionales muchas veces adversos. Pese a ellos, al prevalecer la unidad sobre la diferencia y el conflicto, han aprendido más rápidamente que las otras comunidades de refugiados a moverse para acrecentar sus derechos, ya sea como refugiados, desplazados, mexicanos o indígenas.

También se pudo ver que a pesar de los intereses individuales, la población refugiada muestra su preocupación por conseguir los beneficios institucionales colectivamente, o que beneficien a la colectividad; muestra de ello son los grupos políticos de La Gloria y el reparto “justo” de recursos que realizan entre sus habitantes las autoridades de Nueva Libertad.

EL CONTEXTO POLÍTICO REGIONAL. ACUERDOS Y NEGOCIACIONES POLÍTICAS CON LOS PARTIDOS Y CANDIDATOS

Con la entrega de cartas de naturalización a los ex refugiados guatemaltecos, los beneficios comenzaron a reflejarse en la adquisición y el

⁵⁹ Según José Noé Velasco Cruz, el proyecto de aves sólo ha tenido éxito en 24% de los casos.

ejercicio de una serie de derechos que no se limitaron al sufragio electoral ni a la búsqueda de proyectos y financiamiento, sino que también abarcan la participación política directa.

En el ejercicio electoral de octubre de 2004, para elegir autoridades municipales y diputaciones federales, las autoridades de las tres comunidades de estudio, y sus principales líderes, aprovecharon la oportunidad y alzaron la voz para denunciar el rezago de servicios existentes, así como la indiferencia de las autoridades municipales para darles solución a sus problemas.

Lo cierto es que la población refugiada está comenzando a hacer uso —concientemente o por la vía de los hechos— de los derechos que adquirieron con su ciudadanía mexicana; al mismo tiempo, los diversos partidos y organizaciones han comenzado a ver en los refugiados un potencial de voto que los hace sujetos de interés. Así, la participación de la población ex refugiada en el ejercicio electoral de 2004 evidenció los cambios hacia ellos en los discursos del gobierno municipal, así como las estrategias de la población de las tres comunidades para integrarse al contexto político, sacando el mayor provecho posible de las negociaciones con los candidatos políticos.

El proceso electoral, sin embargo, también permitió evidenciar las tensiones entre los líderes y los diversos grupos que se han formado al interior de las tres comunidades. Los primeros, si bien en términos generales dicen mantener un mismo proyecto común, buscaron obtener mayor reconocimiento, y compitieron, desde diferentes partidos políticos, por la obtención de recursos y apoyos para su comunidad, situación que los propios candidatos partidistas supieron aprovechar.

En julio de 2004 los partidos políticos del estado de Chiapas se preparaban para las elecciones internas en las que elegirían a los candidatos a diputados y presidentes municipales. Dentro de los partidos contendientes, los grupos de poder hicieron uso de todo tipo de estrategias para conseguir que su candidato y equipo fueran electos.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue el que más dio de qué hablar en los medios de comunicación estatal y nacional, pues su “contienda interna” estuvo plagada de irregularidades, de tal modo que después de que eligieron a sus candidatos municipales, los candidatos vencidos, y una parte importante de sus militantes en todo el

estado de Chiapas, se sumaron a otro partido político, al Partido Verde Ecologista.

Las comunidades que nos ocupan participaron al igual que el resto de las localidades del municipio en esta contienda interna del PRI, y vivieron de diferente manera su ingreso a la vida política de la región con miras a incidir en la elección de la presidencia municipal de La Trinitaria, donde están asentados. Los candidatos en la contienda interna del PRI fueron Eleazar Vázquez Moreno, Raúl Gordillo Figueroa, Israel Calvo Maldonado, y Lindoro Jiménez, quien resultó ganador.

La Gloria fue la única comunidad en la cual surgió un grupo político interno que protestó ante los resultados fraudulentos de las elecciones internas del PRI, realizadas el 11 de julio del 2004. En aquel momento, los inconformes, que apoyaban a Eleazar Vázquez Moreno, hicieron uso de su “derecho como mexicanos” para velar por un resultado limpio que no los dejara fuera de la posibilidad de negociar con su candidato: buscaban colocar a un ex refugiado en una regiduría municipal, que garantizase la representación de la población refugiada en el municipio.

Uno de los promotores de salud de La Gloria comenzó a informarse sobre el mecanismo legal electoral con el que podría imputar el resultado y mostró su decepción al enterarse de que este organismo no había intervenido en la contienda interna del PRI, por lo que no podía establecer tampoco ninguna sanción por la forma en que ésta se había realizado. Cuando yo pregunté a los líderes de La Gloria por qué no discutían el fraude en asamblea comunitaria para presentar su protesta en el PRI, me explicaron que de hacerlo provocarían un enfrentamiento entre aquellos que apoyaban a uno u otro candidato, y aunque cada grupo depositaba su confianza en un candidato distinto, al final los beneficios serían para toda la comunidad. No deseaban que, como antaño, la población se dividiera por problemas políticos.

Ninguna de las otras dos comunidades mostró indignación ante un ejercicio electoral en el que no se permitió votar ni a 30% de los inscritos en el padrón electoral. Las elecciones en San Francisco coincidieron con una de sus fiestas patronales, y ésta era el evento verdaderamente importante; incluso los representantes de la comunidad no sabían, al día siguiente, el resultado de la contienda electoral.

En el caso de Nueva Libertad, sus habitantes no cuestionaron tampoco el resultado, aunque les sorprendió que perdiera el candidato Raúl Gordillo, a quien consideraban el más fuerte y con más recursos, y que incluso era quien les había proporcionado camiones para movilizarse a la casilla que les correspondía el día de la elección.⁶⁰ Sin embargo, también pensaban que los candidatos derrotados habían perdido por no cumplir con los apoyos prometidos para antes de la elección; por ejemplo, con la entrega de abono que prometieron para cada uno de sus seguidores.

A pesar de todo, este primer ejercicio ciudadano para la mayoría de los ex refugiados guatemaltecos fue una lección de política electoral que hizo que la población asumiera una posición distinta en las elecciones municipales en octubre de ese mismo año. En general la población de origen guatemalteco no encontraba gran diferencia entre los candidatos, pues, como dije antes, los que no salieron triunfantes en la elección interna del PRI decidieron luego ser candidatos del Partido Verde Ecologista y buscar una nueva oportunidad para gobernar el municipio. Por su parte, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) estaba dividido, y una parte importante decidió apartarse de este partido y apoyar al candidato de la Alianza por Trinitaria; coalición de dos partidos: Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido del Trabajo (PT).

La planilla electoral quedó de la siguiente manera: por el PRI, Lindoro Jiménez; por el Verde Ecologista, Raúl Gordillo, y la Alianza por Trinitaria, representada por Virgilio Silva.

Esas divisiones de partido y los enfrentamientos entre los candidatos, que primero se calumniaban entre sí y después formaban conjuntamente planillas electorales independientes, causaron en la conciencia de los refugiados la idea de que ellos se encontraban fuera de esos acuerdos, y que lo único que podían hacer era asegurarse de algunos beneficios a corto plazo.

Por ello, optaron por quedar bien con todos los candidatos, trataron de conseguir para su comunidad cualquier beneficio pequeño pero inmediato y dejaron las demandas más importantes (agua y pavimentación,

⁶⁰ El “acarreo” electoral continúa siendo una práctica común, particularmente en el interior del país, donde por lo regular no acuden observadores electorales.

por ejemplo) como parte de un compromiso firmado con cada uno de los candidatos de los diferentes partidos. Esto no evitó, sin embargo, que se vivieran tensiones al interior de las comunidades, sobre todo en aquellas donde hubo personas que decidieron participar políticamente de manera individual, pasando por alto los acuerdos comunitarios, como sucedió en Nueva Libertad, caso que explico a continuación.

“APRENDER A OBSERVAR COMO PALOMA Y ACTUAR COMO SERPIENTE”.⁶¹ LA CONTIENDA ELECTORAL EN LAS COMUNIDADES DE ORIGEN GUATEMALTECO

La filiación política de las comunidades de estudio hasta ahora no se relaciona con la pertenencia cultural de los grupos mayoritarios, pues tanto los mestizos como los kanjobales se inclinan por los mismos candidatos. Sin embargo, el origen guatemalteco sí fue un factor determinante en la forma en que los candidatos se relacionaron con esta población, pues su discurso político se enfocó al cumplimiento de demandas de tipo federal, no municipal, como fue la oferta de gestionar las cartas de naturalización faltantes, así como de regularizar del terreno que tiene en comodato Nueva Libertad; es decir, intentaron manipular a la población con demandas que los candidatos no tenían posibilidad de gestionar.

Antes de realizarse la contienda electoral de octubre de 2004, tuve la oportunidad de platicar con tres de los candidatos sobre su plataforma política: Lindoro Jiménez (PRI), el profesor Raúl Gordillo (Verde Ecologista) y Virgilio Silva (Alianza por Trinitaria). Ninguno de ellos mostró, ni en la entrevista ni en las presentaciones públicas de campaña, interés por el tema de las diferencias culturales presentes en la región, tampoco por el tema de la integración de la población refugiada, mucho menos tuvieron interés en el tema de los derechos indígenas, los cuales simplemente no aparecieron en su discurso político.

⁶¹ Don Juan Juárez, promotor de salud en Nueva Libertad, sobre el proceso electoral, julio de 2004.

Virgilio Silva, candidato de la Alianza por Trinitaria, ya conocía a la población refugiada pues colaboró con el ACNUR en los primeros años del refugio, y también tenía contacto con ellos como miembro que fue de la OPEZ hasta antes de su candidatura municipal. Como miembro de esta organización política, mantuvo contacto con los refugiados, particularmente con los de La Gloria, en donde su organización contaba con 200 miembros desde el año 2000 y hasta antes de las elecciones.⁶² En la campaña electoral, Virgilio Silva llegó a La Gloria, como a otras comunidades de origen guatemalteco, ofreciendo la gestión para regularización migratoria, y aseguró que ya tenía en su poder más de 147 expedientes a los cuales proporcionaría también el CURP (Cédula Única de Registro de Población): “Estoy gestionando mucho dinero, esos compañeros a los que he ayudado deberían estar aquí, que haya reciprocidad”.⁶³

La Alianza por Trinitaria no logró obtener mayoría de votos en las comunidades de origen guatemalteco. Una de las razones fue la participación de Virgilio Silva en la OPEZ hasta antes de su candidatura,⁶⁴ pues ciertos sectores de la población chiapaneca, incluyendo los refugiados, relacionan dicha organización con el EZLN. En los diferentes mítines realizados con la población refugiada, el candidato y su equipo insistieron en deslindarse de las acciones políticas y militares de aquella organización armada, pero aun así, éste fue un factor que influyó en la votación.

Virgilio Silva participa ahora en una red nacional llamada Movimiento Nacional de Organizaciones del Poder Popular, por medio de una nueva organización a nivel municipal, llamada Frente Democrático Campesino y Popular de La Trinitaria. Para intentar ganar el voto femenino de las poblaciones de origen guatemalteco, en los actos de campaña participaba una mujer llamada María Escobar (miembro de

⁶² Como se dijo antes, en el año 2000, un grupo político de La Gloria se acercó a la OPEZ para que les ayudara a gestionar la compra del terreno de Candelaria, aledaño a la comunidad, y donde al inicio del refugio enterraron a sus muertos, por lo que tiene gran valor para la población.

⁶³ Evento proselitista de la Alianza por Trinitaria realizado en La Gloria, 7 de agosto de 2004.

⁶⁴ Esta organización derivó de la división de la OCEZ en 1992.



Nueva Libertad, septiembre de 2004.

la OPEZ), quien subía a la tribuna para intentar ganar el voto de las mujeres en las comunidades:

Ya nos conocemos, soy hija de campesina del ejido Benito Juárez. Antes sólo servíamos para hacer tortilla, cuidar hijos. Como mexicana también nosotras valemos, tenemos derechos como mujeres [...] eso que reparten (los del PRI) es lo que debería llegar al campesino, pero se lo guardan para las campañas [...] El PRI huele a perfume, los campesinos huelen a sudor. El PRI deja cada tres años hambre y pobreza, y ellos, ganado, ranchos, dinero, cerros [...] No entregamos armas ni tapamos carretera... sólo cuando atacan (a) nuestros compañeros campesinos.⁶⁵

La Alianza por Trinitaria fue la única candidatura que integró en sus discursos de campaña la intervención de una mujer, pero el resultado no fue el esperado: las mujeres de la comunidad no se acercaron a ella. En eso, influyeron los antecedentes de Virgilio Silva y su relación con algunos grupos políticos en las comunidades refugiadas, experiencias que no han sido iguales en significado para todos sus miembros.

⁶⁵ Extracto de su discurso en el evento de campaña realizado en La Gloria, junio de 2004.

Cuando este candidato formaba parte de la OPEZ, esta organización se enfrentó con algunos miembros de la organización Mayaonbej, A.C., lo que influyó para que la comunidad no se inclinara mayoritariamente por este candidato. Aunque Virgilio Silva es originario de un poblado fronterizo y desde antes del refugio tenía contacto con poblaciones guatemaltecas (de donde partieron algunas familias que forman las comunidades de estudio), eso no le sirvió al candidato para que lo eligieran como favorito.

Otro de los candidatos a la presidencia municipal de La Trinitaria fue el maestro Raúl Gordillo, candidato del Partido Verde Ecologista, quien, al igual que Virgilio, participó en algunas acciones gubernamentales que beneficiaron a los guatemaltecos durante la etapa del refugio. Había trabajado para el ACNUR, así que presumía de tener conocimiento sobre el difícil camino por el que había pasado la población refugiada. En su campaña, fue asesorado por un miembro de la comunidad de San Francisco, quien le tradujo un discurso al akateko para leerlo en esa comunidad, pero nunca lo llevó a cabo.⁶⁶ No tuvo mayor acercamiento la campaña con la población refugiada, y no se distinguió tampoco por tener propuestas radicalmente diferentes a las de los otros candidatos.

