

Otras causas de migración: el caso de dos pueblos mayas en Chiapas, México

Jorge Valtierra Zamudio *

Lorena Cordova Hernández **

Introducción

Un tema que desde hace décadas ha sido primordial en las agendas de activistas, académicos, políticos y organismos religiosos católicos y no católicos, es el de la movilidad y/o migración, en el sentido de un proceso migratorio que obedece, por lo general, a las necesidades económicas de las comunidades y pueblos que sufren desempleo o que sus recursos económicos, naturales e infraestructura en sus localidades no les permite sostenerse dentro de su territorio de origen.

Se ha afirmado que la migración es un derecho innato del ser humano. Por lo menos desde nuestra perspectiva sociohistórica, la movilidad y la migración han sido desde hace siglos acciones naturales de los grupos humanos ante la necesidad de subsistir. Pero esto último no es un argumento más “de moda” característico de los discursos sociológicos. Desde el evolucionismo decimonónico y su influencia en las ciencias sociales de lo que se ha denominado “darwinismo social” ha habido una postura constante acerca de la supervivencia de las sociedades, que al no encontrar los elementos básicos vitales emprenden casi de forma automática una acción migratoria.¹

* Es licenciado en Historia por la UNAM y catedrático de Historia de las Relaciones Internacionales y Geografía económica y política en la Universidad La Salle.

** Es profesora de la asignatura de Sociología del Arte y consumo cultural en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

¹ Harris, Marvin . El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Ed. Siglo Veintiuno, México, 2006 y Barfiel T. (ed.) Diccionario de antropología. Ed. Siglo Veintiuno, México, 2000.



Lo anterior se puede observar con mayor intensidad aún en la actualidad al considerar que la explotación masiva de recursos naturales por entidades nacionales y extranjeras es cada vez mayor, dejando una huella ecológica que implica que la auto-subsistencia, el auto-consumo y la autodeterminación sean aspectos cada vez más lejanos entre los grupos dependientes de su entorno natural y deban migrar a otros entornos que “cubran sus necesidades”. El problema se hace más agudo cuando después del proceso migratorio se genera una serie de cambios culturales que traen en consecuencia una dislocación social y conflictos distributivos.²

En la actualidad, ya no se trata sólo de la búsqueda de ambientes propicios en donde desarrollar la domesticación de plantas y animales y/o la agricultura, sino las circunstancias sociales rodeadas de violencia, discriminación, corrupción, organización criminal, regímenes dictatoriales, rebeliones y guerrillas, entre otros aspectos alrededor del mundo, que dan cuenta también de motivos allende lo económico y que van definiendo un tipo de proceso migratorio conocido como “desplazamiento forzado” o “migración forzada”, que será en parte la inspiración o enfoque del tema a tratar en este artículo.

Los efectos de la migración forzada han sido devastadores y, además de ir acompañados de una clara violación de los derechos fundamentales de quienes la sufren, por lo general no se toma en cuenta, o por lo menos no tanto como los procesos migratorios, cuyos motivos son más bien económicos.

² Histórica y concretamente en México, tanto en la región mesoamericana como Oasis-américa y Arido-américa antes del contacto con los europeos, gran parte de los motivos por los que los grupos o sociedades humanas migraban —a pesar de que éstas pudieran tener una cosmovisión sumamente compleja, lo que rompe con la idea evolucionista de “atraso”— era la falta de ciertos recursos en su entorno natural, lo que propiciaba o reactivaba actividades distintas de la agricultura, pero también actividades nómadas hasta que encontraran un ambiente y un entorno propicio para asentarse. Ciertamente es que los asentamientos después de los movimientos migratorios empezaron a generalizarse aún más en el periodo posclásico. Sin embargo, esto no significa que a partir de este periodo la acción de movilidad y/o migratoria haya culminado. Para profundizar más en el tema puede consultarse la obra de Alfredo López Austin, y López Luján L. *El pasado indígena*, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, México, 1996; También en: López Austin, A. y López Luján, L. “La periodización de la historia mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, México, No. 8 (43), 2000, pp.14-23.

