

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

Fernando Limón Aguirre

©Dr. en Sociología

El Colegio de la Frontera Sur – Unidad San Cristóbal de Las Casas

flimon@sclc.ecosur.mx

Resumen:

El pueblo maya-chuj tiene su mayoría numérica y su centro cultural en Guatemala, sin embargo, desde el trazo de la frontera vigente entre México y Guatemala quedó población chuj en territorio mexicano. Un siglo más tarde por el conflicto guatemalteco se refugiaron miles de personas del pueblo chuj en México. Concluido el refugio cientos de familias de este pueblo optaron por permanecer y acrecentar el número de personas “chuj mexicanas”. Desde el trazo de la frontera y recrudescidamente con las políticas de refugio, los chuj han padecido un intento de mexicanización que les ha negado e intentado “extirpar” su identidad como pueblo indígena. La concreción es una discriminación reiterada y la adquisición de una ciudadanía muy limitada lacerante contra su cultura.

El resultado ha sido contradictorio a los intentos de tal política y, aun mexicanizados, los chuj al refrendar su dignidad e identidad étnica se identifican como guatemaltecos. Más allá de este hecho, se vive una *dialéctica negativa* de identidades, que por un lado apela a la memoria y construye esperanza entre algunos, pero entre otros se sigue la dinámica centenaria de ladinización, como mecanismo de defensa.

Introducción

El pueblo maya-chuj es un pueblo de frontera, cuyo territorio se encuentra mayormente en Guatemala y en menor dimensión en México. Desde la firma del Tratado Internacional entre ambos países (1882) para definir las fronteras vigentes, quedó en territorio mexicano la pequeña y naciente comunidad de Tzisco, en el actual Municipio de La Trinitaria, Chiapas. De esta comunidad, a la postre, salieron algunas familias para fundar otras comunidades. Actualmente son siete estas comunidades con población chuj mexicana, con varias décadas de arraigo en México.

Cien años después, miles de guatemaltecos huían de la guerra en su país y se asentaban en campamentos de refugiados en territorio mexicano. Tras la firma de la paz en Guatemala muchas familias retornaron y otras tantas optaron por “integrarse” a

México. Con este hecho se incrementó considerablemente la población maya-chuj mexicana, ubicada en más de treinta colonias, una cuarta parte de las cuales son, sino en su totalidad sí en su mayoría, conformadas por familias chujes.

El gobierno mexicano, por razones no del todo explícitas, consistentemente ha negado o desconocido a los chuj en México y se ha manifestado reticente en reconocerlos o, incluso, ha intentado reventar los elementos que configuran o constituyen los elementos de su identidad étnica cultural. Los Censos de Población y Viviendo hasta antes de 1990 no reconocían a los chuj, mas en el libro “Los indígenas mexicanos” se ofrece el dato que en 1970 vivían 700 miembros de este grupo en Chiapas. Ya en el Censo del 2000 INEGI (2001) reporta 1,796 personas hablantes del chuj mayores de 5 años y para el 2002, con criterios más amplios la CDI indica que la población total chuj es de 2,719, de los cuales sólo el 78.8% de entre ellos hablan su lengua materna.

En la actualidad, nuestras estimaciones al visitar las localidades y hacer las identificaciones por familia, origen, grupos organizados, asentamientos e idioma la población chuj en México es de alrededor de 6 mil personas (poco más de 500 viviendo en Campeche y el resto en Chiapas, a no ser por migraciones eventualmente temporales). De este total el 90% habita localidades con menos de 500 habitantes y dos terceras partes menos de 200; hecho que establece condiciones para una fuerte cohesión comunitaria.

Las localidades más antiguas de los chuj (previas al refugio) son ejidos, lo que ofrece mejores condiciones en la posesión de tierras. En ellos se mantiene, a través de las asambleas y sus decisiones, un muy fuerte control comunitario de los elementos más importantes de la vida cotidiana. Independientemente del número de familias que viven en ellos.

En diferente situación están las familias que recientemente se han establecido conformando nuevas comunidades, pues en la mayoría de los casos la extensión con que cuentan de tierra no es suficiente para mantener una economía campesina autosuficiente, e incluso en algunos casos tienen condiciones extremas respecto a la posesión de terrenos contando sólo con el espacio del sitio doméstico. En las cuatro quintas partes de todas las comunidades se vive el acontecimiento de la multiculturalidad lo cual, como veremos, genera dificultades y tensiones para la vivencia de la ciudadanía mexicana como miembros del pueblo maya-chuj, con su

propia y particular cultura. Pero vayamos haciendo nuestro desglose para facilitar la comprensión de nuestro argumento. Comencemos haciendo algunas precisiones teórico metodológicas y de establecimiento de nuestra postura y nuestra perspectiva.

La dialéctica negativa de las identidades.

Adorno (1990: 13) dice: “todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad”. Este hecho lo remarca con fuerza: “todo lo que no se somete a la unidad del principio del poder, aparece medido con él no como algo distinto e indiferente, sino como una transgresión de la lógica” (Ibid: 54).

Las formas culturales diferentes, las formas de pensamiento particulares, son subsumidas en la *totalidad* bajo el aspecto de identidad. El resultado, hasta este momento es que el pensamiento preconizado, ejecutado y “defendido” con la fuerza del Estado es un pensamiento colonizador; es, entonces, pensamiento dominante y dominador. Y éste, cuando *tiene* que reconocer lo distinto –diría Adorno (Ibid: 14) lo hace parecer como “divergente , disonante, negativo”.

Luego entonces, nuestra postura y nuestra propuesta deben ser dialécticas, esto es que tengamos conciencia de la diferencia, que nos reprochemos la *contradicción*. “Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia” (Ibid: 13). Y, puesto que “la dialéctica está al servicio de la reconciliación” (Ibid: 15), ésta es su fin. Nuestra búsqueda no debe quedar en esta cuestión metodológica, sino en la reconciliación. “Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga” (Ibid: 15).

En la reconciliación como *dialéctica negativa*, la perspectiva histórica es fundamental, es la que nos permite reconocer las *contradicciones*, la falsedad de los conceptos y transformar las verdades. “La dialéctica idealista y materialista coinciden en leer el ente como el texto de su devenir” (Ibid: 58).

Esta posición dialéctica, además, da confianza y solidez al argumento contra lo positivo del sistema hegemónico. En nuestro caso, la ciudadanía con su marco específico dentro del Estado moderno y desarrollista, planteada como inmoviblemente firme y positiva, es lo negativo desde la experiencia corporal e intersubjetiva de la gente chuj mexicana, como en general de los pueblos y las culturas negadas. Luego entonces, reconocemos y debemos anunciar y denunciar la diferencia

entre la proclama de una ciudadanía a modo y lo que pretende ser de por sí o lo que anuncia ser.