No obstante, dentro de sus propuestas políticas estaba la creación de dos áreas municipales: una de atención para mujeres y otra de atención a población refugiada. Proponía, además, para las funciones de estas áreas a miembros de la población destinataria. Asimismo, según el candidato, estas áreas promoverían la integración de la población refugiada al agilizar los trámites de naturalización ante la SRE, a pesar de que el gobierno municipal no tiene jurisdicción para hacerlo.

Según su promesa, iba a incorporar a las mujeres en el trabajo productivo, implementando talleres de corte y confección, repostería, etcétera. El gobierno municipal lo implementaría y proporcionaría las máquinas, o los hornos, así como la materia prima “mientras aprendían”; todo ello con el objetivo de abrirles opciones en el mercado.

⁶⁶ El candidato me mostró el texto durante la entrevista que le realicé en el mes de julio de 2005, pero en las comunidades de estudio me aseguraron que jamás se dirigió a la población en akateko.

A pregunta expresa sobre si su proyecto político consideraba programas enfocados hacia la población indígena, el candidato aseguró que, fuera de los refugiados La Trinitaria, esta entidad federativa no contaba con población indígena y sólo había campesinos: “Aquí en Chiapas no existe el chuj y el kanjobal porque es guatemalteco, los guatemaltecos son los únicos indígenas, sólo esos poquitos porque los demás son sólo campesinos.”⁶⁷

Ante tal declaración es necesario recordar que la CDI considera el kanjobal, chuj, jacalteco y mam como parte de las lenguas indígenas de México, y en el momento de la entrevista la población indígena del municipio representaba 9.77% de la población municipal, siendo el kanjobal el grupo indígena predominante.⁶⁸

Tal testimonio, sin embargo, nos habla de cómo en ciertos actores políticos los refugiados son vistos como mexicanos o como extranjeros; o como votantes o no votantes, o incluso, como población pobre que se sumó a la ya existente en la zona; pero omiten considerarla como una población con rasgos culturales propios que vino a aumentar la riqueza cultural de este estado.

Por otro lado, es importante aclarar que además de los de origen guatemalteco, sí existen diferentes grupos indígenas en el municipio de La Trinitaria, particularmente en la zona de la selva en la que se encuentran distintas comunidades tojolabales, y otras mam y chuj que llegaron desde Guatemala, es cierto, pero desde principios del siglo XIX, como se dijo en el capítulo II de este trabajo.⁶⁹ Sólo supe de una ocasión en la que el profesor Gordillo habló del origen cultural de la población refugiada: cuando en la campaña electoral supo que otro candidato tenía preferencia en Nueva Libertad; fue entonces, que un miembro de esta comunidad le escuchó decir “indios ignorantes”; declaración cargada de discriminación y racismo, que al propagarse como rumor entre esa población, le restó mayor número de votos.

⁶⁷ Entrevista con maestro Raúl Gordillo; julio de 2005.

⁶⁸ Datos del II Censo Población y Vivienda 2005 en http://es.wikipedia.org/wiki/La_Trinitaria_%28Chiapas%29

⁶⁹ Sobre estos desplazamientos en la frontera de México-Guatemala, véase Jan de Vos, *op. cit.*

La omisión sobre la especificidad indígena de la mayoría de la población refugiada también la tuvieron los demás candidatos. Por ello, su discurso político giraba alrededor de la regulación agraria, la naturalización, la pavimentación de carreteras, entre otros temas sensibles entre esta población.

Si las elecciones internas del PRI se hubieran desarrollado como la ley lo establece, sin acarreo, sin compra de votos, sin “regalos” a las comunidades y a sus líderes, probablemente el resultado electoral en el municipio de La Trinitaria hubiera sido muy diferente, quizá habría sido Eleazar Vázquez Moreno, del Partido Verde Ecologista, el que ganara las elecciones.

Este personaje, inicialmente candidato interno en el PRI, gozó de gran popularidad entre la población, y no sólo refugiada, por la sencillez con la que se presentaba en los mítines y en las comunidades. En La Gloria, por ejemplo, esto no pasó desapercibido: no lo veían socialmente diferente, ya que a diferencia de los otros candidatos se presentaba como campesino, sin títulos académicos. “Soy campesino. Somos gente pobre y nos ponemos los huaraches. Somos familias humildes igual que ustedes, campesinos pero con gran capacidad de sacar los problemas de nuestro municipio”.⁷⁰

Eleazar Vázquez es del ejido Unión Juárez, en la zona conocida como tierra fría en el municipio de La Trinitaria. Fue agente municipal, comisariado ejidal y director de fomento agropecuario en este municipio: tiene 16 años de experiencia en gestorías. Su estilo al hablar permitió que hombres y mujeres comprendieran sus discursos; con su actitud política se fue ganando a la gente y, quizá, fue el único que, como precandidato del PRI, no repartió “regalos” en las comunidades. Ésa fue su estrategia, decir “soy campesino igual que ustedes, no vengo a regalarles nada porque no tengo nada”.⁷¹

También fue el candidato que más se refirió al origen social de la población refugiada: “Por alguna razón tuvieron que cruzar la frontera. Este santo lugar los ha cobijado y el gobierno no los ha respaldado”... “Si algo tenemos que hacer, yo lo haría con todos ustedes, no quedarán

⁷⁰ Mitin de campaña en La Gloria, 4 de julio de 2004.

⁷¹ Cierre de campaña en La Trinitaria, 8 de julio de 2004.

desamparados"... "Estamos hechos del mismo material. Todos somos pobres, yo he caminado con mi ropa sucia y no me avergüenzo. No cambiaré por ser candidato".⁷²

Curiosamente este candidato fue al que la maquinaria del PRI menos favoreció, y sus opositores dentro del partido constantemente hacían referencias a su poca preparación, ya que los demás eran ingenieros agrónomos y creían tener más capacidad para resolver los conflictos agrarios. Eleazar Vázquez, por su parte, recalca en sus mítines que el 75% del municipio estaba conformado por campesinos, por lo que no sólo los licenciados, maestros y profesionales tenían derecho a gobernar. Pero el estigma de campesino ignorante creado por sus adversarios y la maquinaria política del precandidato priísta Lindoro Jiménez pudo más que la voluntad de la población.

Al realizarse las elecciones municipales en octubre de 2004, el resultado favoreció a Lindoro Jiménez, candidato del PRI. Este actor político es ingeniero agrónomo de Chapingo, fue delegado de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y en 1997 fue director de Fomento Agropecuario Municipal. Es de una comunidad muy pequeña llamada Santa Rosa Cobán que se encuentra a un lado del ejido Rodolfo Figueroa. De ahí salió hace años, cuando partió a realizar una maestría en economía, entonces fue acusado por su ejido de llevarse el dinero de la agencia ejidal. Actualmente cursa una maestría a distancia en el Tecnológico de Monterrey y desea continuar estudiando fuera del país.⁷³

Para Lindoro Jiménez, las comunidades guatemaltecas y las mexicanas son diferentes porque las primeras están mucho más organizadas y muestran más respeto por la autoridad; así que, según dijo, no se puede "comprar tan fácilmente" a los líderes para garantizar la votación a favor de su partido, ya que éstos deben rendir cuentas de todas sus

⁷² Mitin de campaña en La Gloria, 4 de julio de 2004.

⁷³ Lindoro tiene tierras heredadas por su padre, las cuales, según él mismo me explicó, permitieron vivir y trabajar a muchos campesinos, entre ellos, a refugiados guatemaltecos. El padre de Lindoro Jiménez era propietario de varias hectáreas en La Trinitaria que fueron compradas por el abuelo con el capital adquirido en una serie de negocios realizados en el estado de Sinaloa y por los que se vio obligado a abandonar el estado. Plática con Lindoro Jiménez, junio de 2006.

acciones a su comunidad. No obstante, este político reconoció que en las comunidades de origen guatemalteco “o se gana a las autoridades o se pierde”; y por ello admitió que en La Gloria, aún sin el apoyo del agente ejidal, estableció su estrategia: “Vine a la comunidad a regalar una res, la cual no era mía, sino del candidato para diputado, pero nos apoyamos mutuamente”.⁷⁴

Justificó su estrategia explicándome: “Existen tres tipos de hacer política: echar mentira, comprar a los dirigente, y ganarse a las comunidades por medio de la distribución de ‘regalos’”,⁷⁵ siendo este último su estilo. Lindoro asegura haber establecido negociación con todos los ejidos de La Trinitaria, que según él, son priístas en 95 por ciento. Llegó proponiendo compromisos y no sólo prometiendo beneficios; exigió a los ejidatarios del municipio una cooperación fija de 500 pesos por ejido, que permitieran solventar los gastos de campaña.⁷⁶

Las comunidades refugiadas se incorporaron así a esta manera clientelar de hacer política. La primera vez que llegó Lindoro a La Gloria, las autoridades locales no lo recibieron, entonces, cuenta él mismo, pidió que lo recibieran sólo cinco minutos, en los cuales entregó una máquina de escribir para la oficina ejidal y mil pesos para “los gastos” propios de ésta. Explicó que él no ofrecía promesas, no pedía y, por el contrario, “daba”. A esto se sumó la entrega de un paquete que se donó también a las demás comunidades de origen guatemalteco: una res para el consumo de la comunidad y un par de postes de energía eléctrica.

Lindoro Jiménez ya había tenido presencia en las comunidades refugiadas antes de ser candidato a la presidencia, pues trabajando en la reforma agraria había donado a La Gloria, un par de años antes, una tonelada de cemento para la construcción del salón de actos. Para este personaje ésa es la forma más efectiva de hacer política: “Si me llegan encabronados, les ofrezco primero un vaso de agua y luego intento arreglar el problema, y si no puedo institucionalmente, lo hago de mi billetera”.

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ Según Jiménez, 56 de 68 ejidos aceptaron el compromiso.

Para promover la candidatura a presidente municipal, continuó esta forma peculiarmente priísta de hacer política, e igual que otros candidatos, firmó un documento que lo comprometió a construir la casa ejidal de La Gloria y a arreglar la carretera: “Si no lo pavimento, cuando menos pongo grava molida para que no se deslave, eso aguanta hasta 70 km por hora”.

Sin embargo, como se expuso en otro capítulo, a causa del alto índice de migración, la mayoría de quienes permanecen en las comunidades está compuesta por mujeres. Este hecho fue bien aprovechado por el candidato Lindoro Jiménez, que si bien no consiguió asegurar los votos mediante acuerdos con los agentes ejidales, sí tuvo el acierto de concentrar su atención en la población femenina, que, por su número, definiría la contienda electoral.⁷⁷

Este plan, sin embargo, no fue aplicado en las tres comunidades de estudio por diferentes razones: en La Gloria la organización femenina gira en torno al programa federal Oportunidades, y en este caso, las vocales del programa federal apoyaban al candidato del Verde Ecológico. Pese a ello, las líderes no pudieron garantizar el voto de todas las mujeres a su candidato, pues las autoridades comunitarias les advirtieron que serían sancionadas si hacían uso de la estructura del programa para dirigir el voto femenino a favor de su candidato.

En San Francisco, la comunidad decidió en asamblea equilibrar los votos hacia los tres principales partidos, para asegurar la lealtad de todos los candidatos en caso de que llegaran a la presidencia municipal. Y aunque la población tenía la libertad de sumarse a la campaña del partido preferido, el resultado electoral fue muy cerrado y Lindoro Jiménez, candidato del PRI, ganó por un par de votos únicamente.

En Nueva Libertad, al igual que en las otras dos comunidades, los líderes y los representantes comunitarios sí tenían preferencia por al-

⁷⁷ De acuerdo con los expedientes y registros en diversas dependencias de gobierno y organizaciones sociales, Lindoro Jiménez Ruiz fue uno de los peores alcaldes que, hasta la fecha, ha tenido este municipio y es el que más tomas de palacio enfrentó así como series de amenazas de linchamiento, de las cuales tuvo que huir (diario *Perfil Fronterizo*, 2 de marzo, 2010). El 19 de noviembre de 2008, L. Jiménez fue detenido acusado de haber desviado un millón 577 mil 877 pesos del erario público (diario *Meridiano* 90, 20 de noviembre de 2008).

guno de los candidatos, pero respetaban el acuerdo de no hacer uso de su cargo para dirigir el voto comunitario de asegurar un mismo número de votos a los dos principales partidos. Sin embargo, Lindoro Jiménez, candidato del PRI, preocupado por asegurar el triunfo, buscó en esta comunidad a una persona que coordinara su campaña entre la población. Ningún hombre aceptó la propuesta del candidato, puesto que hacerlo vulneraba el acuerdo comunitario de no integrarse a un partido u organización política hasta que no contara toda la comunidad con sus papeles de naturalización.

Fue una mujer, Guadalupe Jacinto, quien aceptó el cometido, y aunque fue circunstancial su nombramiento, el resultado político para el PRI fue inmejorable. El candidato delegó en Lupe la organización de la campaña, a cambio de la promesa de nombrarla suplente de regidor en caso de ganar las elecciones. Las mujeres de la comunidad la apoyaron porque era la primera vez que una mujer tenía participación directa en un evento político que involucrara a la comunidad, es decir, era una forma de transgredir la estructura representativa local, que siempre ha sido masculina.