Por migración forzada debe entenderse un desplazamiento no voluntario de la población que desde la perspectiva de Nubia Yañeth Ruiz no sólo está vinculado históricamente (y en la actualidad) con las condiciones políticas y sociales que prevalecen en un país —en este caso Ruiz se refiere a Colombia y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia)— sino que es:

[...] un movimiento de corta distancia que incrementa las condiciones de pobreza de los afectados. Se da con mayor intensidad en los territorios estratégicos, en los poseedores de grandes riquezas naturales o en los que tienen importancia geopolítica notable, ya sea porque están ubicados en la zona central del país —que es la de mayor desarrollo— o en territorios de frontera con una alta importancia geopolítica y económica [...].³

Los elementos que se deben rescatar de esta definición es que no se trata de un desplazamiento a tierras muy lejanas como el caso de muchos migrantes mexicanos y centroamericanos hacia los Estados Unidos y que el efecto primordial que se observa como consecuencia de esta migración “a corta distancia” es la pauperización, por lo que lo que motiva estas acciones no es una mejoría económica que podría obtener en apariencia un individuo o familia al trasladarse a otro lugar, ni la falta de recursos naturales. De hecho, una de las principales causas de la migración forzada de una sociedad es porque el lugar que habita cuenta con recursos naturales suficientes para su bienestar socioeconómico, pero, por circunstancias ajenas o relaciones de poder asimétricas —presencia de grupos guerrilleros, narcotraficantes, abuso de autoridad, expropiación territorial, etc.— deben abandonar su entorno.

Cabe destacar, sin embargo, que la migración o desplazamiento forzado, además de un desplazamiento coercitivo por razones incluso naturales como el caso de la erupción de un volcán o una zona de desastre causado por algún fenómeno meteorológico, se caracteriza por llevarse a cabo dentro del mismo territorio nacional, de otra forma se consideraría una situación de refugio.

³ Ruiz, Nubia, “El desplazamiento forzado en Colombia: una revisión histórica y demográfica”, en *Estudios demográficos y urbanos*, El Colegio de México, México, Vol. 26, No. 1 (76), enero-abril, 2011, p.142.



En México, la migración forzada es una práctica común y que aún hoy poca importancia se le ha dado. Los efectos devastadores de muchos pueblos desplazados para la construcción de una presa, la explotación de una mina, la construcción de alguna obra (aeropuerto, refinería, plantas de energía, entre otras) o el propio crimen organizado, no sólo no se consideran, en algunos casos se justifican porque se habla de “zonas de riesgo” o por su importancia para lograr el bienestar social nacional, sobre todo si se trata de la expropiación de algún territorio que puede explotarse. Al cabo, se trata de eufemismos que contribuyen a la desarticulación social, cultural, lingüística y económica de sociedades que desde hace siglos son y seguirán siendo marginados y que por lo general habitan el ámbito rural, en donde se incluye una gran parte de los pueblos indígenas y que es una de las pruebas fehacientes de la reproducción de un sistema neocolonial o por tomar el término de Pablo González Casanova, *Colonialismo Interno*.⁴

El presente artículo es un trabajo comparativo en torno a diferentes procesos sociohistóricos de migración involuntaria de dos grupos indígenas de origen maya —tojolabales y chujes— que habitan en la región sureste del país, en específico en el sureste del estado de Chiapas. En este contexto, existe una gran cantidad de historias de migración forzada y que, por desconocido que sea, involucran un escenario internacional, lo cual jurídicamente podría significar una contradicción en sí misma. Un ejemplo claro de esto lo hemos observado a partir de nuestra estancia en campo y una labor de investigación etnográfica, pero también la revisión sociohistórica de ambos grupos emparentados lingüística y culturalmente.