Así es que, dicho en concreto, en el caso del pueblo maya-chuj, la dialéctica negativa de identidades tiene que ver con el “traje a medida” *impuesto* para actuar como “ciudadano” en el escenario del Estado-Nación (como idea y discurso, y como instituciones, por supuesto impuestas) que es México. El asunto, pues, es que conceptos que se nos presentan con un carácter positivo y con ciertos tintes de pureza, creados obviamente por los propios sujetos, pueden ser su propia cárcel y pueden deshistorizarnos. De tal suerte que, por ejemplo, ante el concepto de ciudadanía debemos comportarnos con cautela, reflexiva y críticamente, sin dejarnos sucumbir ante tal “razón”.

Mediante los conceptos no podemos pretender dar cuenta de la verdad ni de la totalidad. Los conceptos nos dan una apariencia, nos representan algo, pero no debemos confundirlos con la “verdad” que pretenden representar y por ende debemos descubrir su contradicción: “La reflexión del concepto sobre su propio sentido –dice Adorno– le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido” (Ibid: 21).

Ir a contrapelo para *redimir* la historia

Más adelante intentaré esbozar algunos trazos de la larga trayectoria del pueblo chuj, pero por el momento quiero sentar precisamente éste como un segundo aspecto teórico y metodológico: la perspectiva histórica. La historia de quienes integran el día de hoy el pueblo chuj es larga, con muchos avatares, vinculada a un territorio, con múltiples interacciones, unas jerarquizadas y otras parecieran horizontales aunque nunca vacías de poder y de intereses. Estoy afirmando que la historia del pueblo chuj ofrece recursos para comprender la complejidad de las conformaciones identitarias, algunas de ellas azarosas, otras interesadas y muchas, porqué no, naturales.

En nuestra perspectiva acudimos al pasado para iluminar el presente; y, de esta forma, como establece la tesis benjaminiana, *redimir el pasado* (Cfr. Benjamin, 1977). Conocer el pasado sirve para aprender de él, pero sobre todo para abrirle paso a su energía transformadora, para permitirle ejercer su fuerza motora de la esperanza... para *redimirlo*; pues tratamos con un pasado de opresión, exclusión, negación e, inclusive de exterminio, al cual queremos *redimir*.

Como nos interesa el futuro, le damos importancia al pasado (no lo cancelamos, ni lo queremos tergiversar, mucho menos idolatrar); identificando en él las *mónadas*

(imágenes dialécticas como coyunturas revolucionarias en la causa de los oprimidos). Rechazamos la historia como sinónimo pasado condenado al olvido, o sea a la traición. En cambio, reforzamos la historia como memoria de memorias, como resistencias y como esperanza; como compromiso con la cultura.

La historia a contrapelo es, pues, mucho más que un relato, se trata de una forma de ver y de asumir la historia, es básicamente un compromiso con las memorias del pueblo, es decir una apuesta por los *olvidados de la historia*, por hacer una lectura desde el *reverso*. En contra de la memoria única, impuesta, interpretación hegemónica. Debe ser recurso para una *concientizao* (a la Freire), para una interpretación liberadora.

La historia a contrapelo, en consecuencia, nos compele a recuperar las *mónadas*, los fragmentos de la historia, no como “falsa totalidad” alienada, sino recurriendo o recuperando “la totalidad real que está contenida en él” (Villena, 2003: 95). Para esto miramos a la historia en su carácter constructivo y no aditivo; es decir, reconociendo el tipo de proyecto en juego y los proyectos en pugna. Retomemos nuestro contacto con lo chuj, pues, y reconozcamos algunas de esas *mónadas* vividas en el trayecto histórico de este pueblo para, posteriormente, ubicarnos en el tiempo y en el espacio de las personas “chuj mexicanas”.

Un poco de la historia a contrapelo del pueblo chuj

Un pueblo maya. ¿Una ciudadanía multicultural?

El maya, después de los quechuas de Sudamérica, es el grupo indígena más numeroso de América. De los pueblos que lo integran en la actualidad (30 reconocidos por los gobiernos de los países en que se ubican)¹, el chuj es uno de ellos, con asentamientos tanto en México como mayormente en Guatemala².

Los chuj son un pueblo que se presenta orgullosamente maya. Una serie de elementos dan cuenta de ello. Primeramente lo encontramos en su idioma: en el binomio con el que definen su idioma como maya-chuj, en las raíces de muchas palabras compartidas con otros idiomas, en la familiaridad con otros idiomas e, incluso en el destello de orgullo y complacencia que dejan sentir algunos entre los chuj quienes son lingüistas cuando afirman algunos de los rasgos de su idioma identificados como protomayas (por ejemplo el sonido que escriben con las grafías “nh”, y que es un sonido nasal).

Complementariamente lo encontramos en la relación y reivindicación que hacen de un número significativo de pirámides, templos o basamentos que se encuentran en su

territorio. De forma semejante y como hecho muy particular es su amplia socialización y vigencia del “calendario maya” o “cuenta astronómica” (con algunas particularidades chujes, que le diferencian del kakchikel, del kiché y del maya yucateco, pero básicamente semejantes o equiparables entre sí).

La utilización del calendario maya es sólo una manifestación del vínculo que se tiene con la “espiritualidad maya” como forma concreta de cosmovisión con sus elementos rituales, materiales y de contenido, y de reconocimiento de una serie de agentes con funciones específicas dentro de la vida cotidiana que establecen pautas y criterios de relación religiosa. Todo lo anterior marca pautas específicas de relación entre las personas y entre estas y la naturaleza y su entorno. Inclusive, más allá de todo lo anterior, como forma de reivindicación se da la alianza con representantes y dirigentes de otros pueblos, tanto de México como de Guatemala, en lo que constituye un movimiento político muchas veces institucionalizado y muchas otras en vías a estarlo.

Todos estos elementos, entre muchos otros, nos señalan, ubican y dibujan una relación histórica, como memoria, con personas, con territorio, con instituciones formales e informales, con sus agentes respectivos, con las pautas y normas de comportamiento que se hacen dignas de ser reconocidas y estimuladas o por lo contrario sancionadas, cuya concreción es en sí una especie de ciudadanía heterónoma y multilingüe, multicultural y multinacional. Para algunas personas es consigna, para otras reivindicación, para otras lucha, para otras imposición, para otras es un hecho intrascendente, para otras algo ignorado e inexistente; pero por lo trascendente de sus elementos constitutivos es una especie de plataforma desde la que se configura la lógica práctica que discute Bourdieu (1991).

Un pueblo de fronteras.

El hecho de una frontera internacional que fragmenta pueblos indígenas está presente en todos los continentes. México, particularmente en su estado de Chiapas, y Guatemala son protagonistas de este acontecimiento, pues a la frontera política actual – establecida mediante Tratado entre las partes en el año 1882– la rebasan culturas que no cesan de estar en movimiento, que se manifiestan y reconfiguran de muchas maneras.