El PRI ganó las elecciones municipales, y Lupe se convirtió en la primera persona de origen guatemalteco con un cargo público en el municipio. El cargo de suplente de regidor no es remunerado, así que finalmente se le otorgó un cargo en la Dirección de Desarrollo Rural, desde el cual ella esperaba servir a su comunidad, proporcionando información sobre los programas municipales a los que tiene derecho la población de origen guatemalteco.

No obstante, la decisión de Guadalupe le trajo la enemistad de muchos hombres, y particularmente de las autoridades comunitarias. El problema de Guadalupe fue no respetar el acuerdo comunitario de no comprometer el voto a un solo candidato, así como el haber aceptado trabajar en la campaña sin que esa decisión fuera tomada en asamblea, y sin que hubiera sido elegida por el resto de la comunidad para esa tarea. Por ello, las autoridades consideraron que la elección de Guadalupe no beneficiaría a la comunidad, en tanto que responde a un interés particular y no comunitario.

Quizá fueron dos las razones por las que las autoridades no frenaron la actividad política de Guadalupe: por respeto a su padre, quien es un

líder importante en Nueva Libertad, y por el temor a cometer un delito electoral si se le frenaba su trabajo político, y que hubiera represalias por parte del candidato priísta, en caso de que llegara —como sucedió— a la presidencia municipal. Y todo ello, en momentos en que la comunidad no recibía el total de sus documentos de naturalización y mantenía un enfrentamiento interno respecto a la regularización agraria del terreno que habitan.

Lo cierto es que Lupe —y no el grupo político de La Gloria cercano al Verde Ecologista— es quien logró introducirse en el espacio del poder municipal. Su labor no fue decisiva para canalizar proyectos a su comunidad, no obstante, representa el fortalecimiento del liderazgo femenino en Nueva Libertad. Guadalupe transgredió la costumbre de ceder a los hombres las decisiones políticas. No está casada, y es muy probable que ya no lo haga con alguien de su comunidad, pues no es socialmente bien visto que una mujer adquiera tal independencia económica y laboral.

Sin embargo, Lupe no es la única mujer que está transgrediendo las normas establecidas en su comunidad, otras mujeres comienzan a modificar sus campos de acción, como es el caso de aquellas que trabajan dentro de la agencia municipal; y también es el caso de la hermana de Lupe, que hasta 2005 era una de las responsables en la comunidad del programa estatal Vida Mejor, y en 2010 asumió el cargo de agente municipal, cubriendo el trabajo de obra de su padre, para lo cual le tocó trabajar con otra mujer, Eulalia, quien asumió el cargo de tesorera de la agencia municipal.

Guadalupe y su hermana Argelia han conseguido posicionarse como líderes en la comunidad, son, de algún modo, ejemplo para el resto de las mujeres, como lo son también aquellas mujeres que comienzan a asumir cargos comunitarios, como Eulalia; enfrentando con ello, las críticas y arrebatos de los hombres que no desean verlas como iguales en los espacios privados y comunitarios. Habrá que esperar a ver si con el tiempo las mujeres consolidan su trabajo en las comunidades o si los hombres que regresan de la migración intentan sacarlas del espacio político en el que han conseguido introducirse.

Una experiencia electoral diferente, pero igualmente importante para la población de origen guatemalteco, especialmente para las mu-

jeros, fue la que se dio en La Gloria. A pesar de que las casillas de votación no fueron instaladas por el Instituto Estatal Electoral (IEE) dentro de la comunidad, sino en la ranchería aledaña llamada Santo Domingo, las dos casillas instaladas para la ocasión fueron atendidas por habitantes de La Gloria, que serían el 95% de los votantes. Los miembros de las casillas fueron en su mayoría mujeres (siete mujeres, un hombre), por lo que fueron ellas, y no los hombres, quienes velaron por la transparencia del proceso e informaron a las autoridades locales del resultado final.

En aquella ocasión, las autoridades ejidales no tuvieron acceso al conteo final, que sí tuvieron las mujeres miembros de la casilla, lo que simbólicamente representó un cambio temporal en el ejercicio del poder. Incluso, ellas fueron las responsables de entregar las boletas al Instituto Estatal Electoral (IEE) ubicado en el municipio de La Trinitaria, donde el proceso de entrega fue tan lento que las obligó a permanecer en el lugar más allá de la media noche, y los líderes principales sólo tuvieron información pronta por medio de ellas.

En cambio, San Francisco y Nueva Libertad no tuvieron esa participación directa en el desarrollo del proceso electoral. A pesar de que son poblaciones grandes, sus habitantes necesitaron desplazarse a localidades vecinas. Las autoridades de La Gloria, por su parte, saben ahora que por su número de habitantes tienen derecho a solicitar al IEE que las casillas de votación se instalen dentro de su localidad. Desde ahora, su participación e involucramiento en los procesos electorales es mayor, lo que acrecienta también su sensación de ciudadanía.

Como conclusión, cabe decir que en 2004 las tres comunidades se integraron al juego electoral, haciendo negociaciones con diferentes candidatos pero cuidando los acuerdos comunitarios, que si bien no se cumplieron totalmente, no llegaron a fracturar la unidad de las localidades, pues hasta ahora el beneficio de tales negociaciones ha tenido un carácter colectivo, y no únicamente individual. La población de origen guatemalteco intentó garantizar la lealtad de todos los candidatos para asegurar posibles apoyos en el siguiente gobierno municipal; y sobre todo cuidó, en lo posible, no acentuar las divisiones entre grupos políticos al interior de las comunidades. Ejemplo de ello fue que, en Nueva Libertad, Lupe tuvo autorización de faltar a las asambleas co-



Votaciones municipales en rancho de Santo Domingo. Los miembros de las dos casillas instaladas por el IEE fueron habitantes de La Gloria, 3 de octubre de 2004.



Elecciones municipales, 3 de octubre de 2004. Rancho de Santo Domingo.

munitarias mientras durara su cargo en el gobierno municipal; y en La Gloria, ningún grupo demandó ante el PRI los resultados de la contienda interna de ese partido, para no enfrentar a los grupos dentro de la comunidad.

Sin embargo, esta experiencia electoral fue tan importante para los miembros de La Gloria que algunos de sus efectos ya se observan, porque se está modificando la forma como tradicionalmente eligen a sus representantes y autoridades internas desde que entraron a territorio mexicano: por primera vez, en noviembre de 2004, La Gloria eligió a sus autoridades locales mediante voto universal y secreto, pues consideraron que esta forma es más “democrática”, ya que participan por igual hombres y mujeres.

PESO DE LAS DIFERENTES PERTENENCIAS IDENTITARIAS EN LA BÚSQUEDA DE CIUDADANÍA Y EN EL COMPORTAMIENTO POLÍTICO

En octubre del 2004, el voto de la población de las comunidades de estudio no giró alrededor de su identidad primaria, ni como guatemaltecos, ni como refugiados. No mostraron lealtad política a los partidos políticos, sino a los candidatos, y por ello, algunos grupos optaron por el PRI para las votaciones municipales, pero se inclinaron posteriormente por el PRD para las elecciones federales, como sucedió en 2004 y 2006 respectivamente.

Una de las razones por las que las comunidades no se unieron alrededor de un mismo candidato, tenía que ver con las antiguas divisiones entre comunidades, que los hicieron distanciarse y renunciar a un proyecto único como población refugiada. Hay que recordar que San Francisco y gran parte de las familias de Nueva Libertad eran, al principio del refugio, una sola comunidad, y que cuando La Gloria se dividió ante la opción del retorno, la mitad de su población partió a otros campamentos, como Nueva Libertad; donde esperarían el retorno colectivo y organizado por las CCPP, la Comar, el ACNUR, así como por los gobiernos mexicano y guatemalteco.

La población refugiada sí ha tenido momentos de movilización or-

ganizándose en torno a su pertenencia “guatemalteca”, como sucedió particularmente en la primera década del refugio, cuando se buscaban objetivos concretos de interés para todos, por ejemplo: la resistencia para no ser desplazados a Campeche y Quintana Roo, y permanecer en Chiapas mientras se tomaba una decisión respecto a retornar o permanecer en México.

Sin embargo, la posterior división de las comunidades, entre aquellos que retornarían y los que se naturalizarían como mexicanos, restó cohesión y fuerza a la movilización colectiva de los campamentos de refugio. Después del retorno colectivo, los campamentos en Chiapas comenzaron a fortalecerse “individualmente”, a pesar de mantener la comunicación entre sus miembros y sus autoridades, para, llegado el momento, tener coordinación frente a iniciativas oficiales de instituciones como la Comar, a la que le exigían la entrega de cartas de naturalización.

Pero al pasar el peligro de ser desplazados forzosamente a otros estados, o de ser obligados a retornar a Guatemala, cada población se concentró en dar solución a sus propios problemas, que tenían que ver con las características de su creación comunitaria: La Gloria desafió al ejido Rodolfo Figueroa y, después de muchos enfrentamientos, consiguió comprarle al ejido las hectáreas de tierra que ocupaba ya la población refugiada. San Francisco decidió dejar el terreno de Cieneguita que habitó 18 años (cuyos dueños eran los mismos ejidatarios que le alquilaban la tierra a La Gloria) y enfocó sus esfuerzos a la búsqueda y compra de un terreno dónde asentarse definitivamente.

Mientras que estas dos comunidades se fortalecían al buscar el derecho de propiedad agraria, Nueva Libertad aún enfrentaba divisiones entre sus miembros: entre quienes decidieron regresar a Guatemala y quienes, decepcionados por las garantías para el retorno colectivo, se quedaban definitivamente en Chiapas; incluso, había problemas con los que retornaban a Guatemala y regresaban inmediatamente a Chiapas, quedándose desde entonces como indocumentados.

Al parecer, esta última división, entre quienes retornarían o no, es la que más deterioró el trabajo conjunto de la población refugiada. Al inicio del trabajo consideré que la distancia política entre las tres comunidades había existido siempre y que se debía a que sus miembros

habían pertenecido a diferentes grupos guerrilleros en Guatemala. Las entrevistas me han hecho ver que a pesar de que pudieron pertenecer a diferentes grupos, (aunque el acercamiento mayor fue con el EGP), es la decisión de su “desmovilización” como población de base del movimiento armado, lo que provocó la división de las comunidades y su posterior distanciamiento político; y ello es lo que ha evitado que actualmente puedan negociar en bloque y como población refugiada su acercamiento con un mismo actor político que los favorezca: “Las divisiones de las comunidades los dejaron sin ánimo de organizarse. No la división de organizaciones (armadas), porque después se unieron en la URNG”.⁷⁸

Por tanto, los diferentes tiempos en que las tres poblaciones han decidido quedarse en México, y “hacer comunidad” en un nuevo territorio y en un contexto socio político diferente al suyo, es una de las razones de mayor peso por las cuales no se han coordinado entre sí políticamente, a nivel municipal, empleando para ello su pertenencia como refugiados o como población de origen guatemalteco. Tampoco han buscado conjuntamente un canal de representación en el gobierno municipal, por ejemplo, por medio de una regiduría. Si únicamente en La Gloria ha surgido un grupo político con este interés, se debe a que esta población se encuentra más cohesionada, tiene más años de trabajo político y en este tiempo sus miembros se han comenzado a integrar en una red política regional, con la que buscan obtener beneficios para su comunidad.

Sin embargo, como vimos antes, la identidad guatemalteca, y más precisamente migueleña, crea puentes de identificación tanto para la identificación regional como para la construcción de redes y alianzas para la migración hacia Estados Unidos; inclusive, es la que ha permitido en determinados contextos que la población refugiada se movilice en busca de ciertos derechos políticos y sociales. Incluso ahora, el origen guatemalteco continúa siendo importante para la movilización política. Para el director de Mayaonbej, por ejemplo, un objetivo de esta organización que recupera la base social de los refugiados guatemaltecos es la formación de un movimiento co-municipal que integre

⁷⁸ Entrevista a J. M. en Nueva Libertad, noviembre de 2005.

a la población ex refugiada que se encuentra viviendo en otros municipios aledaños, como Las Margaritas.

Mayaonbej ha ido aumentando el número de sus miembros y en 2005 ya tenía más de 200 personas, las cuales también se incorporaron como militantes del PRD para elegir al presidente estatal de ese partido el 20 de marzo. El candidato al que decidieron apoyar fue Jorge Luis Escandón, quien antes fue presidente municipal en Las Margaritas. En su administración del municipio, este actor resaltó por ser un constructor de alianzas indígenas y mestizas, que acercó recursos y proyectos a las comunidades; así que en 2005 se le consideró un candidato de unidad, inclusión y desarrollo.⁷⁹ Por ello, Mayaonbej estableció contacto con los líderes de la población guatemalteca del municipio de Las Margaritas, con el fin de sumar fuerzas políticas en el estado y ayudarle a ganar a un candidato que les favoreciera posteriormente.

Ese mismo año, el director de Proseco, el doctor Luis Aquino, fue elegido como presidente del PRD en el municipio de Comitán, y esto ha favorecido a grupos y organizaciones que, como Resides y Mayaonbej, colaboran desde hace años con esa ONG. Los líderes de estas organizaciones consiguieron ampliar sus redes políticas en la región y han trabajado para obtener mayores recursos para sus proyectos comunitarios. Tal situación, si bien ha generado unidad en torno suyo, también pareciera que los enfrenta con otros grupos políticos con poder dentro de sus comunidades.

Lo que importa aquí es señalar cómo la población de origen guatemalteco, continúa reconociéndose entre sí y organizándose a nivel intercomunitario y a nivel co-municipal. Habrá que evaluar en los siguientes años si les continúa funcionando esta forma de identificación general para construir alianzas políticas o si las dinámicas propias de cada comunidad, sumadas a la intervención de los partidos políticos, erosiona la “lealtad” y la confianza que mantiene la población de origen guatemalteco en los espacios políticos, culturales y migratorios.