Estos grupos, que en especial comparten una historia a lo largo de varios siglos, también han sido invisibles a los ojos de muchos organismos gubernamentales y académicos, por lo menos hasta hace un par de décadas. Ambos no sólo han experimentado una

⁴ González Casanova, Pablo. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Siglo del Hombre / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia, 2009 y González Casanova, P. *La democracia en México*, ERA, México, 1995, pp. 89-126.

migración involuntaria, sino que son grupos que por tradición han sido migrantes y que el desplazamiento involuntario ha roto su propia mecánica sociocultural con efectos poco halagüenos.

Los procesos migratorios de dichos grupos ponen en discusión cómo la movilidad ha modificado el cosmos sociocultural de dichas colectividades, pero también cómo, a pesar de ser grupos “minorizados”, cada uno ha respondido de manera distinta ante la migración.⁵ Si bien para algunos grupos tojolabales la migración no ha implicado una desarticulación cultural visible, sino más bien procesos de reinterpretación cultural —y en cierta medida readaptación—, para algunas comunidades chujes la migración ha traído como resultado una trama compleja de dislocación y desplazamiento lingüístico y cultural.

En realidad, uno de estos grupos, los chujes, en su mayoría provienen de Guatemala y estuvieron en una situación de refugio en territorio mexicano durante la década de 1980. Esto nos obliga a no manejar el término desplazamiento o migración forzada, aunque las circunstancias podrían encajar muy bien para hablar en esos términos. La justificación que podría utilizarse es que si la migración forzada “debe” darse dentro del territorio del mismo Estado como Adalberto Méndez y Claudia Carrete señalan,⁶ la idea de frontera desde una perspectiva cultural rompe con esta idea de límites políticos y se habla más de fronteras culturales que desde la sociología y la antropología se ha debatido por encontrar situaciones *sui generis* como la actividad de movilidad histórica de grupos en la frontera entre México y Estados Unidos, como los

⁵ Desde la antropología, a diferencia del término minoritario, “minorizado” no se refiere a grupos que por su densidad poblacional o número de habitantes en una zona o comunidad están en desventaja frente a grupos étnicos de mayor tamaño. Un grupo minorizado se refiere más a un grupo que por cuestiones, sobre todo de racismo o simplemente relaciones de poder se les desplaza, se les margina y/o se les ignora. En muchos casos un grupo minorizado es minoritario, pero en otros no. Un ejemplo claro sería la población infantil o la población conformada por personas con discapacidad que pueden ser mucho, pero llegan a ser minorizados. Nota de los autores.

⁶ Méndez López, Adalberto y Carrete, C. “The forced displacement”, en *Revista Académica, Facultad de Derecho*. México, Año XI, No. 21, julio de 2013, pp. 239 y 240.



kikapúes, así como el caso de los propios chujes, k'anjobales y mames en la frontera México-Guatemala.

Sin embargo, para no causar interferencia al respecto o debates que no corresponden a este espacio, manejaremos simplemente el término migración o desplazamiento no voluntario cuando involucre entornos internacionales, diferenciándolo de otros fenómenos migratorios basados, sobre todo, en motivos económicos.

Antes de abordar el tema, es menester contextualizar y presentar quiénes son los chujes y tojolabales, de dónde vienen y cuáles han sido las circunstancias sociohistóricas que los hace grupos minoritarios y qué es lo que culturalmente comparten relativizando así la idea de frontera. Después de esto nos referiremos directamente a las consecuencias de la migración involuntaria de ambos grupos, a través de la comparación de ambos casos que sería, parte del método en el que nos basamos.

Del *muxuk satk'inal*, San Mateo Ixtatán, a la “tierra de nadie”⁷

En la zona sureste del estado de Chiapas habitan entre campesinos mestizos y algunos grupos indígenas minoritarios los tojolabales y los chujes. Al hacer una búsqueda bibliográfica para determinar la zona que habitan ambos grupos nos hemos topado con grandes dificultades para delimitar una “zona tojolabal” y una “zona chuj”. Esto no sólo se debe a la movilidad o la inexistencia de fronteras como las concebimos desde la geografía política o la ciencia política misma —sobre todo para los chujes que habitan tanto en