Para nuestra zona de referencia destacan, entre otros, los casos de los mam, de los q’anjobales y de los chuj, que al momento del trazo de la frontera quedaron en territorio mexicano comunidades cuyo centro cultural está en Guatemala. Sin embargo,

los sucesivos gobiernos no han sabido tratar este hecho adecuadamente y en no pocas ocasiones se ha llegado a vivir como conflicto o como segregación y discriminación.

El Estado Mexicano se ha arrogado la libertad de tomar decisiones al respecto y su primer gesto en términos culturales fue arremeter contra su identidad étnica. Posteriormente los negó y finalmente se ha visto en la necesidad de reconocerlos; mas falta que actúe reivindicando a estos pueblos.

A la comunidad lingüística chuj la integran los mateanos (cuyo centro es San Mateo Ixtatán) y los coatanecos (de San Sebastián Coatán), con pequeñas variantes dialectales entre sí. Ambos comparten su historia con el resto de poblaciones que habitan la región conocida como Sierra de los Cuchumatanes, en el noroccidente de Guatemala. Las fronteras lingüísticas de la comunidad chuj son: al sur las regiones de habla akateko y q'anjobal; al este la q'anjobal, al oeste la popti' y al norte la tojolab'al. Los chuj en México son casi en su totalidad mateanos y se identifican así mismos como *ket chonhab' kob'a*.

El pueblo chuj ocupan la totalidad de los municipios de San Mateo Ixtatán y San Sebastián Coatán, así como gran parte del municipio de Nentón y algunas aldeas de Barillas en el Departamento de Huehuetenango, Guatemala, así como –contiguamente– el noreste del municipio de La Trinitaria y la zona limítrofe del Municipio de La Independencia y un poco de Las Margaritas en el estado de Chiapas, en lo que se conoce como la región de Montebello. Salvo algunas excepciones de aldeas o comunidades aisladas o dispersas, principalmente a causa del desplazamiento que significó el éxodo y el refugio, toda esta región conforma un territorio muy bien demarcado y –como se mencionó– circundado en casi todo su contorno por otros pueblos mayas. Permanecen alrededor de 500 del pueblo chuj en el estado de Campeche, a donde fueron “reubicadas” en el año de 1984 por el gobierno federal.

En México, a la concentración de los chuj en la región de Montebello la entendemos como una reterritorialización, la cual se debe tanto a factores como el clima y el tipo de cultivos propicios, como también a la cercanía con familiares y hablantes del mismo idioma. Este hecho lo constatamos en el regreso de algunas personas que habían sido trasladadas a Campeche, en el movimiento hacia esta región de grupos de familias que durante algún tiempo se ubicaron en tierras más cálidas al oriente –en los municipios de Las Margaritas, Maravilla Tenejapa y Marqués de Comillas– e, incluso, en los criterios de la actual búsqueda de tierras de los grupos ya situados en la región.

Hablar de territorio es hablar del espacio en el cual y desde el cual es posible entenderse como pueblo y proyectarse en la historia. Este espacio no es sólo físico, ambiental y geográfico, sino también imaginario y simbólico; es el espacio en el que habitan los seres con que interactuamos y en el que se dan con sentido todos los acontecimientos que dan razón de nuestra forma de actuar y de nuestra forma de ver el mundo y la vida.

El territorio, además, nos ofrece el marco de posibilidad para el despliegue de nuestras potencialidades colectivas en comunidad. Este marco del ser pueblo –sobre el que construimos nuestra identidad– es un espacio de relaciones: relaciones simbólicas y significativas; relaciones entre un nosotros comunitario –con quienes construimos y compartimos una identidad– y los otros. Dicho en palabras sencillas, palabras indígenas, el territorio “es ‘onde pende nuestro pueblo”.

El territorio es el que da las mayores posibilidades de que la vida cultural se reproduzca, de que la vida sea y se verifique como lo cuentan las “historias verdaderas” que narran los abuelos y las abuelas. Por ello, para los chuj la reterritorialización significa la cohabitación y concentración en una misma región, la posibilidad de intercambios y la comunicación con toda clase de seres significativos, particularmente los dueños de los elementos del entorno y los difuntos antepasados. el territorio es algo más que un espacio físico donde se dan relaciones políticas y económicas, es también el ámbito de lo simbólico, en donde lo vivido adquiere significación cultural.

El centro cultural de los chuj mateanos lo constituye San Mateo Ixtatán³, un lugar cercano a los 3 mil metros de altura (snm) al que es posible llegar caminando desde las comunidades chujes mexicanas en una travesía de dos días o al que también es factible llegar en transporte público, en menos de seis horas desde el puesto fronterizo de Gracias a Dios. Éste es un lugar de una gran significación simbólica al ubicarse ahí, precisamente en las cimas de esos cerros, el templo y la imagen de San Mateo, el santo chuj.

San Mateo Ixtatán, el *Chonhab'*, se refrenda como el lugar mítico de origen de los *ket chonhab'*, ofreciéndoles un sitio para adscribirse parte de un pueblo nucleado, bendecido y privilegiado, de milenaria presencia. Y, aun la dispersión de apenas poco más de un siglo de las múltiples aldeas y comunidades chujes, esta adscripción se acredita por medio de la memoria, de la fiesta.

Independientemente de estar San Mateo en otro lugar, inclusive en otro país, hay accesibilidad a él. Los vasos comunicantes y los lazos de relación no se pierden. Hay

formas de mantenerse en relación y “acudir” a San Mateo y a su sitio; una de ellas es mediante el respeto a su día y la celebración de la fiesta, pero también puede ser mediante la realización de rituales de oración ante altares de piedra en las puntas de algunos cerros propicios para ello (o desde el altar dentro del hogar).

Lo fundamental y finalmente sustento de todo territorio es la tierrita, la “santa tierra”: “la tierrita es santa, para nosotros es todo”; madre tierra: “la madre tierra es lo más”. Dios es Corazón del Cielo – Corazón de la Tierra; en él/ella estamos, en él/ella vivimos; de él/ella dependemos. No hay más. Así que para decirlo resumidamente: tierra, territorio y divinidad son una tríada inseparable. Y sobre esta base, además, una cierta noción no positiva de la ciudadanía es el vínculo histórico –tenso, en pugna y crisis constantes– con un territorio dado por la adscripción a un pueblo

Un pueblo con memorias que otorgan sentido.

Son diversas las fuentes de las que se pueden tomar los datos para la construcción de la otra historia, de la más remota, la más antigua: *pekti'*, como se dice en chuj; de las memorias que dan sentido. Se encuentra, además de la historia oral que apela a los recuerdos, a los relatos y a los mitos, la historia cuyos referentes son los restos arqueológicos, monumentos, piedras, restos de objetos, gravados en rocas, y cuanta forma de inscripción, y de ellos las interpretaciones que ofrecen tanto los arqueólogos, como los pobladores de la misma región; y, finalmente también, la historia ofrecida por los registros históricos en documentos y que son la fuente más común y más sólida para los historiadores, cuyos datos constituyen otra fuente para la historia oral del mismo pueblo.