⁷⁹ Su trabajo municipal fue tan reconocido, que sólo en su administración aceptaron recursos del CDI grupos cercanos al EZLN. Plática con la doctora María Elena Morales, miembro de Proseco.

BUSCANDO RECONOCIMIENTO “COMO MEXICANOS”

De acuerdo con el documento preliminar “Diagnóstico participativo de mujeres de origen guatemalteco y sus familias en su proceso de integración en dos municipios del estado de Chiapas”, realizado por la organización civil Coincides A.C., la tercera parte de los refugiados guatemaltecos que llegaron a México durante la década de 1980 y que se asentaron en localidades de Chiapas asegura que siguen estando excluidos de ciertos derechos, aun cuando ya son ciudadanos mexicanos por la vía de la naturalización.⁸⁰

Con la naturalización de gran parte de la población originalmente guatemalteca, las comunidades comenzaron a exigir los servicios públicos que les habían sido frecuentemente negados por las autoridades municipales mexicanas, muchas veces sin recibir contestación.⁸¹ Por ejemplo, en 2002 La Gloria dirigió un documento al presidente de la república, Vicente Fox Quezada, con copia al gobierno estatal y municipal, en el que imputan al presidente municipal de La Trinitaria una serie de acciones discriminatorias hacia la población de origen guatemalteco, y por ello solicitan la intervención del gobierno federal para que sean reconocidas sus autoridades locales y se les proporcionen los servicios a los que tienen derecho como ciudadanos mexicanos.⁸²

Ese mismo año, las autoridades ejidales de La Gloria enviaron nuevamente al gobierno federal la solicitud de pavimentación del camino que une la comunidad con la carretera Panamericana. En mayo de 2002, las autoridades ejidales de esa misma comunidad enviaron un documento a la presidencia municipal de La Trinitaria solicitando la construcción de una casa ejidal y el equipo necesario para el personal

⁸⁰ “Excluyen a refugiados en Chiapas”, nota publicada por Silvia Garduño, periódico *Reforma*, 31 de julio de 2010, o ver: http://www.sinfronteras.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=906:excluyen-a-refugiados-en-chiapas&catid=32:noticias-del-dia&Itemid=97 (visto el 12/08/2011).

⁸¹ Obtuve la copia de estas solicitudes en la revisión que hice en 2005 del archivo municipal de La Trinitaria, al que no fue fácil acceder y en el que constaté que muchas de las solicitudes hechas por las comunidades, particularmente de La Gloria, no recibían respuesta por parte del gobierno municipal.

⁸² Documento del 2 de marzo de 2002, archivado sin sello oficial.

de vigilancia, que el municipio proporciona regularmente para otras comunidades; y en marzo de 2004 se solicitó el apoyo de Sedesol para obtener los recursos que permitieran colocar piso firme en las casas de 485 familias que forman el ejido. Sin embargo, estos documentos no recibieron respuesta, y sólo llegaron los apoyos cuando estaban en auge las campañas electorales.

En este contexto, algunos actores externos asesoran a los miembros de las comunidades para que busquen cabalmente su reconocimiento como ciudadanos y obtengan sus derechos como mexicanos. Algunos maestros de primaria, por ejemplo, están convirtiéndose en actores políticos de vital importancia. Desde 2000, año en que la SEP se hizo cargo del funcionamiento de las escuelas, los maestros acudían cada fin de año al municipio para solicitar en el Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Chiapas (Coplade) el mejoramiento de las instalaciones escolares. Nunca se aprobó ninguna solicitud porque las escuelas se encontraban en “campamentos de refugiados”.

Los maestros han argumentado desde entonces que las escuelas funcionan para niños mexicanos, puesto que todos ellos han nacido en Chiapas. De modo que no fue sino hasta 2003, cuando comenzaron las visitas proselitistas en las comunidades refugiadas, que las autoridades del municipio beneficiaron a la población refugiada, proporcionándole instalaciones deportivas y aumentando el número de aulas en las escuelas. Así pues, estos maestros, pese a su negativa a reconocer la identidad y el valor cultural de la población de origen guatemalteco, comienzan a representar un capital humano importante para la comunidad, que se ve beneficiada con la gestión que ellos hacen frente a las autoridades municipales; por lo menos respecto a demandas escolares, aunque también están incidiendo ya para conseguir otros servicios que no existen en las comunidades de estudio.

Otras veces, es la misma población refugiada la que exige a las instituciones de gobierno el cumplimiento de los servicios. El 7 octubre de 2005, por ejemplo, La Gloria realizó un bloqueo de la carretera que lleva a la comunidad, para exigir a la Dirección de Educación Bilingüe una respuesta ante la ausencia de un profesor de primaria, que había dejado dos meses sin clases a un grupo de la escuela primaria. A los dos días recibieron al nuevo profesor suplente.

No observé este tipo de movilizaciones en las que se exigen derechos como población naturalizada o mexicana, en las otras dos comunidades de estudio. Sin embargo, los apoyos gubernamentales para el mejoramiento urbano comenzaron a llegar a las tres comunidades de origen guatemalteco particularmente en 2004, cuando la mayor parte de la población recibió sus cartas de naturalización.

En Nueva Libertad se aprobó la construcción de un salón de actos de uso múltiple (con cancha de basquetbol) y de aulas en el jardín de niños, y desde 2006, la comunidad cuenta ya con una telesecundaria, y desde 2010 con Cobach, lo que quizá ayude a que los jóvenes no migren a Estados Unidos en cuanto terminen sus estudios de primaria.

En San Francisco se aprobó la construcción de un pozo profundo que permita a la comunidad recibir diariamente el vital líquido, y no sólo dos veces a la semana, como sucedía hasta 2005.

En La Gloria se aprobó la construcción de la agencia municipal y se aumentó también el número de aulas en el jardín de niños, se construyeron dos canchas de basquetbol, así como las nuevas instalaciones de la telesecundaria con apoyo del Comité de Construcción de Escuelas (Cocoas),⁸³ en el que la comunidad proporciona el terreno y la mano de obra, y el gobierno da el material.

Las leyendas pintadas por el ACNUR comienzan a borrarse de las bardas en las comunidades, y en cambio ahora se observa en la entrada la propaganda de la administración municipal con la que se difunde la realización de obras; “es que ya somos mexicanos”, me explican algunos amigos que se refugiaron de niños en México.

Ahora sí, la población comienza a sentirse reconocida como “mexicana”. Tienen la seguridad de que, en adelante, los servicios públicos serán otorgados de forma similar a otras comunidades de la región. Pero no les es fácil. Gestionar proyectos o recursos ante las autoridades e instituciones requiere de constantes visitas de los líderes comunitarios y de constante aportación de recursos por parte de la comunidad para que ellos puedan movilizarse.

⁸³ Organismo dependiente del sector educativo y el responsable de la construcción, rehabilitación, mantenimiento y equipamiento de los espacios escolares en el estado de Chiapas.

Como reflexión final, cabe decir que la identidad guatemalteca no fue la que tuvo mayor peso en las elecciones municipales de 2004, y a menos de un año de las elecciones federales y estatales de 2012, la pertenencia étnica, la guatemalteca o la identidad como ex refugiados no ha definido ningún tipo de organización o alianza electoral. La población construye su identidad colectiva a través de la pertenencia a su propia comunidad local, mediante formas de identificación que se desvían del modelo “tradicional” de ciudadano, puesto que su relación con los actores externos, sean partidos, organizaciones políticas u ONG, depende de su propia historia política, de sus características socioculturales y del actual contexto en el que se desarrollan. Por ello, cada comunidad decide establecer sus propias negociaciones políticas con los partidos políticos, al igual que con las organizaciones políticas no partidistas; de esa forma cada comunidad evalúa por sí misma cuándo es conveniente que sus miembros militen en organizaciones políticas y si deben hacerlo de manera individual o colectiva. Es decir, hasta ahora anteponen el bien comunitario.

Por lo tanto, las comunidades de estudio obligan a una reconfiguración de la noción de ciudadanía que estos actores buscan y construyen. En este caso, es necesario considerar las características culturales y la trayectoria política de estas comunidades en la configuración de su ciudadanía mexicana. De acuerdo con lo observado en el trabajo de campo, la población de origen guatemalteco que formaron las comunidades de estudio, considera la ciudadanía mexicana como una pertenencia más, que activan y actualizan en función de su vivencia y en sus relaciones con las instituciones de gobierno, en las que, por lo regular, han sufrido prácticas de exclusión y discriminación.

La pertenencia nacional se manifiesta en los eventos cívicos que realizan, particularmente en contextos de demandas políticas y sociales; se utiliza, por ejemplo, para la búsqueda de recursos y de espacios de representación. En cambio, en el espacio local donde se vive la cotidianidad, la pertenencia a su comunidad y la pertenencia a cierta religión tienen mayor fuerza, pero hasta ahora no han sido utilizadas con fines políticos. El contacto que ha mantenido por años la OCEZ con los catequistas de la región puede que derive en la integración de grupos políticos de origen guatemalteco; pero hasta ahora, el trabajo no ha

sido suficiente como para generar “cuadros” o grupos militantes al interior de las comunidades de estudio, y la participación del catequista de San Francisco en la organización no tiene efectos políticos visibles.

La población de origen guatemalteco, tanto los que fueron refugiados como los que siguen indocumentados o han nacido en México, ha aprendido en estos años a manejarse en la “doble lógica” de los discursos oficiales sobre derechos y ciudadanía, en la que se habla de derechos plenos de la población refugiada, y sin embargo éstos les son negados en la vida cotidiana. Estos universos discursivos, como explica Assies,⁸⁴ son los que impregnan los procesos de aprendizaje cultural y de toma de conciencia en torno a la vivencia y la concepción de la ciudadanía.

ESQUEMA 16
DIFERENTES DIMENSIONES IDENTITARIAS AL INTERIOR
DE LAS COMUNIDADES DE ESTUDIO⁸⁵

<i>Refugiados</i>	<i>Migueleros</i>	<i>Guatemaltecos</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Mexicanos</i>
Pertenencia que generó solidaridad y comunicación entre campamentos de refugio en el periodo de mayor emergencia. Permitió una mayor organización para la toma de decisiones políticas frente al Estado	Dimensión de pertenencia y cultura compartida que trasciende el espacio comunitario y nacional, en que guatemaltecos, mexicanos, estadounidenses y canadienses se reconocen como parte de una misma colectividad.	Pertenencia en torno a la cual se organizan políticamente entre comunidades y en diferentes municipios de Chiapas, para conseguir derechos como mexicanos.	Esta pertenencia está siendo reivindicada frente a la CDI para la obtención de recursos.	Defienden y reivindican esta identidad frente a las instituciones políticas, sociales y educativas del país. Asimismo, para la búsqueda de recursos públicos.

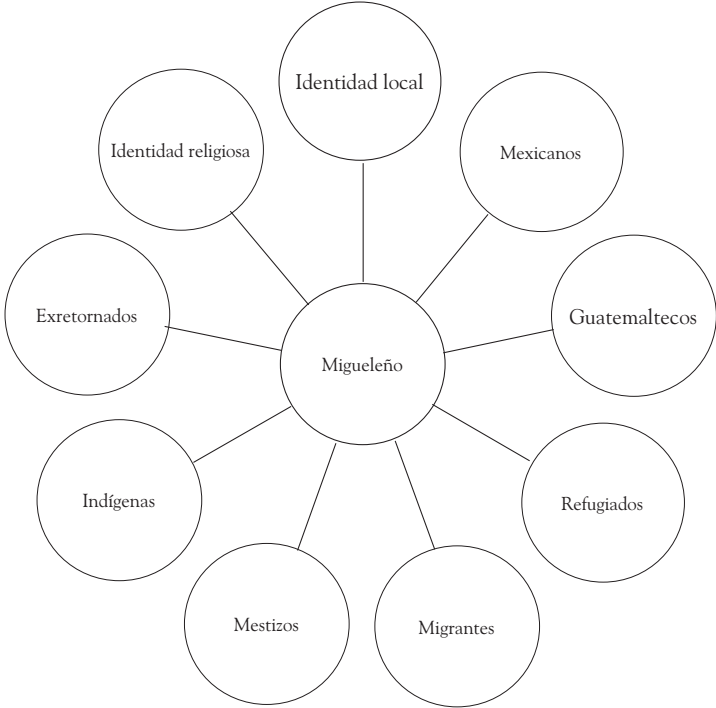
⁸⁴ William Assies, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁵ Como se vino trabajando a lo largo de la investigación, al hablar de las dimensiones identitarias en la población de origen guatemalteco, deben considerarse cuando menos dos dimensiones identitarias más: la pertenencia religiosa, la pertenencia local y, en aquellos nacidos en Guatemala, la pertenencia local anterior al refugio, e incluso la pertenencia política antes del refugio, para el caso de la población adulta y anciana (revolucionario, ex retornado, etcétera).