⁷ El *muxuk* (ombligo) *satk'inal* (bóveda celeste o universo), es un término que en tojolab'al, lengua que hablan los tojolabales, alude al lugar de origen. Es claro que arqueológicamente San Mateo Ixtatán era una población en donde tanto chujes como tojolabales cohabitaban, pero también es en la actualidad parte de un mito fundacional en donde los tojolabales ubican su origen. De hecho, en la actualidad varias comunidades tojolabales siguen realizando peregrinaciones a esta ciudad para rezar “al rayo” para que dé agua a sus cultivos, además de aprovechar que ahí se encuentran unas minas de sal veneradas por los habitantes de esa localidad que son chujes y que también para los tojolabales son sagradas. A pesar de la lejanía aparente de ambos grupos, a través de estas acciones de migración, si así se puede considerar también a las peregrinaciones, son un encuentro intercultural de tojolabales y chujes, así como algunos grupos con un pasado y cultura muy cercana que también llegan a integrarse como k'anjobales y tseltales de la zona de los llanos de Comitán, etc. Nota de los autores.

comunidades mexicanas como aldeas guatemaltecas⁸—; también se debe a la adscripción étnica de ambos grupos. De esta manera, las fronteras culturales relativizan por completo las fronteras políticas y se complejizan en razón de problemas de tipo social, étnico, lingüístico, entre otros.

La situación de discriminación, marginación y racismo que permanece en el estado de Chiapas, no sólo desde los mestizos y ciudadanos hacia los indígenas, sino también por parte de algunos indígenas “empoderados” y mayoritarios —por lo general tsotziles y tseltales— ha provocado que “ser indígena” sea motivo de vergüenza o deba ocultarse para evitar ser más discriminado o u obtener un empleo.

El trabajo de Lorena Cordova⁹ sobre los chujes es muy sugerente al respecto. El estigma del pueblo chuj en México, que hasta la década de 1990 fue reconocido como “mexicano”, recae en su condición de ser “indígena” y de origen “guatemalteco”.¹⁰ Los efectos de estas acciones de discriminación traen en consecuencia asumirse más como campesino que como indígena chuj. Sin em-

⁸ Es importante aclarar que para el caso de México en antropología el nombre que se da a las localidades, por lo general con menos de mil habitantes, conformadas por grupos sociales étnicos originarios o rurales (indígenas o campesinos) se denominan comunidades. En Guatemala el nombre equivalente que se maneja es el de aldeas.

⁹ Córdova Hernández, Lorena. *Ideologías lingüísticas en una comunidad de habla chuj en la zona fronteriza del Estado de Chiapas*. Tesis de Maestría CIESAS, México, 2009; Cordova Hernández, L. (coord.) *El nacimiento de la sal*, CONACYT/ CIESAS/ Linguapax/ Innovación y Apoyo Educativo/Ajuntament de Barcelona/ Centre Unesco de Catalunya, México, 2012; También en: Lorena Córdova Hernández, L. *Esfuerzos de revitalización de la lengua chuj en contextos fronterizos multilingües del estado de Chiapas. Acercamiento y aportes desde la perspectiva ecológica ascendente* Tesis de doctorado CIESAS, D.F. México, 2014.

¹⁰ Esto se origina en el proceso de delimitación de la frontera México-Guatemala en el siglo XIX. El pueblo chuj fue dividido por la frontera política aunque sus dinámicas culturales siguieron su flujo hasta el día de hoy. Durante la década de 1940, con las políticas indigenistas del Estado mexicano, el pueblo chuj sería omitido mediante procesos de violencia simbólica del mosaico cultural del país, pues representaba a Guatemala y debilitaba la soberanía e identidad nacional mexicana. Véase Fernando, Limón. *Historia chuj a contra pelo. Huellas de un pueblo con memoria* El Colegio de la Frontera Sur, México, 2009, También en: Hernández Castillo, Aída. *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2012.



bargo, bajo el proceso de multiculturalización del Estado, dicho estigma comienza a instrumentalizarse, pues asumirse como indígena ante ciertos organismos gubernamentales y organizaciones no gubernamentales (ONG), puede ser benéfico en términos económicos, que si bien no solucionan sus necesidades económicas inmediatas, sí forman parte de una suerte de paliativo.