La relación de los chuj con su *pekti'*, con sus memorias, no sólo es variada sino disímbola. En San Mateo Ixtatán y en algunas comunidades y aldeas de Guatemala esta memoria es muy vasta y profunda pero también ampliamente socializada. En contraposición en las comunidades de México tal memoria es sucinta y poseída por las personas más ancianas. No es difícil comprender que después de un cuarto de siglo de considerarse impertinente acudir a ellas sean únicamente las personas que cuando salieron de Guatemala ya tuvieran alrededor de los cincuenta años, quienes poseen estos conocimientos.

Entre los chuj la memoria colectiva es de muy largo cuño y, por ende, muy compleja y rica. La tradición oral relata que mucho antes de la conquista de los españoles (probablemente alrededor del 400 d.C.), mateanos, coatanecos y tojolabales

convivían en el mismo espacio territorial. Pugnas por asentar la autoridad de uno y por el control de las minas de sal fueron las causas por las que finalmente los mateanos se quedaron y los otros migraron; sin embargo con ambos pueblos mantiene y reconstruyen sus relaciones.

El pueblo de Ixtatán (San Mateo), los chuj de *Wajxaklajunh*, tenía una posición de privilegio por su posesión de las minas de sal. De tal suerte que se consolidaron como el mayor centro de los altos Cuchumatanes, ya que la sal era de gran importancia en la economía de toda la región maya. Su poblado, a la postre consignado por los primeros españoles en arribar a la región como Ystapalapan (“lugar de sal” en náhuatl) y posteriormente como Ystatlán o Iztatlán (“abundancia de sal” también en náhuatl), colocó a la región dentro de las rutas comerciales mesoamericanas (Cfr. Comunidad Chuj de Bulej, 1999; Piedrasanta, 2002; Tejada, 2002).

La presencia de la sal –expresada míticamente en varios relatos y cuentos de alcance popular– y el control de la misma debe haber sido motivo de conflictos, no sólo con los tojolabales y los coatanecos, sino también con otros grupos y pueblos previamente. Lo que sí sabemos que ocurrió en tiempos posteriores.

De cualquier forma, aunque los orígenes tanto de población, como lingüísticos y agrícolas para los mayas se ubicasen en el noroccidente guatemalteco, los pueblos que permanecieron en esa región, particularmente en las zonas altas de los Cuchumatanes, con todo y sus minas de sal y su probable ubicación estratégica como punto de contacto tanto con los del norte (clásico) como con los del sur y sureste suyos (postclásico), se fueron construyendo en las márgenes de los centros rectores. Esta condición de marginalidad vivida desde el clásico y hasta la fecha ha podido ir acompañada de ciertas características culturales como formas alternativas a las hegemónicas, formas eventualmente críticas a los centros dominantes; pero también de dinámicas de exclusión, de negación, sobre todo con la consolidación de las lógicas nacionales con rectoría administrativa en las capitales políticas y económicas.

La dominación española de los Cuchumatanes se dio tras la caída del legendario Kayb’il B’alam en la Zaculeu de los mam en octubre de 1525. Posteriormente entre este año y 1535 se dieron las diversas expediciones para la gradual y complicada y, debemos decir, relativa conquista de los q’anjobales y los chuj en el norte.

Según Tejada (2002) los de Ixtatán mantuvieron una resistencia aún más prolongada. Ello fue posible gracias a su alianza con los lacandones, lo que no hicieron los q’anjobales, siendo el motivo de tal alianza el control chuj de las salinas. Para este

autor, además, las entradas de los conquistadores para someter y controlar a estas poblaciones “fueron breves, y consiguieron el sometimiento de los pueblos únicamente mientras duraba el efecto inmediato de la campaña” (Tejada, 2002: 77).

La franca ambición de los conquistadores era llenarse de oro, plata y riquezas, pero la realidad de los Cuchumatanes no ofrecía esta posibilidad. Por el contrario, lo que les ofrecía eran inclemencias, distancias poco o nada recompensadas de los centros donde se encontraba su gente, en cambio de estar con gente insumisa y con pocos recursos para extraerles.

Sirva de ejemplo, en este momento lo que tres siglos después expresaba el obispo de Guatemala y que nos fue citado por Lovell (1990: 87):

En 1869, por ejemplo, después de una expedición agotadora “cultivando por segunda vez las pobres almas que viven en estas provincias de la sierra de los Cuchumatanes”, el obispo de Guatemala declaró que la región era “tierra que por su aspereza y destemplado frío por ninguno de mis antecesores se había visitado desde el tiempo de la conquista”. Así, en la mente de los observadores contemporáneos, fueran miembros de la Iglesia o funcionarios del Estado, no cabía duda de que al norte de Huehuetenango había una región donde no sería fácil alcanzar las aspiraciones espirituales o económicas del imperio.

La primera encomienda de San Mateo, denominada entonces Ystapalapán, fue el 10 de agosto de 1529 a Gonzalo de Ovalle. Para 1549-50, en la época del presidente López de Cerrato, la encomienda de San Mateo era la más modesta de la región –de acuerdo a lo limitado de su tributo anual– y aún no se registraba la de San Sebastián.

Las encomiendas de esta región siguieron el patrón general aplicado a toda mesoamérica y cuyos orígenes se daban en la Península Ibérica. Por su posesión se obtenían tributos; sin embargo, debido a factores como la fatal disminución de la población a causa de las epidemias, la lejanía, las inclemencias, lo improductivo del terreno y el clima agreste, estas encomiendas no resultaron como las de otras regiones.

Las congregaciones, también llamadas *pueblos de indios*, dicho muy escuetamente, pretendían juntar o congregar a la gente que, previamente a la conquista y aún en las encomiendas, se encontraba dispersa en caseríos o pequeñas aldeas. Mas ahora los encargados eran los religiosos.

Las congregaciones lógicamente respondían a ciertos criterios, ciertamente los lingüísticos y de organización social y territorial previa eran la base. La congregación de San Mateo Ixtatán, como las de su región, tenían una doble ubicación: por un lado quedó dentro de la Audiencia de Guatemala, en el corregimiento (1547-1678), que posteriormente se transformó en alcaldía mayor (1678-1785) de Totonicapán y Huehuetenango (y que más adelante, después de las Reformas de los Borbones (1785-86) se convertiría en la Provincia de Totonicapán y Huehuetenango, particularmente en la jurisdicción del Partido de Huehuetenango); por el otro, desde la perspectiva religiosa, pertenecía a la parroquia de Soloma (integrada por Soloma, San Juan Ixcoy, Santa Eulalia, San Mateo Ixtatán, San Sebastián Coatán y San Miguel Acatán), primero bajo mando de la orden de los dominicos y posteriormente de los mercedarios; hasta 1558 perteneciente a la Diócesis de Chiapas y posteriormente a la de Guatemala.