ESQUEMA 16
 DIFERENTES DIMENSIONES IDENTITARIAS AL INTERIOR
 DE LAS COMUNIDADES DE ESTUDIO (continuación)

<i>Refugiados</i>	<i>Migueloños</i>	<i>Guatemaltecos</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Mexicanos</i>
mexicano, ante el ofrecimiento de retorno colectivo, y frente a la amenaza de reubicación.	Esta pertenencia les permite formar una red social en la que se apoyan para migrar. Identidad que se reproduce cotidianamente, pero se activa más visiblemente en contextos de festividad (santo patrono) y emergencia (huracanes, accidentes locales en el extranjero).			
Pertenencia adquirida por indígenas y mestizos.	Es una pertenencia indígena, que se flexibiliza en el contexto migratorio integrando también a la población mestiza. Es también una identidad religiosa que abarca tanto a indígenas como a mestizos.	Externamente toda la población es vista como guatemalteca, incluso aquellos nacidos en México. Al interior, los jóvenes y niños son quienes más se distancian de esta pertenencia.	Las instituciones de gobierno ven a toda la población como indígena.	Indígenas y mestizos activan esta pertenencia frente a la población guatemalteca y la originaria de Chiapas.
Pertenencia encontrada en adultos y ancianos nacidos en Guatemala.	Pertenencia encontrada en niños como adultos y ancianos nacidos en Guatemala, niños y jóvenes nacidos en México.	Pertenencia exclusiva de adultos y ancianos.	Jóvenes adultos y ancianos.	Niños, jóvenes, adultos y ancianos.

ESQUEMA 17
GRÁFICA SOBRE DIMENSIONES IDENTITARIAS AL INTERIOR DE LAS
COMUNIDADES DE ESTUDIO



CONCLUSIONES



Este trabajo ha realizado un acercamiento al proceso del refugio guatemalteco en Chiapas y a la ciudadanización de esta población en México. Ha concentrado la atención en las características particulares de cada una de las tres comunidades estudiadas, para entender la forma como las comunidades desplazadas, o fragmentadas, se reinventan en un nuevo territorio. Asimismo, da cuenta de los elementos que sus integrantes utilizan para crear y fortalecer a sus nuevas comunidades en el sitio donde se han instalado.

Se definió a las comunidades no sólo en un sentido territorial, sino como unidades de pertenencia y organización social, en las cuales coexisten el cambio y el conflicto, junto con el interés por la reproducción y la continuidad de su cultura. Para su análisis se consideró su historia política, social y cultural, pero también sus instituciones actuales, los principios, los valores y las normas que rigen su vida colectiva, y que forman parte de su identidad cultural y pertenencia comunitaria.

Al hablar de la comunidad como lugar de anclaje de las diferentes identidades y pertenencias, sin restringirla al sentido de localidad, permite entenderla como un constructo social en el que los individuos desarrollan vínculos de carácter primordial, en los que adquieren prioridad la pertenencia, las relaciones de parentesco, el origen común, etcétera. Por ello, se habló también de la “comunidad migueleña” como una dimensión identitaria más amplia que la local, que permite a los miembros de las poblaciones estudiadas reconocerse como parte de un mismo grupo cultural en diferentes contextos. De modo que las comu-

nidades de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad pertenecen a la vez a una “comunidad imaginada” o dimensión de pertenencia mayor: la migueleña, formada también por los migueleños que han migrado a Estados Unidos y Canadá, así como los migueleños residentes en Guatemala.

Uno de los objetivos del trabajo fue conocer la importancia y los efectos que para los miembros de las comunidades de estudio ha tenido la adquisición de nuevas identidades, resultado de tres fenómenos distintos: el refugio en México, la adquisición de la ciudadanía mexicana y la cada vez mayor migración a Estados Unidos. Al inicio del trabajo, pensaba encontrar como resultado predecible que en las comunidades con menos homogeneidad étnico-religiosa habría mayores cambios socioculturales. Sin embargo, el trabajo de campo me demostró que no existen fórmulas aplicables a la realidad social, pues eran otras variables las que determinaban los cambios culturales, el surgimiento o desaparición de dimensiones identitarias, la integración socio política de estas comunidades a la región y el ejercicio ciudadano de sus miembros.

Ahora puedo decir que la trayectoria política y el proceso de construcción de comunidad en México, y no la homogeneidad étnico-religiosa, son las variables que han definido la cohesión comunitaria y la profundidad de los cambios culturales e identitarios en la población de origen guatemalteco.

Como se vio a lo largo del trabajo, el impacto del refugio, la ciudadanía y la migración han sido diferentes en las tres comunidades de acuerdo con las siguientes variables: según hayan mantenido su lealtad al movimiento armado guatemalteco; según se hallan resistido a ser desplazados a los estados de Campeche y Quintana Roo; y sobre todo, ha sido decisivo en su conformación y dinámica cultural si aceptaron en algún momento retornar a Guatemala, o decidieron quedarse en México y formar por su voluntad una nueva comunidad. Otros elementos que han influido son su organización en torno a la regularización agraria del lugar que habitan y su composición étnico-religiosa local. Todos estos elementos son los que han dado a cada comunidad distinto nivel de cohesión y de organización política, y son los que los llevan a relacionarse de diferente manera con el gobierno municipal y

estatal en suma, a vivir de cierta manera su ciudadanía como mexicanos y a exigir derechos.

Como se explicó, a principios de la década de 1980, los miembros de los diferentes campamentos de refugio enfrentaron divisiones políticas internas y tomaron sus propias decisiones respecto al lugar en el que deseaban permanecer. En ese proceso fueron creando una identidad colectiva como refugiados guatemaltecos, al tiempo que su integración definitiva a México generó o activó otras dimensiones identitarias, como la local o residencial, la migueleña, la de mexicano, e incluso la de migrante o ex retornado; que se mantienen presentes junto con la pertenencia cultural, la religiosa o la del territorio de origen.

Respecto a la segunda pregunta hecha al inicio del trabajo, sobre los efectos que tendría el proceso de ciudadanía, y si éste sería un catalizador para desatar procesos de diferenciación social al interior de las comunidades, o si contribuiría a acentuar las tensiones existentes entre sus miembros y entre los grupos políticos comunitarios; supuse inicialmente que La Gloria y San Francisco, caracterizadas por su mayor homogeneidad cultural y social, serían las menos debilitadas mientras que en Nueva Libertad, donde existe mayor diferenciación social y cultural, el arribo de nuevos agentes políticos traería mayor división comunitaria. No sucedió así, en Nueva Libertad y La Gloria es donde pude observar más tensión y conflicto entre los grupos políticos de la comunidad, y entre éstos y los actores políticos externos; pero también fue en estas comunidades donde hubo gran capacidad de negociación con objetivo de mantener la unidad y el beneficio común.

De este modo, al presenciar las elecciones municipales de 2004, así como el proceso político y organizativo que iniciaron a partir de aquella primera experiencia electoral, he podido observar que no es la homogeneidad étnica ni la unidad religiosa lo que hasta ahora define las alianzas político-electorales. En cambio, según mi punto de vista, ha dependido del fortalecimiento y la cohesión social que tiene cada población, producto de su historia política.

La Gloria y San Francisco viven un proceso diferente al de Nueva Libertad porque su historia política es otra. Su creación obedece a la decisión de “desmovilizarse” como población de base y apoyo al movimiento armado en Guatemala; y están viviendo en México porque así

lo decidieron oportunamente, no porque el retorno colectivo se complicara y no cumpliera con las condiciones preestablecidas. Debido a que Nueva Libertad vivió un proceso distinto, y sus habitantes se quedaron en México, de manera circunstancial es la última (de las tres comunidades de estudio) cuyo gobierno comunitario ha sido reconocido, recién en 2002, y su organización interna gira aún alrededor de la regularización de la propiedad que habitan en calidad de “comodato” con el municipio.

Como se vio a lo largo del trabajo, La Gloria es la comunidad con mayor experiencia organizativa por haber sido la primera en distanciarse del movimiento revolucionario en Guatemala y haber enfrentado como colectivo distintas presiones políticas posteriores, como fueron: la orden del gobierno mexicano en ser desplazados a Campeche y Quintana Roo, la amenaza del ejido Rodolfo Figueroa que pretendía desalojarlos del terreno que habitan, la presión de ACNUR, la Comar, y las CCPP para que retornaran a Guatemala, etc. Todas estas experiencias organizativas crearon en esta comunidad una fuerza colectiva que está por encima de las diferencias étnico-religiosas, y también generaron una serie de liderazgos, que actualmente se hacen presentes en el proceso de participación política y electoral.

Me parece que actualmente Nueva Libertad podría estar viviendo un proceso similar, pues las diferencias culturales, religiosas y políticas, se están negociando con la finalidad de no perder unidad frente al proceso de regulación agraria. La condición migratoria y la demorada entrega de cartas de naturalización que tuvieron los refugiados guatemaltecos de Nueva Libertad ha sido el impedimento principal para que el gobierno estatal regularice el terreno que habitan. Ha provocado en esta población cierta desconfianza y miedo respecto a su derecho de organización social y política, pues temen que, de hacerlo, las autoridades municipales puedan retrasar el proceso de regularización agraria.

La falta de solución a este tema ha generado ya enfrentamientos internos entre aquellas familias ex retornadas o indocumentadas (que temen ser marginadas en el proceso de regularización y que buscan la ayuda de organizaciones políticas que los asesoren) y la mayor parte de la comunidad, al estar ya naturalizada, busca iniciar cuanto antes la regularización del terreno. Quizás estas familias y la comunidad encuen-

tren mecanismos jurídicos que permitan resolver el problema del derecho a la propiedad de las familias indocumentadas, y en este proceso vayan adquiriendo mayor experiencia política y mayor conocimiento respecto a sus derechos, como ha sucedido desde hace años con los miembros de La Gloria; si bien el obstáculo principal para este aprendizaje, es la migración, pues los líderes no acumulan experiencia por salir a Estados Unidos a buscar mejores ingresos para su familia.

En el caso de San Francisco, único caso de comunidad con homogeneidad étnico-religiosa, la aparente inmovilidad política obedece también a su particular historia política, pues su origen es resultado de la división de Cieneguita entre aquellos que deseaban retornar colectivamente a Guatemala y los que decidieron naturalizarse como mexicanos. Esta división fortaleció algunos liderazgos que sirvieron como “puente” o interlocutores entre la comunidad y los actores externos a ésta, ya fuera el gobierno mexicano u organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, la población ha marginado a estos antiguos líderes, cuyas acciones políticas poco transparentes generaron la desconfianza y la desmovilización política de la población, que actualmente apuesta más a la migración y sus remesas, que a la organización colectiva para la búsqueda de recursos y proyectos comunitarios.

En San Francisco no surgen ni se fortalecen otros liderazgos, porque la migración de sus miembros representa el acceso abierto a recursos, así como el reposicionamiento social de aquellos que migraron por ser los más pobres y que regresan siendo “exitosos”; por ello, no se generan liderazgos que busquen recursos del Estado, es decir, no hay gestoría con perspectiva en las autoridades y los líderes. Por tanto, el trabajo político en esta comunidad es menor al de La Gloria, y el día de las elecciones municipales de 2004, tuvo más relevancia en esta población la fiesta patronal que los resultados electorales y sus posibles beneficios políticos.

Por lo anterior, considero que la experiencia política y organizativa de cada comunidad es la que ha definido primero su cohesión y luego su forma de participación ciudadana, mediante la que, con diferentes énfasis y amplitud, defienden sus derechos políticos, sociales e incluso culturales. La Gloria tiene mayor experiencia de autogestión y no se inmoviliza frente a situaciones de conflicto, como es la contienda elec-

toral. Mientras que los miembros de San Francisco mantienen mayor desconfianza hacia sus líderes y se involucra menos en la vida política de la región, y en Nueva Libertad, la organización interna gira aún alrededor de la regularización agraria. Sin embargo, hasta ahora las tres comunidades se han mantenido unidas al interior, porque han sobrepujado los beneficios colectivos a los individuales o de grupo.

No obstante, la ciudadanía está generando entre la población de origen guatemalteco mayor conciencia sobre los derechos que tienen como mexicanos, y promueve un cambio en las relaciones de las comunidades con los actores políticos externos de la región, a pesar de que cada comunidad lo consigue a diferente ritmo.

Aunque la falta de derechos ciudadanos se ha vivido en las tres comunidades de estudio, la cohesión comunitaria obtenida en La Gloria como parte de su historia política ha permitido a esta población y a sus líderes conscientizarse y pelear sus derechos políticos de representación y participación ciudadana, así como reivindicar algunos derechos como población indígena con el fin de obtener recursos para proyectos culturales.

Los líderes de La Gloria se han fortalecido como actores políticos mexicanos, y paradójicamente, el ser guatemalteco o de origen guatemalteco les sirve en estos casos como referente para la unión y la cohesión; lo que no ha sucedido en el caso de los refugiados guatemaltecos que se dispersaron en colonias y rancherías mexicanas, ya que para ellos la identidad guatemalteca, refugiada o indígena, es casi siempre sólo un estigma y un obstáculo para su integración social.

En la búsqueda de beneficios y su interacción con actores e instancias oficiales las comunidades de estudio activan otras dimensiones identitarias: la de refugiados o desplazados, la de mexicanos y la de indígenas; incluso, como se vio, en algunos contextos los miembros de las tres comunidades de estudio se han organizado políticamente alrededor de su identidad como guatemaltecos para conseguir sus derechos como ciudadanos mexicanos. También se vio que hasta ahora sus miembros buscan ser beneficiados por el Estado al igual que cualquier mexicano, y rara vez han integrado en su discurso político la reivindicación cultural para conseguir beneficios sociales, culturales o políticos.

Respecto a la importancia que tiene la ciudadanía mexicana en el juego de las identidades, vimos que la ciudadanía no genera pertenencia pero sí es una dimensión identitaria más en la población refugiada. Como se ha expuesto en los capítulos anteriores, la constante denegación de servicios a las comunidades de estudio está directamente relacionada a que la población de origen guatemalteco es vista como “extranjera”, a pesar de tener 30 años viviendo en Chiapas. Incluso, los niños y jóvenes nacidos en Chiapas se enfrentan cotidianamente a la discriminación de las autoridades educativas, que, como dije antes, les reiteran su origen guatemalteco y refuerzan su sensación de extranjería.