En el caso de los tojolabales la situación es diferente. Aunque comparten con el pueblo chuj ciertos rasgos míticos en torno a su lugar de origen en San Mateo Ixtatán, (Huehuetenango, Guatemala), no tienen el estigma de ser guatemaltecos, pues no fueron divididos por una frontera política entre dos países y, en la actualidad, no muestran un conocimiento de los chujes como un grupo indígena cercano o mexicano. Si acaso hablan de guatemaltecos cuando se refieren a los habitantes del lugar en donde se encuentra el “origen mítico”; es decir, San Mateo Ixtatán, debido a las peregrinaciones que sobre todo los ancianos siguen llevando a cabo a este lugar cada año.

Una de las características del pueblo tojolabal, sin embargo, ha sido su inexistencia durante mucho tiempo para el Estado y para los antropólogos, quizá debido a que, como advierten Mario Humberto Ruz y Shannon Mattiace, no son grupos que sean tan vistosos en su ropaje, su artesanía y sus manifestaciones culturales como el caso de otros grupos.¹¹ Al final, mucho de lo que ha animado a muchos colegas de nuestro gremio antropológico en el pasado ha sido el *folklore* y el exotismo.

La invisibilidad de los tojolabales, la negación de la identidad indígena de chujes y tojolabales en la ciudad y el campo para impedir la discriminación y la marginación o el estigma de ser guatemalteco e indígena, incluso ocultar y dejar de llevar a cabo ciertas

¹¹ Ruz, Mario Humberto. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Mayas), México, 1981, v.I. También en: Mario Humberto, Ruz, “Aproximación a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, Jr (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, Universidad Nacional Autónoma de México / Brigham Young University, México, 1983, pp. 413-440. Otra fuente en: Shannon, Mattiace, “Regional Renegotiations of Space. Tojolabal Ethnic Identity in Las Margaritas, Chiapas”, en *Latin American Perspectives*, California, EE.UU., 28(2), 2001, pp. 73-97.

costumbres o hablar su lengua para pertenecer a un grupo religioso o una organización en específico, ha hecho muy difícil la determinación y localización de estos grupos en el mapa.

Una aproximación geográfica expresada en el mapa que proporcionamos al final del documento y gracias a la investigación de expertos en el tema, se ubica a los tojolabales en el estado de Chiapas en los municipios de Comitán, Altamirano, Las Margaritas, Maravilla Tenejapa, La Independencia y La Trinitaria. Mientras los chujes sólo en Chiapas, se encuentran en el municipio de La Trinitaria primordialmente y La Independencia, aunque por la migración masiva de este grupo, incluyendo a los tojolabales, también se pueden encontrar en lugares como Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas o fuera del estado de Chiapas en Cancún, Playa del Carmen, Campeche, Ciudad de México, Tijuana, Nogales, Los Ángeles, Georgia, Florida, Nueva York, Kentucky, Chicago y algunas partes de Canadá.¹²

Ahora bien, hemos mencionado que ambos grupos tienen algunos aspectos en común cultural y lingüísticamente. La cercanía lingüística que el *chuj*, el *k'anjobal* y el *tojolab'al* tienen, se muestra en los trabajos de Otto Schumann,¹³ pero además de este aspecto que es muy evidente cuando en campo se observa la cercanía de ambas lenguas, la historia que comparten es muy esclarecedora y tan rica como ignorada.¹⁴ Para efectos del tema de la migración,

¹² A partir de la guerra civil de la década de los ochenta en Guatemala, la situación de refugio en la que se encontró el pueblo chuj de origen guatemalteco derivó en la posterior naturalización de un sector importante de los habitantes de los campamentos como población mexicana en Chiapas. Sin embargo, algunos grupos de origen chuj con una demografía menor también se establecieron en Campeche y Quintana Roo. Nota del autor.