Las congregaciones permitían que los indígenas poseyeran legalmente “terrenos cultivables”, pero además de estas tierras, “nuevas” y legales, mantuvieron sus cultivos en las “antiguas” e ilegales tierras dispersas en las montañas. Esto a pesar de los impedimentos legales de la política colonial. Uno de los factores de resistencia a dejar sus tierras era, en los casos de tenerla en las zonas templadas, por la diversificación de los frutos y cosechas, puesto que se trataba de parcelas con mejor producción de maíz, además de que así podían cultivar productos como cacao, caña de azúcar y algodón, a la vez de coleccionar miel.

La diseminación de la población para ir a vivir entre los maizales de los cerros, que dejaban la congregación y por tanto al adoctrinamiento en las cosas religiosas y “en las de la humana policía” fue un hecho generalizado en los Cuchumatanes. Lo que conllevaba la evasión de impuestos y anarquía. Lo que más molestaba a algunos españoles es que los “fugitivos” restablecían sus prácticas religiosas precristianas. El puro hecho de sembrar milpas en terrenos que distaban horas del centro poblacional, sugirió el mismo Fuentes y Guzmán “era pretexto e intervención para incensar a los ídolos” (Lovell, 1990: 91).

Las rutas de comunicación y comercio prehispánicas permanecieron casi intactas durante el tiempo de la Colonia. Por ellas se seguía comerciando con la sal, pero también con “antiguos” y nuevos productos. Además, con las nuevas herramientas de metal y los nuevos cultivos y los nuevos animales domésticos, sobre todo los de carga, se modificó enormemente el patrón de uso de la tierra. el comercio fue adquiriendo importancia en la región. Los criollos y los mestizos, así como todavía algunos

españoles, comenzaron a acaparar tierras, ahora mediante la figura legal de las haciendas. Éstas eran propiedad privada y representaban la forma más segura y más factible de obtener ganancia, a diferencia de mantener obligaciones inciertas en la población nativa.

Las haciendas fueron nuevos modos y técnicas de explotación de la tierra, con la crianza de nuevas especies animales. Básicamente significaron también, cambios en la tenencia de la tierra, privatizándola, en muchos casos acaparándola, con modificaciones en los patrones de relación entre dueños/patrones y población indígena vecina o vecindada. Este hecho va de la mano a la indisposición de la corona a legalizar los títulos de tenencia de la tierra de las reducciones.

Después de la independencia de España, la situación social en Los Cuchumatanes no cambió sustancialmente sino hasta la Reforma Liberal. Los mateanos, en tanto, seguían reconociendo sus terrenos utilizando las tierras en una lógica no comercial, alternando y complementando la producción de la zona fría con la templada (lo que implicaba estancias temporales en las áreas de trabajo de zona templada). Hasta mediados del siglo XIX, pocas décadas después de la independencia y de la anexión de Chiapas a México, los mateanos vivían concentrados en su *Chonhab'*; pero llegó el tiempo de la Reforma, el último cuarto de siglo, cuando comenzó una fuerte dispersión.

La reforma liberal se vivió como todo un paquete de cambios vertiginosos adversos a la cohesión de los chuj: inducida presencia ladina en su pueblo con responsabilidades nodales en las estructuras del gobierno municipal, expropiación de tierras, creación de nuevos municipios (Nentón y Barillas) que afectaron su territorio, demarcación de la frontera internacional (en 1882), promoción para la instalación de propietarios ladinos que establecieran una economía agroexportadora centrada en el café, leyes de reforma amañadas contra los indígenas y que resultaron en garantía de mano de obra para los finqueros enganchadores. Todo lo anterior generó tensiones internas que propiciaron la fragmentación y la creación de nuevos centros de población, entre ellos Tzisco, que a la postre quedaría ubicada dentro del mapa del territorio mexicano, mismos que comenzarían a gravitar en torno a la economía agrícola comercial, con el cultivo de nuevos productos y bajo leyes instituidas en una lógica de privatización de la tierra.

Los chuj en México.

Después de algunas décadas, que Tzisco había crecido considerablemente al recibir no sólo más población chuj, sino también a q'anjobales y a familias de habla castellana –identificados como vaqueranos–, varias familias mateanas salieron a fundar una nueva colonia (Cuauhtémoc). Posteriormente, constituidas estas dos colonias como ejidos, se conformaron cinco nuevas localidades como anexos de los mismos ejidos; lo que da cuenta del crecimiento poblacional de los chuj en México hasta antes de 1980.

A pesar de este crecimiento los chuj mexicanos eran ignorados por el gobierno mexicano. Este hecho no fue por desconocimiento, sino consecuencia de una política de Estado de quitarles todo tipo de reminiscencia étnica en el intento de dejar claramente demarcado los límites territoriales de los mexicanos y de ejecución de los planteamientos de mestizaje. A estas políticas se ciñeron todas las instituciones a lo largo del siglo XX, e incluso es un hecho que sigue sucediendo.

La negación de la identidad chuj es un hecho que no se olvida. Por el contrario, refuerza una memoria histórica de discriminación y que, a la vez, ha sido de resistencia:

- *“Hicieron que quemáramos nuestros güipiles y el kapixay; ahí está el fuego... Algunos lo enterraron”.*
- *“Estamos como enterraditos, si queremos hablar la idioma –el chuj– debe ser dentro nuestras casas. Nadie lo debe saber. Ese tiempo [en sentido genérico] si se enteran nos maltratan; hasta ahora, nos burlan”.*
- *“Si queremos quemar copal ha de ser de noche, que nadie lo vea”.*
- *“Nos dicen que acá es México, que los indios son de Guatemala, pero nosotros sabemos que no es así, que es nuestra herencia y es nuestro derecho, ‘onde sea que estemos”.*

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

Resalta entre los chuj el llamado Julio Negro, en 1982. El día 1 de ese mes había concluido una amnistía del gobierno. El día 2 el destacamento de Barillas ocupó San Mateo y ese mismo día mató a 10 personas. Del día 13 al 19 se vivió una pesadilla

perpetrada por grupos de militares encabezados por un capitán de apellido Castillo. Se perpetraron 467 asesinatos, registrados en Sebepe, Yocultac, Petanac, Bulej, San Francisco, Yalambojoch y Yaltoyá. El caso en San Francisco, el día 17 de julio de 1982, fue el de una de las masacres más atroces, en que el ejército guatemalteco mató a 302 personas identificadas. Hubo muchos más muertos y masacres.

Consecuentemente miles de personas del pueblo chuj y de otros pueblos mayas se refugiaron en Chiapas. Durante alrededor de 15 años intentaron hacer y rehacer sus vidas dentro de campamentos. No fue fácil, pero lo más difícil fue hacer su vida cultural en condiciones de libertad y dignidad, pues se les tenía prohibido.