Los que vivieron el frustrado retorno a Guatemala y regresaron a vivir a México cohabitan con criterios y discursos de reconocimiento de igualdad y derechos universales, junto con prácticas segregatorias que enfrentan cotidianamente al no conseguir regularizar su situación migratoria, por lo que siguen siendo vistos como extranjeros indocumentados a pesar de tener cuando menos 30 años en Chiapas, y tener hijos o nietos en el país.

Por otro lado, se vio que, para la población refugiada, la ciudadanía se expresa en el derecho de acceso a ciertos beneficios sociales concretos, como son los servicios públicos y los programas sociales que les ayuden a cubrir sus necesidades individuales. Pero la ciudadanía se ejerce muchas veces de forma colectiva y no individual; ejemplo de ello es el caso de Nueva Libertad, donde se reparten equitativamente, entre la población, los apoyos y recursos que llegan a las familias más pobres por parte del programa estatal de combate a la pobreza Vida Mejor, pues la comunidad considera que, de no hacerlo así, el reparto selectivo profundizaría las diferencias socioeconómicas entre todos ellos.

Otro caso de ejercicio ciudadano bajo modelos colectivos es la organización política interna en torno al ejercicio electoral, pues en 2004 las tres comunidades se integraron al juego electoral, pero dentro de estrategias comunitarias en las que no se permitía que las autoridades comprometieran el voto de la población a un solo candidato, ni que se establecieran acuerdos que no fueran consultados antes por la población. Con ello se intentó asegurar la lealtad de todos los candidatos y evitar mayores conflictos políticos al interior de las comunidades, lo cual se logró en buena parte.

Esta experiencia fue importante para la población, y algunos de sus efectos ya se observan, sobre todo porque se está modificando la forma como tradicionalmente eligen a sus representantes y autoridades internas desde que entraron a territorio mexicano. Ejemplo de ello es La Gloria, donde a partir de noviembre de 2004 la población elige a sus autoridades locales mediante voto universal y secreto, ya que consideran que esta forma es más democrática a la acostumbrada por asamblea, en la que sólo los hombres tenían derecho a voz y voto, o las mujeres en ausencia y representación de ellos.

En el trabajo se analizó también la función y efectos que tiene entre la población refugiada la creación de asociaciones civiles, aquellas cuyo objetivo fue generar arraigo (compra de terreno para crear las comunidades en Chiapas) y mejorar el nivel de vida de la población mediante proyectos productivos o de compra de tierras de cultivo, y aquellas que sí tienen entre sus objetivos el rescate y reproducción cultural.

La pertenencia de los individuos a ciertos grupos políticos hace que la gente se integre más fácilmente a la sociedad de la que forma parte. Pero estas filiaciones a diferentes grupos demuestra que las comunidades son unidades de pertenencia en la cuales coexiste la confrontación y la negociación.

Como vimos, rara vez la compra de terreno fuera de la comunidad conlleva al abandono de ésta. Por lo regular permanece como centro rector de la población y los terrenos adquiridos sólo son usados para la producción agrícola. Muchos de estos terrenos han sido adquiridos colectivamente mediante proyectos financiados por programas estatales o federales. Los que han comprado su propiedad individualmente a ejidatarios mexicanos sólo se suman a la organización ejidal existente, pero en ocasiones es tal el número de compradores de origen guatemalteco, que los ejidatarios mexicanos pasan a ser minoría, por lo que, poco a poco, estas localidades son extensiones de los ex campamentos de refugio.

La compra colectiva de terreno va de la mano del empoderamiento de aquellos líderes intermediarios entre las instituciones de gobierno que financian la compra, los vendedores y el grupo comprador. Al interior de sus comunidades éstos adquieren mayor prestigio y poder, que muchas veces se emplea en contraposición a los intereses políticos de

las autoridades comunitarias en turno. Los líderes de los grupos políticos comunitarios acuden a las autoridades de las localidades satélite cuando no obtienen el apoyo de sus propias autoridades, ya que deben ingresar la solicitud de financiamientos con el respaldo de un sello ejidal. Por ello, estas localidades satélite son bastiones políticos de los grupos que compiten por los recursos gubernamentales, y son muestra de que las comunidades trascienden la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento.

Una aportación más del trabajo es que, al comparar tres casos distintos de creación comunitaria, he observado qué elementos culturales han sido los más flexibles y maleables en el proceso de adaptación al nuevo contexto social, político y cultural resultado del refugio, la ciudadanización y la migración. Como vimos, el uso de la lengua indígena es quizá el elemento cultural menos flexible, pues permanece como elemento diferenciador de este sector de población frente al mestizo guatemalteco o mexicano. Otros elementos como el vestido, la religión tradicional maya, las formas de representación y de gobierno comunitario han sido modificados; al igual que los roles de género, las normas de conducta entre hombres y mujeres, y algunas tradiciones culturales, con el fin de afrontar las nuevas y cambiantes condiciones de interacción que los miembros de la comunidad establecen entre sí y con el exterior.

Haciendo una breve recapitulación sobre los efectos de la migración en las comunidades de estudio, podemos decir que se están viviendo una serie de modificaciones en: *a)* Las formas de representación y organización de las comunidades de estudio, dada la mayor participación de las mujeres y los jóvenes; si bien falta comprobar que estos cambios sean permanentes y no resultado temporal de la ausencia de los varones en los hogares. También se observó un agudo proceso de desintegración social, particularmente de las unidades familiares tradicionales, que ante la ausencia de los padres obligan a los abuelos a hacerse cargo de los nietos. Un aspecto relevante es la modificación de los roles de género al interior de los hogares, como en el caso de las mujeres que adquieren la función de cabeza de familia ante la ausencia de sus maridos. *b)* La migración es una “válvula de escape” o estrategia de sobrevivencia (Portes y Guarnizo, 1991) pero provoca una doble situación, ya que los que salen a trabajar adquieren recursos económicos y un estatus especial,

pero no pueden asumir su liderazgo porque no están presentes en la comunidad. Si bien al mismo tiempo la migración permite adquirir los medios que provocan un reacomodo en la escala social, pues los que regresan invierten lo ahorrado en la compra de tierras o pequeños negocios, cambiando su patrón de vida porque quizá ya son “comerciantes” o “patrones” y no “jornaleros”, aunque algunos sigan trabajando su tierra. c) Las redes transfronterizas que se forman sobre la base de la identidad migueleña, entre los migrantes y sus familias en México, van creando nuevas condiciones económicas para el desarrollo local, como hemos visto en el caso de la comunidad San Francisco, que construye la iglesia con el dinero de las remesas. d) La comunidad se va modificando de acuerdo con las necesidades y cambios que provoca el fenómeno transnacional, en el que se superan las limitaciones geográficas, culturales y políticas. Por ello, hasta el momento, la mayoría de las familias ha logrado adaptar su vida a la migración y a los cambios culturales y sociales que ésta genera, gracias a cierto tipo de “negociaciones” que entre los habitantes se interpretan como tolerancia.

Las comunidades de estudio han necesitado ampliar sus fronteras identitarias y culturales para mantener como miembros integrantes a los migrantes que han partido, y que se mantienen vinculados por medio de los retornos cíclicos o esporádicos, la resignificación de los modelos culturales y la reproducción transnacional de fiestas y tradiciones, como es la fiesta de San Miguel o los bailes del venado y la conquista.

Se observó, así, cómo en la fiesta de San Miguel se reafirma culturalmente la población originaria de San Miguel Acatán, haciendo uso de elementos culturales objetivados y simbólicos como el traje, la lengua y la memoria. En cada celebración de esta fiesta en la comunidad de La Gloria, la “cultura migueleña” tiene un papel relevante como hilo conductor de la memoria colectiva, ya que los migueleños hacen una relectura especial de su pasado y se reinventan como comunidades nuevas y diferentes de las que dejaron atrás por el exilio, pero con hondas raíces en su pasado cultural.

Además, pudo constatarse que la fiesta es un espacio social en el que se manifiesta y hace visible la identidad colectiva ampliada de la población que participa y asiste para su realización, puesto que ancla

en un pasado común y en un lugar de origen que se mitifica (San Miguel Acatán) la pertenencia de todos los miembros de las comunidades guatemaltecas en su nuevo territorio en México, sean refugiados, naturalizados o mexicanos de nacimiento, indígenas o mestizos, católicos o protestantes, e incluso, ahora, migrantes.

Por lo tanto, considero la fiesta como un campo de intercambio simbólico y de reafirmación identitaria transnacional, que permite observar la reafirmación cultural y el tránsito de bienes materiales y simbólicos, a través de la red migueleña existente desde Guatemala hasta Estados Unidos. Aquí la fiesta adquiere además un nuevo sentido, ya que en Guatemala tiene un evidente sentido religioso y cultural, mientras que en México y Estados Unidos asume un carácter histórico y político, así como de resistencia cultural.

e) El intercambio de regalos, valores, noticias, que se difunden entre los migrantes y los lugares de origen por medio de una red internacional, constituye un espacio que va reproduciendo capital social y regenerando la red transnacional migueleña. Además, las redes sociales refuerzan y activan las diversas identidades y pertenencias (como es la identidad migueleña y la pertenencia local) que propician el reconocimiento y permiten que ciertos recursos se movilicen en la red social transnacional, formada con base en la pertenencia cultural.

Para finalizar, debo decir que en las tres comunidades analizadas se observó cómo, a pesar de los cambios profundos en la vida social, existe lo que podríamos llamar una “regeneración cultural adaptativa”, en la que se reproducen los vínculos que mantienen unidos a los miembros de las comunidades ante fenómenos como la migración, al tiempo que se innova y se adoptan pautas culturales nuevas por ejemplo, el estilo “cholo” de vestir y hablar de los jóvenes, así como las nuevas funciones que adquieren las mujeres al interior de la comunidad. Habrá que esperar un tiempo para observar si son cambios de rol permanentes o responden únicamente a una necesidad temporal.

Al inicio del trabajo, no entendía por qué era la comunidad de La Gloria y no la de San Francisco, la que rescataba y enriquecía algunas tradiciones como la de la coronación de la reina migueleña o el baile de la conquista y el venado, puesto que San Francisco es la comunidad “ideal” tradicional por mantener su homogeneidad étnico-religiosa (es

en la que se han vivido menos transformaciones culturales y donde se mantiene notablemente el uso de la costumbre o religión maya). Sin embargo, con el caso de La Gloria se puede comprobar que el cambio religioso que sufrió su población hacia el catolicismo y el protestantismo no conlleva necesariamente la transformación cultural, puesto que la mayor parte de esta población, a pesar de no practicar más la costumbre maya, es la que recupera algunas manifestaciones culturales que los ayuda a reivindicarse como akatecos o mayas, por ejemplo, a través de su coronación, sus danzas y su música.

La Gloria es la comunidad que por su historia particular de resistencia y movilización comienza ahora a generar esa conciencia histórica y orgullo cultural entre sus miembros que les permite mantenerse juntos para enfrentar los nuevos contextos sociopolíticos y económicos en el nuevo territorio. La lucha en Guatemala y la resistencia en México cohesionaron a la población y les permitieron dar solución a problemas que aún se ven en las otras dos comunidades; por ejemplo, en el campo de la educación, o en el abastecimiento de servicios básicos, como el de agua potable. Así, San Francisco conserva, pero La Gloria retoma de su historia política y cultural los elementos necesarios para reinventarse como población mexicana con características culturales propias; y a la vez desarrolla una conciencia identitaria como población migüeña, que le permite conseguir recursos y posicionarse frente a las otras comunidades de origen guatemalteco, como lo ha venido haciendo desde el refugio.

Analizadas por separado, las tres comunidades son casos aislados, pero vistas en conjunto y comparándolas entre sí, proporcionan información útil sobre varios aspectos:

- 1) Permiten entender que para comprender a las comunidades de origen guatemalteco que radican en México es necesario reflexionar sobre las relaciones entre identidad, cultura y territorio; pues la población refugiada continúa la comunicación con las poblaciones de origen, pero es a partir del nuevo territorio y las comunidades creadas en Chiapas que han generado nuevas identidades colectivas: la de refugiados, ex retornado mexicanos, migrantes, etcétera.
- 2) Se observó que a pesar de tener un mismo origen cultural y una

historia de participación política muy similar, las comunidades no respondieron igual a los conflictos sociopolíticos, por lo que se comprueba una vez más que en el campo de la ciencia social no debemos hacer generalizaciones, en este caso respecto a los factores que generaron arraigo y cohesión comunitaria, y sobre aquellos elementos que permiten el fortalecimiento de los grupos humanos en nuevos territorios y contextos.

- 3) La adquisición de ciudadanía entre los diferentes sectores al interior de estas tres comunidades se percibe como una pertenencia más, que en diferentes contextos se activa o inhibe respecto de otras pertenencias (por ejemplo, la de ser refugiados, guatemaltecos y migueleros), así como frente a sus proyectos personales y comunitarios. Las distintas dimensiones identitarias se activan o inhiben de acuerdo con los contextos y situaciones que enfrenta la población de origen guatemalteco. Uno de estos contextos es el institucional, y resulta importante dejar testimonio de que la población de origen guatemalteco sigue siendo tratada como “extranjera” a pesar de tener treinta años viviendo en México como su refugio, y que pese a ello se ha generado en la población refugiada arraigo y pertenencia.

Por lo tanto, es necesario señalar la necesidad de que en el futuro se realicen estudios comparativos entre aquellas comunidades que accedieron a ser trasladadas a otros estados como Campeche y Quintana Roo, y las que lucharon por quedarse en Chiapas para no ser nuevamente desplazadas. Ello permitirá observar comparativamente el proceso de “creación comunitaria” en los diferentes casos, así como encontrar aquellos elementos que han permitido que estas poblaciones se fortalezcan y se reconstruyan en el nuevo territorio, comparando sus proyectos políticos y sus cambios socioculturales.

Las comunidades analizadas en este trabajo demuestran una vez más la importancia de las circunstancias históricas en el desarrollo de los grupos humanos y en la capacidad de los sujetos para la toma de decisiones, de allí la importancia de no hacer generalizaciones que ocultan las variables que modifican tales procesos.

La comparación realizada entre La Gloria, San Francisco y Nueva

Libertad, como casos “extremos”, me permitió comprobar que, a pesar de que esta población era originaria del departamento de Huehuetenango, con características similares en las condiciones de refugio, y están localizadas en un mismo territorio, han sido otras variables las que intervinieron y le dieron un carácter específico al proceso de fortalecimiento de cada comunidad: la relación con la guerrilla, la decisión de naturalizarse, la lucha por no ser trasladados a otros estados. De estas características ha dependido el nivel de autogestión de cada comunidad y su lucha por la participación política y la representación en el gobierno municipal, de allí entonces que no podamos hacer generalizaciones fáciles para el análisis del comportamiento social y, sobre todo, del cambio cultural e identitario.

SIGLAS

ACNUR:	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
Almga:	Academia de Lenguas Mayas de Guatemala
Cadeco:	Capacitación y Desarrollo Comunitario
CCESC:	Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos
CCPP:	Comisiones Permanentes de Representantes de los Refugiados Guatemaltecos en México
CDI:	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Nacional y Estatal)
CELALI:	Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena
CEAR:	Comisión Especial para Atención de Repatriados
Cidech:	Comité Coordinador de Integración y Desarrollo Comunitario en Chiapas
Cirefca:	Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos
CNDPI:	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CNUS:	Comité Nacional de Unidad Sindical
CobaCh:	Colegio de Bachilleres del Estado de Chiapas
Cocoes:	Comité de Construcción de Escuelas
Comar:	Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados
Conafe:	Consejo Nacional de Fomento Educativo
Confregua:	Confederación de Religiosos de Guatemala
Coplade:	Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Chiapas

Ctear:	Comisión Nacional para la Atención a Repatriados, Refugiados y Desplazados (antes de febrero de 1991 conocido como Comisión Especial para la Atención a Repatriados, CEAR)
DIF:	Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia
EGP:	Ejército Guerrillero de los Pobres
Fonapaz:	Fondo Nacional de Paz
FAR:	Fuerzas Armadas Rebeldes
Gricar:	Grupo Internacional de Consulta y Apoyo al Retorno
INEA:	Instituto Nacional para la Educación de los Adultos
IM:	Instancia Mediadora
INEGI:	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INM:	Instituto Nacional de Migración
LGP:	Ley General de Población
Mayaonbej:	Somos Mayas, A.C.
NORC:	Nueva Organización Revolucionaria de Combate (llamada posteriormente Ejército Guerrillero de los Pobres)
OCEZ:	Organización Campesina Emiliano Zapata
OPEZ:	Organización Popular Emiliano Zapata
ORPA:	Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas
PA:	Procuraduría Agraria
PACEPIC:	Promotores de Administración y Contabilidad para Empresas de Producción, Industrialización y Comercio, A.C.
PAN:	Partido Acción Nacional
PGT:	Partido Guatemalteco del Trabajo (conocido como Partido Comunista)
POPMI:	Programa de Oportunidades Productivas para Mujeres Indígenas
PRD:	Partido de la Revolución Democrática
PRI:	Partido Revolucionario Institucional
Proseco:	Promoción de Servicios Comunitarios, A.C.
PT:	Partido del Trabajo
PUC:	Pueblos Unidos Colosistas del Estado de Chiapas
Resides:	Red de Salud y Desarrollo, A.C.
Sedesol:	Secretaría de Desarrollo Social
SRE:	Secretaría de Relaciones Exteriores
URNG:	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, Jean-Claude, 2001, *Prácticas sociales y representaciones sociales*, México, Coyoacán.
- ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS (ACNUR), 1999, *La integración de refugiados guatemaltecos en Chiapas. Resumen ejecutivo final*, México, Secretaría de Gobernación-ACNUR.
- , 2000, *Protección y asistencia de refugiados en América Latina. Documentos regionales 1981-1999*, México, ACNUR.
- ACOSTA, Marcela, 2004, “La Quiptic Ta Lecubtesel. Autonomía y acción colectiva”, en *Nueva Antropología*, México, núm. 63, enero-marzo.
- ADAMS, Richard, y Santiago Bastos, 2003, *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944- 2000*, Guatemala, CIRMA, Col. ¿Por qué estamos como estamos?
- AGUAYO, Sergio, 1985, *El éxodo centroamericano*, México, SEP.
- , 1998, *El refugio guatemalteco y los derechos humanos*, México, Colmex-NRISD.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1953, *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria.
- ALONSO, Jorge, 1992, “La sociedad civil en óptica gramsciana”, en *Sociedad civil. Análisis y debates*, núm. 1, vol. 1.
- ARIZPE, Lourdes, 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico*, México, Colmex.
- , 1979, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*, México, SEP.
- ASSIES, William, Marco Antonio Calderón y Tom Salman (comps.),

- 2002, *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán.
- ÁVILA MÉNDEZ, Agustín, 2001, "Concepto legal de núcleo agrario" (borrador, s/d).
- BAHMUELLER, Charles, 1992, "El papel de la sociedad civil en la promoción y conservación de la democracia liberal constitucional", en *Sociedad Civil. Análisis y Debates*, México, núm. 1, vol. 1.
- BARABAS, Alicia, 1987, *Utopías, Indias. Movimientos socio-religiosos en México*, México-Grijalbo.
- BARRERA Bassols, Dalia, y Cristina Oehmichen Bazán, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, México, UNAM-IIA, Gimtrap.
- BARTH, Fredrik (comp.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI-INI.
- BASH, Linda, Nina Schiller y Cristina Szantón, 1994, *Nations Unbound: Transnacional Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nationstates*, Nueva York, Gordon & Breach.
- BASTIÁN, Jean Pierre, 1986, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México.
- BELLO MALDONADO, Álvaro, 2006, "Espacios Reconstruidos. Territorios resignificados. Etnicidad y lucha por la tierra entre los Purhépecha de Nurío, Michoacán", tesis doctoral FFL-UNAM, México.
- BILBY, Kenneth, 1996, "Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica. Two Maroon Cases", en *History, Power, and Identity*, USA, University of Iowa Press.
- BOLOS, Silvia, 2003, *Participación y espacio público*, México, UCM.
- BONILLA RIUS, Elisa (coord.), 2002, *Atlas de México de educación primaria*, México, SEP, 5ª edición revisada para ciclo 2003-2004.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1997, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, México, núm. 3.
- BOURDIEU, Pierre, 1986, "The Forms of Capitals", en J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nueva York, Greenwood.
- , 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

- BRAH, Avtar, 1996, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Nueva York, Routledge.
- BUXCARRAIS ESTRADA, María Rosa, y Enric Prats Gil, 2001, *La educación intercultural, una respuesta a tiempo*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- CAMUS, Manuela, 2002, *Ser indígena en Ciudad Guatemala*, en Ernest Gelber (comp.), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- (ed.), 2007, *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (Incides) y Centro de Documentación de la Frontera Occidental (Cedfog).
- CANALES, Alejandro I. y Christian Zolniski, 2000, “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización”. Simposio sobre Migración Internacional en las Américas. San José, Costa Rica, 4 al 6 de septiembre.
- CANTÓN, Manuela, 1998, *Bautizados en Fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala, Cirma.
- CARRASCO, Pedro, 1979, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
- CASTILLO, Manuel Ángel, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.), 2004, *Migración y fronteras, Asociación Latinoamericana de Sociología*, México, El Colegio de la Frontera Norte-COLMEX-PyV.
- CASTLES, Stephen, y Mark Millar, 2004, *The Age of Migration. International Population Movement in the Modern World*, Nueva York, Palgrave McMillan.
- CHANCE, John K., y William B. Taylor, 1987, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología*, México, Boletín Oficial del INAH, Nueva época, núm. 14, mayo-junio.
- CIAM-ACNUR-Mamá Maquín, 1999, *Nuestra experiencia ante los retos del futuro. Sistematización del trabajo de las mujeres de Mamá Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*, México, CIAM-ACNUD.

- COHEN, Anthony, 1989, *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios, 2007, *Mapa cultural*, http://cdi.gob.mx/indicadores/em_cuadro01_chiapas.pdf (4 de julio, 2007).
- CORREA, Yolanda, 2006, "Ahora las mujeres se mandan solas. Migración y relaciones de género en una comunidad mexicana transnacional llamada Pie de Gallo", tesis doctoral, UGR, Granada.
- CRUZ BURGUETE, Jorge, 1997, "Refugiados y fronteras: las ambigüedades de una relación imprescindible", en *Foro Internacional*, vol. XXXVII, núm. 4, octubre-diciembre.
- , 1999, "Frontera sur: la lógica de la diferenciación étnica", en *Nueva Antropología*, núm. 56, noviembre.
- , 2000, "El retorno del quetzal. Del desarraigo a la integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, núm. 11.
- DÍAZ POLANCO, Héctor, 2000, "Kant y la diversidad", en *Memoria*, núm. 142, México, diciembre.
- , 2001, "Discordia en la familia liberal. La identidad y la razón", en *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 4, Universidad de Aarhus, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/162/a6200402.pdf> (20 de agosto, 2007),
- , 2007, "Los dilemas de la diversidad", en <http://www.geocities.com/relaju/polanco.html> (julio de 2007).
- (s/f), "Individuo y comunidad. La crítica comunitaria", en <http://es.geocities.com/sucellus23/687.htm> (3 de julio, 2007).
- DIETZ, Gunther, 1999, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Ecuador, Abya-Yala.
- , 2003, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada.
- DURAND, Jorge, y Massey Douglas, 2003, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- DWORKIN, Ronald, 1993, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.

- FÁBREGAS PUIG, Andrés, 1990, *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel, 1990, "Migraciones y cambio sociopolítico en las comunidades centroamericanas del sur de California", en Buxó Rey, María Jesús y Tomás Calvo (eds.), *Cultura hispana de los Estados Unidos de América*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica.
- FRANCO, Leonardo, 1999, "Un episodio controvertido en la historia del refugio" en ACNUR, *La integración de los refugiados guatemaltecos en Chiapas. Resumen ejecutivo final*, México, ACNUR-Secretaría de Gobernación.
- FREYERMUTH ENCISO, Graciela, y Nancy Godfrey, 1993, *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*, México, CIESAS-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- GARBERS, Frank, (s/f), *Historia, identidad y comunidad en el proceso de retorno de refugiados guatemaltecos* (borrador).
- GARCÍA CANCLINI, Héctor, 1990, "Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Conaculta/Grijalbo.
- GARDUÑO, Silva, "Excluyen a refugiados en Chiapas", *Reforma*, 31 de julio de 2010.
- GENDRAU, Mónica y Gilberto Giménez, 2004, "Impacto de migración y media en culturas regionales", en Manuel Ángel Castillo, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.), *Migración y fronteras*, México, Colmex-pyV-CFN.
- GERMANI, Gino, 1975, *Emigración del campo a la ciudad y sus causas*, Buenos Aires, SERA.
- GIMÉNEZ, Carlos, 1997, "Migración y desarrollo. Su vinculación positiva. Propuesta para la participación de inmigrantes en proyectos de cooperación", en *Revista de Cooperación Ingeniería sin Fronteras*, Madrid, año VI, núm. 9, verano.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1994, "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, México, IIS UNAM-IFAL.
- , 1996, "La identidad social", en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM.

- , 2000, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI- Porrúa.
- , 2001, “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, México, UAM, año 11, núm 22, julio-diciembre.
- , 2004, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte-PyV.
- , 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta.
- , 2006, “Los estudios de caso”, Seminario de Cultura y Representaciones Sociales, IIS-UNAM, 6 octubre, en *Revista de Representaciones Sociales* <http://www.crim.unam.mx/bibliovirtual/seminarios/Culturayrs/default.html> (17, agosto de 2007).
- GLICK SCHILLER, N., y Cristina Blanc-Szanton, 1992, “Towards a Transnational Perspective on Migration, Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered”, en *Academy of Sciences, of the Annals of the Nueva York Academy*, Nueva York, vol. 645.
- GOFFMAN, Erving, 1989, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu ed.
- GOLDMAN, Francisco, 2004, “Huellas en la historia: un documental de la memoria”, en Jonathan Moller, *Nuestra cultura es nuestra resistencia. Represión, refugio y recuperación en Guatemala*, Madrid, Turner.
- GOLDRING, Luin, 1992, “La migración México-Estados Unidos y la transnacionalización del espacio político y social: perspectiva desde el México rural”, en *Estudios Sociológicos*, México, vol. X, núm. 29.
- GÓMEZ, Magdalena, 2005, “Ciudadanía y pueblos indios” (*Coloquio Estado y Ciudadanía*, San Cristóbal de las Casas, 25 de agosto), en *La Jornada*, 30 de agosto.
- GOOD, Catherine, y Johanna Broda (coords.), 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Conaculta-INAH-UNAM.
- GRAY, John, 2001, *Las dos caras del liberalismo. Una interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós.
- GUARNIZO, Luis, 1994, “Los Dominicanyorks: The Making of a Bina-

- tional Society”, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 533.
- GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Javier, 2001, *La migración en la frontera sur: causas y perspectivas*, México, INI, col. Estado y desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, serie Migración Indígena.
- HAAR VAN DER, Gemma 2004, “Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, serie Antropología.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, 1988, “Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas kanjobales refugiados en Chiapas”, tesis de licenciatura, ENAH, México.
- , Norma Nava, Carlos Flores, y José Luis Escalona, 1993, *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México, Academia Mexicana de Derechos Humanos-CIESAS-OXFAM.
- , 2002, “La política de identidades en México: entre el esencialismo étnico y la descalificación total. Repensar el debate desde las mujeres”, en B. Caníbal et al. (coord.), *Moviendo montañas... Transformando la geografía del poder en el sur de México*, México, El Colegio de Guerrero.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J., 1990, *La comunidad autoritaria*, El Colegio de Michoacán, México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, 2000, *XII Censo General de Población y Vivienda*,
http://72.14.253.104/search?q=cache:UN0yi-y8V-sJ:cdi.gob.mx/index.php%3Fid_seccion%3D1397+kanjobales+en+M%C3%A9xico&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=mx (4 de julio, 2007).
<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/soc/sis/sisept/default.aspx?t=mlen23&s=est&c=4169&e=07> (19 de marzo, 2010).
- 2005, *II Censo de Población y Vivienda*.
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&s=est#> (19 de marzo, 2010).
- INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL, 2010, *Enciclopedia de los municipios de México*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.