Una vez concluido el tiempo oficial del refugio –tras la firma de los Acuerdos de Paz en 1996– muchas familias regresaron a Guatemala, pero muchas otras decidieron establecerse en México. Así se acrecentó el número de personas mexicanas del pueblo chuj. Este hecho canceló la posibilidad de que se siguiera negando la presencia de personas del pueblo chuj en México, pues sobre los refugiados había estado puesta la mirada de instituciones internacionales.

Los chuj mexicanos. Un reto contra la ignominia

La región ocupada por los chuj en México es compartida también por indígenas q'anjobales, mames y tsotsiles y con familias de habla castellana (identificados como "mexicanos"). Con ellos, sobre todo con q'anjobales, cohabitan las mismas localidades⁴. Este hecho de interculturalidad que caracteriza la vida de los chuj mexicanos no es un hecho de equidad; en este caso, generalmente la posición de los chuj es de desventaja y permeada de prejuicios, motivo por el cual la discriminación es vivida como un hecho cotidiano y muchas de las prácticas culturales, sobre todo las rituales, se circunscriben al ámbito privado y doméstico.

Por su parte el Estado Mexicano ofrece, sobre todo en las localidades más grandes, servicios de salud y de educación básica; pero en ninguno de estos casos se ofrece la ejecución de un derecho coherente con las formas culturales propias. Este hecho también se experimenta en la administración gubernamental de justicia. Todas estas distancias culturales que se suman a los costos y en algunos casos a la distancia física son factores que provocan que la evaluación de dichos servicios sea muy negativa. Lo problemático no es la simple evaluación negativa, sino que en el contexto de los

pueblos y comunidades indígenas en Chiapas ha llevado a que se organicen estos servicios de manera autónoma y paralela al Estado.

Por otro lado y desde otra perspectiva, cuando se ejecutan los servicios estatales, hay afectación cultural. Las personas con mayor conciencia de los derechos culturales asignan a la educación como principal factor adverso a la identidad y causa del desinterés de las nuevas generaciones en mantener el idioma y los recursos propios de su cultura.

Las autoridades de los municipios constitucionales hacen caso omiso e incluso muestran ignorancia de la condición cultural de los chuj. Esto a pesar de que algunos hombres de las comunidades más antiguas han ocupado cargos dentro del ayuntamiento de La Trinitaria. Con dificultad se reconoce el origen cultural de las comunidades más antiguas, en tanto el trato a la gente de las comunidades nuevas sin distinción alguna es la de “asimilados” o de “guatemaltecos”, en sentido peyorativo y sin reconocer las diferencias idiomáticas, étnicas, históricas o de cualquier otra índole.

Mas el trato con el Estado y con las autoridades así como cualquier relación construida tiene a la comunidad como sustrato en que se da la vida de cada cual y de todos a la vez. Esto lo constatamos de hecho en todos los acontecimientos de la vida de las personas, mas es de destacarse por su nivel de generalización y su contundencia el hecho creciente de la migración iniciada hace poco más de un lustro⁵, la cual es mayormente masculina y se da a diversos puntos de la geografía de los Estados Unidos, la ciudad de México, o a Ciudad del Carmen y Cancún en Quintana Roo. Ésta se realiza tomando en cuenta las responsabilidades con la comunidad. Cuando alguien migra considera los períodos y lógica de cambio de autoridad. Si le toca ocupar algún cargo o se está en la eventualidad de ello, por lo general no se migra y se espera a que se concluya el período. Además, incluso desde fuera, se sigue participando en las dinámicas que se desprenden de los acuerdos de asamblea, sea mediante contribuciones económicas, el pago de un “reemplazo” o la posibilidad de que algún familiar le represente.

El tomar en cuenta los ritmos y requerimientos de la comunidad no se da porque sea una simple obligación para poder gozar de los derechos establecidos y positivos. Básicamente se hace porque es la comunidad el referente de vida más importante, el espacio de vida de la familia, porque en los momentos más trascendentes de la vida es la comunidad la que ofrece el marco de posibilidad para bien vivirlos, para enfrentarlos y

para salir venturosos. Es la comunidad, pues, la que refrenda el sentido con el que se vive la vida.

Sin embargo ello no mengua la apreciación de algunas personas que ejercen un tipo de liderazgo cultural, de que entre los jóvenes, sobre todo entre aquellos quienes han migrado o son de filiación evangélica, se verifica un desinterés y hasta un desprecio por los elementos y factores que conforman la *tradición*. Están particularmente interesados en trabajar de manera individual para conseguir dinero. Las concreciones son su no participación en las actividades culturales y comunitarias. La búsqueda del derrotero deseable se aprecia diferente entre una y otra posición.

Desde inicios del siglo XX se ha verificado la “exigencia” de parte de autoridades y funcionarios de los sucesivos gobiernos –locales, estatales y federales– para que los chuj dejen los elementos de su identidad. Esto se ha repetido una y otra vez. Cien años atrás. Veinte años hace. Y aún a la fecha. Este hecho acaecido durante mucho tiempo, ha sido introyectado y reproducido, ya no sólo por los agentes de gobierno, sino también por la población de la región e, incluso, por algunas personas de origen chuj, traduciéndose en actitudes y gestos de discriminación constante.

Se pueden reconocer tres tipos de posicionamiento al respecto: rechazo y negación, refrendo y reproducción y lamento por la pérdida con eventuales deseos de recuperación. Lo que pasa con el idioma es, aunque no igual, semejante a lo que ocurre con las diversas prácticas culturales, sobre todo con las rituales. Al final de cuentas éstas se llevan a cabo, pero por lo general para librarse de las burlas se realizan “en lo oscurito”, en la penumbra de la noche, en lo oculto a las miradas inquisidoras, dentro de la privacidad del hogar (aunque resulte contradictorio y hasta paradójico).

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

Los chuj han vivido una *mexicanización forzada* con resultados ciertamente lamentables pero que no lograron ser devastadores. Así que, a pesar de ubicarse y vivir

en “otro país”, de una cierta merma del idioma por “quedar” en ese país, de la fragmentación de las comunidades y los imbricamientos al darse la interculturalidad prejuiciada y desventajosa referida, la gente del pueblo chuj está en la posibilidad de proyectarse en la historia de una manera dignificada y afirmativa de su identidad étnica; de una manera colectiva afirmándose como pueblo dentro de su territorio chuj. Algunos así lo están haciendo, reconociéndose como *ket chonhab'* por su idioma, por saberse descendientes de personas que así hablaban, por afirmarse herederos de un modo de actuación y forma de pensar, por identificarse a través de relaciones de parentesco o por el modo manifiesto de relacionarse con el entorno.