- http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_chiapas (19 de marzo, 2010).
- INSTANCIA MEDIADORA-GRICAR, 1999, *El proceso de retorno de los refugiados guatemaltecos. Una visión desde la mesa de la negociación*, Serviprensa, Guatemala.
- JONAS, Susanne, 2000, *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*, Guatemala, Flacso.
- KAUFFER MICHEL, Edith, 2000 a, *Refugiados de Guatemala en México*, México, INI.
- , 2000b, “Refugiados Guatemaltecos en México: del refugio a la repatriación, del retorno a la integración”, en *Boletín Conapo*, México, Año 4, núm. 12.
- (comp.), 2002, *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, Ecosur.
- KEARNEY, Michael, 1986, “From Invisible Feet to Visible Hand. Studies in Development and Migration”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 15.
- , 1995, The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, núm. 24 (reprinted in *Theories of Migration*, Robin Cohen, ed., Cheltenham, Edward Elgar Pub, 1996).
- y Carol Nagengast, 1989, “Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California”, en Davis, *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty*, California, California Institute for Rural Studies.
- KUPER, Adam, 2001, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós.
- KYMLICKA, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LÓPEZ, Ana María, 2005, “Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria”, en *Anthropos*, Barcelona.
- MALDONADO, Centolia y Patricia Artía, 2004, “Ahora ya despertamos”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Porrúa.
- MARTÍNEZ CASAS, María Regina, 2001, “Una cara indígena de Guadalajara: resignificación de la cultura otomí en la ciudad”, tesis de doctorado, UAM-I, México.

- _____ y Guillermo de la Peña, 2004, “Migrantes y comunidades morales”, en Seminario de Equidad y Desarrollo Social, Secretaría de Desarrollo Social, México, 14 de mayo, http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/02_may_tercera_martinez_pena.html.
- MASSEY, Douglas S. *et al.*, 2000, “Teorías sobre la migración internacional. Una reseña y una evaluación”, en *Trabajo*, Año 2, núm. 3, enero.
- MÉNDEZ Y MERCADO, Leticia Irene (comp.), 1992, *I Seminario sobre identidad*, México, IIA-UNAM.
- MESSMACHER, Miguel, y Santiago Genovés *et al.*, 1993, *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*, FCE, México.
- MOLLER, Jonathan, 2004, *Nuestra cultura es nuestra resistencia*, Madrid, Editorial Turner.
- MOORE JR., Barrington, 1966, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press.
- MOSCOVICCI, Serge, 1979, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
- MURGUÍA, Jacinto R., 2004, “Operación exterminio”, en *Proceso*, edición especial núm. 3, enero.
- NOLASCO, Margarita, y Marisol Melesio, 1993, “Principales grupos étnicos: indígenas y ladinos”, en Miguel Messmacher, Santiago Genovés *et al.*, *Dinámica Maya. Los refugiados guatemaltecos*, FCE, México.
- ODEM, Mary E., 2007, “Inmigración transnacional y organización maya en el sur de Estados Unidos”, en Manuela Camus (ed.), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (Incides)-Centro de Documentación de la Frontera Occidental (Cedfog).
- OEHMICHEN BAZÁN, María Cristina del Pilar, 2001, “Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial”, tesis doctoral, FFL-UNAM, México.
- OLVERA RIVERA, Alberto, 1992, “El concepto de sociedad civil en una

- perspectiva habermasiana”, en *Sociedad Civil. Análisis y Debates*, México, núm. 1, vol. 1.
- OXHORN, Philip, 2001, “Desigualdad social, sociedad civil y los límites de la ciudadanía en América Latina”, en *Economía, sociedad y territorio*, vol. III, núm. 9.
- PALOMO INFANTE, María Dolores, 2000, “Cofradías y sistemas de cargos”, en *Cuicuilco*, México, Nueva Época, vol. 7, núm. 19, mayo-agosto.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, 2004 a, “¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición”, en *Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos*, Varsovia, núm. 24.
- , 2004b, “Identidades y movimientos sociales. Un campo de investigación contemporáneo”, en *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología del INAH, suplemento núm. 23 de diciembre, 2002.
- , 2004c (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, Instituto de Antropología e Historia, serie Antropología.
- , 2005, “La comunidad indígena contemporánea. Límites y fronteras”, en Miguel Lisbona Gillén, *La comunidad a debate*, México, El Colegio de Michoacán.
- PORTES, Alejandro, 1995, “Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the contemporary World System”, en *Desarrollo comparativo e internacional*, Baltimore, serie Documento de Trabajo del Programa Universidad The Johns Hopkins, núm. 16.
- , 1997, “Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities”, en *International Migration Review*, Winter, vol. 31, núm. 4.
- y Luis Guarnizo, 1991, *Capitalistas del trópico: la inmigración en los Estados Unidos y el desarrollo de la pequeña empresa en la República Dominicana*, República Dominicana, Flacso.
- PRIES, Ludger, 1999, “Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales”, Seminario de Globalización y Territorio, Red Interamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio, Toluca, México.

- RAWLS, John, 1979, *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- REY BUKÓ *et al.*, *Cultura hispana en los Estados Unidos de América*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela, 2002, “Los movimientos socio-religiosos en Los Altos de Chiapas”, en Edith Kauffer (comp.) *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, Ecosur.
- ROBLES, Héctor M., y Luciano Concheiro, 2004, *Entre las fábulas y la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena*, México, UAM-CDI.
- ROSALDO, Renato, 1991, *Cultura y Verdad*, México, Conaculta-Grijalbo.
- ROUSE, Roger, 1989, *Mexican Migration to the United States: Family Relation in the Development of a Transnational Migrant Circuit*, Filadelfia, Dissertation Stanford University.
- , 1991, “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, en *Diáspora*, núm. 1, vol. 1.
- RUIZ LAGIER, Verónica, 2003, “En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas”, tesis de maestría CIESAS, México.
- , 2007, “Las nuevas formas en que los migueleños viven la juventud. El caso de La Gloria”, en Manuela Camus (ed.), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (Incides)-Centro de Documentación de la Frontera Occidental (Cedfog).
- RUIZ, Mario Humberto, y Juan Pedro Viqueira (coord.), 2002, *Chiapas. Los rumbos de otra Historia*, México, CIESAS-UNAM.
- SALMAN, Tom, 2002, “Ciudadanía, entre pluralidad y universalidad; consideraciones conceptuales en torno a la actualidad de un fenómeno”, en William Assies, Marco Antonio Calderón y Tom Salman (comps.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, México, Colegio de Michoacán.
- SÁENZ DE TEJADA ROJAS, Ricardo G. A., 2003, “El pueblo maya en Guatemala. El surgimiento de un sujeto político (1950-2000)”, México, tesis de maestría, CIESAS.
- SÁENZ CARRETE, Erasmo, 1994, *Un servidor público nacional e internacional con las refugiadas y los refugiados*, México, Potrerillos Editores.

- SALGADO, Eva, y Eugenia Meyer, 2002, *Un refugio en la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos*, México, FFL, UNAM-OCÉANO.
- SANDEL, Michael, 2000, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- SANTOS JARA, Enrique, 1991, "Migraciones internas e identidad cultural", XVIII Congreso de Asociación Latinoamericana de Sociología, Habana.
- SARTORI, Giovanni, 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- SCHIRMER, Jennifer, 1998, *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*, Guatemala, Flacso.
- SERRANO MIGALLÓN, Fernando, 1998, *El asilo político en México*, México, Porrúa.
- SMITH, Anthony D., 1995, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge-Oxford, Polito.
- SMITH, Robert, 1993, "Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Community Between New York City and Ticuani, Puebla", en *Papers on Latin America*, núm. 27, Nueva York, Columbia University.
- STEPHEN, Lynn y James Dow (eds.), 1990, "Class, politics and popular religion in México and central america, society for Latin American", en *Anthropological Publication Series*, vol. 10.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, 2004, *Democratizar la Democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE.
- TAMAYO, Sergio, 2003, "Espacios ciudadanos", en Silvia Bolos (coord.), *Participación y espacio público*, México, UCM.
- TAPIA, Luis, 2002, "Multiculturalismo, identidad cultural, democracia y dimensión nacional", en Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, Bolivia, CIDES-UMSA-La Muela del Diablo.
- TAYLOR, Charles, 1993, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.
- THOMPSON, John B., 2002, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM-X.
- VÁZQUEZ COLMENARES, Pedro, coordinador general de Comar en ACNUR,

- Presencia de los refugiados guatemaltecos en México*, México, ACNUR, 1999.
- VELÁSQUEZ, María Cristina, 2004, "Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Porrúa.
- VELEDÍAZ, Juan., 2004, "El zapatismo infiltrado desde los ochenta", en *Proceso*, edición especial núm. 13 de enero.
- VOS, Jan de, 2002, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, México, FCE-CIESAS.
- WIEVIORKA, Michel, 1994, "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, México, vol. XII, núm. 34, enero-abril.
- WOLF, Eric, 1981, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*, Barcelona, Anagrama.
- ZÁRATE VIDAL, Margarita del Carmen, 1998, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.
- ZAVALA, Roberto, 1992, *El kanjobal de San Miguel Acatán*, México, UNAM (Lingüística indígena, 6).
- ZIZEK, Slavoj, 1998, "Multiculturalismo y la lógica cultural del capitalismo multiciberespacio", en Fredric Jamerson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós.

LISTA DE MAPAS, ESQUEMAS Y ANEXOS



Esquema 1. Aspectos de comparación en las tres comunidades de estudio	33
Esquema 2. Aspectos transversales en las tres comunidades de estudio	34
Mapa 1. Campamentos establecidos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo entre 1982 y 1997. Jan De Vos, 2002	66
Mapa 2. Municipio de La Trinitaria, Chiapas, ACNUR, 2001	82
Mapa 3. Rutas del refugio hacia México. Sergio Aguayo, 1987	83
Mapa 4. Localización de las tres comunidades de estudio	84
Esquema 3. Formación de La Gloria	85
Esquema 4. Formación de San Francisco	88
Esquema 5. Formación de Nueva Libertad	90
Esquema 6. Variables que inciden en la estructura organizativa de La Gloria	114
Esquema 7. Estructura organizativa de La Gloria	119
Esquema 8. Variables que inciden en la estructura organizativa de San Francisco	122
Esquema 9. Estructura organizativa de San Francisco	125
Esquema 10. Variables que inciden en la estructura organizativa de Nueva Libertad	129
Esquema 11. Estructura organizativa de Nueva Libertad	132
Mapa 5. Mapa lingüístico kanjobal. Roberto Zavala, 1992	147
Esquema 12. Diferenciación étnica y religiosa de las tres comunidades de estudio	154

Esquema 13. Esquema del gobierno Kanjobal antes del refugio en México. Nolasco y Melesio, 1993	155
Anexo. Carta de las autoridades de Nueva Libertad al presidente municipal de La Trinitaria, Chiapas	156
Esquema 14. Razones para preferir ser hombre	215
Esquema 15 Beneficios de ser hombres	215
Esquema 16. Diferentes dimensiones identitarias al interior de las comunidades de estudio	301
Esquema 17. Gráfica sobre dimensiones identitarias al interior de las comunidades de estudio	303

Ser mexicano en Chiapas.
Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos
en La Trinitaria

se terminó de imprimir en mayo de 2013
en los talleres gráficos del Instituto Nacional
de Antropología e Historia.

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión.

La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad, en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, son tres ex campamentos de refugio guatemalteco, cuyos miembros, después de los Acuerdos de Paz de Guatemala en 1991, decidieron no retornar a sus lugares de origen en San Miguel Acatán y se quedaron definitivamente en México. Su historia es de miseria, persecuciones y constantes desplazamientos, ya sea para evadir la muerte o para escabullirse de la pobreza, pero hasta hoy no han dejado de cruzar fronteras geopolíticas e identitarias, de modo que extienden sus redes familiares desde Guatemala hasta Estados Unidos y Canadá, convirtiéndose en comunidades refugiadas pero también transnacionales.

En este libro se analiza cómo un grupo de indígenas y mestizos procedentes de distintas aldeas del departamento de Huehuetenango, en Guatemala, llegaron a nuestro país como refugiados y fundaron varias comunidades. En ese proceso desarrollaron una identidad colectiva que los unió a partir del refugio y alrededor de la cual construyeron un mito de origen fundacional y un proceso de construcción comunitaria. En estas páginas se estudian también las consecuencias de la ciudadanía y la migración, así como las relaciones de los miembros de esas comunidades con otros habitantes de la región.