Reflexiones

La confrontación de formas de pensamiento acontecida en el siglo XV implicó una forma no sólo de dominio sino de colonización del pensamiento. La negación de las diversas formas de pensamiento dominadas, tachadas, calificadas negativamente como supersticiones, ha sido un hecho duradero. Mas los pueblos, espacios de reproducción y reconstrucción de diversas tradiciones, de diversas formas culturales perviven. Los pueblos se afirman como diferentes y niegan la negación de que son víctimas.

El sistema dominante, económico, cultural, de pensamiento, se esmera en construir y defender una identidad. En el caso de nuestro país, el gobierno se “esmera” en imponer una ciudadanía anunciada y presumida como mestiza. Si fuese verdaderamente mestiza sería una identidad reconciliada, es decir aceptante de la pluralidad. Hecho que no es así. Retomando las ideas de Adorno (1990: 13), éste dice: “todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad”.

En Guatemala, el pueblo maya tiene una muy fuerte presencia: el movimiento del pueblo maya en su conjunto, la creación (por decreto gubernativo) de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, la presencia de Rigoberto Menchú Tum, premio Nobel de la Paz y Embajadora de Buena Voluntad para los Pueblos Indígenas, tanto por parte de la ONU como por parte del gobierno de su país, los Acuerdos de Paz y la concreción en leyes de algunos de estos acuerdos a favor de los indígenas, ofrecen un panorama con mejores condiciones para la vida de estos pueblos, para la definición de una ciudadanía multicultural.

En México, en cambio, se tiene un movimiento zapatista con grandes repercusiones nacionales e internacionales pero que no se traducen en leyes y en formas nuevas y más dignas en lo que a la relación con el Estado se refiere. Y esto ya lo sabemos de nueva cuenta con Adorno (1990: 54) cuando dice: “todo lo que no se somete a la unidad del principio del poder, aparece medido con él no como algo distinto e indiferente, sino como una transgresión de la lógica”. Se estableció una ley indígena que no cuenta con la aceptación de los propios pueblos y en la frontera, la suerte de los integrantes de pueblos cuya mayoría población se encuentra en territorio guatemalteco, es la de seguir viviendo una política de “mexicanización” que rechaza, niega y/o va en contra de su reconocimiento e identidad como pueblo (principalmente verificada en el ámbito idiomático, pero que se extiende a prácticas culturales y al “desconocimiento” oficial del devenir de la historia de su pueblo).

Constatamos, en el caso de México la pretensión de construir esa ciudadanía mestiza, y en un sentido diferente pero bajo la misma lógica de poder, la pretensión de dejar establecido y sentado el lugar social y económico de los pueblos indígenas a través de su pretensión de “identificarlos”, de relacionarse con todos estos pueblos a partir de ciertos prejuicios y caracterizándolos mediante una identidad previamente elaborada. Esta perspectiva, como lo vemos entre los chuj, es solamente beneficiosa para quienes tienen mejores condiciones dentro del *statu quo*. Este hecho priva a la gente, en el contexto de su propio pueblo y su propia tradición, de sus lenguajes, de la capacidad de preguntar, de la posibilidad de problematizar, y se entroniza como una “falsa percepción” de la realidad, como escribe Lee (2001: 652) discutiendo los postulados de Freire.

Esta *falsa percepción* la constatamos entre el pueblo chuj. El planteamiento es el siguiente: tener que dejar de constituirse como agentes y sujetos constructores de un proyecto colectivo, como pueblo, alternativo al proyecto hegemónico, dominante para conformarse como objetos receptores del beneficio del Estado, desposeídos de sus memorias y de sus recursos culturales, fuerzas motoras de toda esperanza posible. En otras palabras, se instituye el requerimiento de dejar de ser campesinos, dejar de ser indígenas, dejar lo que los hace ser lo que son como requerimiento para “ob-tener dinero”, para lograr “ser alguien en la sociedad”, para eventualmente “ser y vivir como ricos”, etc. Nada más falso e idílico, que sólo corresponde a una visión del mundo y a un moldeamiento del deseo y del pensamiento que le hace juego y sentido al sistema

vigente y dominante. La paradoja de tal perspectiva y requerimientos es: *dejar de ser para ser*, cuyo resultado es sólo la primera fase de tal silogismo: *dejar de ser* miembro digno de un pueblo, con historia, con cultura, con espiritualidad, y quedarse sin nada, perder lo que nos hace ser, romper el contexto de la tradición propia, desechar los recursos y condiciones desde los que somos en sociedad y en comunidad. Tal abandono de *ese su ser* constituye sólo la ruta *para otro ser*, el ser de la ignominia, de la pobreza, de la exclusión, de la frustración.

La población mexicana-chuj o chuj-mexicana hace pensar en un hecho con una tensión que se encuentra muy a flor de piel. La *condición mexicana* es un asunto de nacionalidad (de “pertenencia” a una nación) que en este caso para muchos de los chuj es por nacionalización, naturalización o, en palabras de los ejecutores de los programas de gobierno, por asimilación. Esta condición, dicha en pocas palabras, se plantea como cambio de “pertenencia”⁶.

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

Éste es uno de los factores fuertes y difíciles de digerir particularmente para el sistema educativo mexicano, que no sabe cómo vincularse o tomar en cuenta este hecho para la educación con principios culturales. La escuela, de hecho pretende que se construya una única memoria, nacional; la escuela forja una ciudadanía, aquella ciudadanía a modo. Los chuj, en cambio y como ya se señaló, refrendan otras varias memorias, como son la de sus orígenes étnicos, como es el hecho de la “mexicanización”, como es la historia padecida de la guerra en Guatemala y la condición de refugio y ahora la discriminación. Los chuj, para decirlo fácil refrendan lo chuj. ¿Qué significa lo chuj?

Lo chuj entre los *ket chonhab'* es todo lo que caracteriza a quienes son del mismo pueblo y que se manifiesta espontáneamente: el habla, el comportamiento, las convicciones y temores, las atenciones y cuidados. Reflexivamente algunas personas se plantean que lo chuj es su forma particular o específica de vivir *lo maya*, que hoy por hoy es una conjunción de lo cultural, lo histórico y lo político, teniendo a la espiritualidad como soporte y sustento de su visión del mundo o cosmovisión.

Lo maya compartido es una forma común de narrar el origen del mundo y de la existencia humana, la proclama del equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, el reconocimiento de los seres que animan el mundo, las formas de contar y numerar, los colores y las fuerzas que sostienen el mundo en los puntos cardinales, las dinámicas propicias de interacción con la naturaleza sacralizada, los rituales de celebración en torno al sagrado fuego, las raíces idiomáticas, el territorio, el cultivo de la milpa, la dieta que tiene como base al maíz, el culto a los muertos.

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

¿Qué es lo que incomoda en relación con la cultura chuj? ¿Acaso lo que incomoda es lo indígena? ¿Qué hecho o forma cultural caracteriza al ser mexicano?; o, planteado de otra forma: ¿cuál es la “cultura mexicana” ofrecida a los chuj? No es claro, pero lo que si se les expone a los chuj con mucha insistencia y contundencia es que no es compatible ser chuj y ser mexicano. La sorpresa al paso del tiempo para muchos de los chuj es cuando atestiguan que en México hay muchos pueblos indígenas en todo el territorio nacional y que además les asiste el derecho de ser pueblo, ser pueblo indígena con una cultura propia; en tanto lo que no les sorprende son las limitaciones de su poder frente a los gobiernos y las carencias económicas comúnmente experimentadas.

La “cultura mexicana” en esta condición de frontera se ha ofrecido como diferenciación de lo guatemalteco, en una dicotomía sin sustento: lo mexicano asociado a lo positivo que se diferencia de lo negativo, representado por lo guatemalteco indígena. El castellano, lo “moderno”, lo «no indígena», lo «no sucio» (al no ensuciarse por el trabajo campesino) se plantea como lo bueno. Por lo contrario, el idioma chuj, lo tradicional (las costumbres), lo indígena, lo “sucio” (consecuencia lógica del trabajo en la tierra)⁷, se expone como malo, como lo negativo. Estas cuestiones que remarcan los trabajadores de los gobiernos y los maestros, que llegan a causar cierta influencia ni se constatan ni tienen sustento alguno, y por más influencia que causen no borran automáticamente todos los elementos cotidianos y profundos de la cultura chuj; así es

que tal demarcación ni se corresponde con la realidad y es un desacierto por demás desgraciado.

Básicamente se trata de un discurso basado en la diferenciación con claros matices de discriminación. Así es que tal discriminación que en parte ha sido aceptada, en parte rechazada y en parte introyectada e interiorizada, es un telón de fondo de la vida cotidiana y de las relaciones que se viven entre los chuj.

Lo que provoca esta perspectiva es que la cultura chuj continuamente se re-identifique con la nacionalidad guatemalteca. Los chuj que fueron refugiados son asignados por las demás personas del entorno que no son de origen chuj como guatemaltecos. Por su parte, los chuj que ya tienen 4 y hasta 5 generaciones como mexicanos, algunos de los cuales mantienen el idioma y otros no, terminan refrendando y hasta dignificando su condición de ser pueblo al autoasignarse una cierta identidad guatemalteca.

Ser chuj y ser guatemalteco, aunque no sean sinónimos, se refrenda de una forma casi natural. ¿Por qué? Porque si a la gente chuj se le asigna este calificativo de manera estigmatizada o peyorativamente, al asumir una posición de dignidad, con conciencia histórica y sabiéndose descendientes de personas con nacionalidad guatemalteca, pues no se duda en alzar el rostro y afirmarlo así. Además, independientemente de los hechos de violencia y de precariedad económica que expulsaron de su país de origen a los fundadores de las diversas localidades, del lado guatemalteco los chuj viven su condición étnica sin resquemores como lo hacen en territorio mexicano; sea por la alta proporción de indígenas en ese país centroamericano o por su ubicación geográfica en una serranía de muy difícil acceso en el extremo noroccidental de dicha nación. Sin embargo, destellos de esperanza circulan entre ríos y lagunas, bosques y selvas por los que andan los chuj en México, incluso en las ciudades: es posible ser chuj y ser mexicano a la vez.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., 1990, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Humanidades.

Benjamin, Walter, 1977, *Para una crítica de la violencia*, México, Premio editora.

- Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Comunidad Chuj de Bulej, 1999, *El derecho indígena Chuj*, Guatemala, Saqb'ichil – COPMAGUA.
- INEGI –Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática–, 2001, *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, México, INEGI.
- Lee, Kyu Hawan, 2001, “Paulo Freire y la pedagogía crítica”, en Moacir Gadotti, Carlos Alberto Torres et. al. *Paulo Freire. Una bibliografía*. México, Siglo XXI.
- Lovell, George, 1990, *Conquista y cambio cultural: La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala. 1500-1821*, CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala-USA.
- Piedrasanta Herrera, Ruth, 2002, *Tierras y territorio de los chuj de San Mateo Ixtatán: representaciones y dinámica histórica en el espacio local y regional. Énfasis 1880-1940*, -Mimeo-, Guatemala, AVANCSO.
- Tejada Bouscayrol, Mario, 2002, *Historia social del norte de Huehuetenango*, Huehuetenango, CEDFOG.
- Villena Fiengo, Sergio, 2003, “Walter Benjamin o la historia a contrapelo”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. II, núm. 100, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica.

¹ El Salvador, Honduras, Guatemala, Belice y México, son los países con población maya. Mas es de señalarse que, por ejemplo, en la región de San Bartolomé de los Llanos o Carranza, en Chiapas, los *totik* defienden una identidad étnica diferenciada o particular, con su propio idioma. Ellos no son reconocidos por el gobierno mexicano. Es probable que haya otros pueblos con la misma situación tanto en México como en los demás países.

² Las estimaciones de la población chuj son muy variadas y van de los 38000 a los 65000. La variación tan importante tiene que ver con los criterios para el conteo y la confiabilidad. Si el criterio es exclusivamente lingüístico y quien pregunta no merece la confianza del entrevistado el dato se reduce considerablemente.

³ Colindante con San Mateo se encuentra San Sebastián, el otro municipio de los chuj en Guatemala; espacio de los coatanecos. Entre ambos hay algunas diferencias dialectales, consecuencia también de diferencias en su devenir histórico y diferencias organizativas, pero la visión tradicional del mundo es muy semejante.

⁴ La relación de los chuj con los q'anjob'ales aunque perseverante, no es fácil. Hay francas actitudes entre ambos grupos de organizarse de manera independiente cuando cohabitan en la misma localidad. Aunque se constatan matrimonios entre sí.

⁵ Son varios los aspectos correlacionados que influyeron que a partir de 1998 se detonaran los procesos migratorios: unos tremendos incendios que afectaron toda la región, el huracán Mitch con fuertes devastaciones, la caída del precio del café, la decisión entre exrefugiados de quedarse definitivamente en México con la finalización de los apoyos nacionales e internacionales anteriormente dirigidos a este sector poblacional.

⁶ Esta noción de pertenencia es muy compleja y se experimenta de muchas formas, desde imposiciones y controles hasta adscripciones y filiaciones conscientes, con muchos puntos intermedios. El sugerente

texto de Benedict Anderson caracteriza muy bien este hecho de la pertenencia a una *Comunidad imaginada*.

⁷ En el contexto de las interacciones sociales y étnicas de la región, los chuj son calificados e identificados por ser “sucios”. Así lo refieren tanto los popti’, como los q’anjobales y los mestizos. Por su parte los chuj se reconocen como un pueblo campesino, muy trabajador y cuyo santo patrono, San Mateo, es uno de ellos y también está sucio, por el mismo hecho de ser trabajador.