¹³ Oshumann, Otto. "Algunos aspectos de la relación chuj-tojolabal", en Lorenzo, Ochoa y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, pp.355-366. También en: Otto, Shumann. "La relación lingüística chuj-tojolabal", en Mario Humberto, Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Mayas), v. I., México, 1981, pp.129-169, También en: Otto, Shumann. *Cartilla preliteraria tojolabal*, Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Museo Nacional de Antropología e Historia, México, 1971.

¹⁴ El proyecto de Lorena Cordova de revitalización lingüística en una comunidad chuj en La Trinitaria, le llevó con la participación de Jorge Valtierra a realizar un



sin embargo, sí hay grandes diferencias cronológicas y coyunturales entre ambos. En esta historia migratoria tan diferente nos enfocaremos.

Origen de la migración de los *chujes* o *ta koti*

El origen del pueblo chuj es en suma complejo, empezando porque en estricto sentido su lugar de origen se encuentra en lo que hoy es Guatemala. En 1882, con la delimitación de la frontera entre sur de México, comenzó a gestarse un conflicto identitario entre la población, pues ahora no sólo tenían que identificarse o diferenciarse de otros grupos indígenas y no indígenas sino también con base en su nacionalidad. A partir de este momento, para el Estado mexicano y chiapaneco la estrategia consistió en “invisible” lo guatemalteco y, por añadidura, lo considerado “chuj” (lengua, vestimenta, festividades y tradiciones, entre otras), al comenzar a construir entre la población un imaginario cultural que les otorgaba el estatus de “campesinos”; es decir, personas con estilo de vida rural, pero sin ninguna diferencia étnica con respecto a la sociedad mexicana.

Así pues, durante más de un siglo, la población chuj fue considerada “extinta” en territorio nacional. Hay una presencia de chujes mexicanos, aunque no asumidos como tales, desde hace mucho tiempo. Muchos de ellos tienen familia guatemalteca, pero no reconocen ser parte del grupo étnico. Empero, la frontera política no evitó tener procesos migratorios en ambos lados, pues las fincas cafetaleras y uno de los procesos de “colonización” de la Selva Lacandona promovido por el Estado mexicano en la década de 1870, fue un parteaguas para que mucha de la población chuj

material didáctico multilingüe (*tojolab'al*, *chuj* y *mam*) en donde haciendo una labor de licitación en distintos pueblos y comunidades se observa en palabras comunes que se integraron en un juego de “lotería” la cercanía sobre todo entre el *chuj* y el *tojolab'al* que lo hace entre ellos muchas veces inteligible. Al corroborarlo con una investigación que Cordova realizó sobre una historia fundacional de los chujes que se ubicaba en San Mateo Ixtatán, apoyándose de la investigación de la historiadora Ruth Piedrasanta sobre los chujes en Guatemala, y la investigación de Jorge Valtierra con los tojolabales a través de las peregrinaciones que éstos realizan todavía a tierras guatemaltecas, la cercanía y vínculo entre ambos es más evidente. Nota de los autores.

“guatemalteca” se asentara en territorio mexicano, aceptando con ello desplazar sus procesos de identificación étnica a un ámbito privado y familiar.¹⁵

Autores como Lorena Cordova, Fernando Limón y Aída Hernández, han documentado que el camino hacia la “campesinización” de la población chuj mexicana no estuvo exento de procesos violentos. Por ejemplo, su vestimenta tradicional fue quemada, lo que implicó un acto de violencia simbólica muy grave, y los niños hablantes de la lengua indígena eran constantemente reprimidos físicamente dentro de la escuela. De estas historias hay muchas. Estos procesos de violencia crearon a la postre una dislocación cultural importante dentro de la población chuj mexicana y los nuevos grupos chujes migrantes, pues aunque imaginaban que en territorio mexicano podía existir una mejor estabilidad para su subsistencia, esto sólo se lograba si los aspectos culturales se desplazaban, creando así, procesos psicológicos y psicosociales negativos pues se pensaba en el desarrollo a costa de la identificación étnica causada por la migración no sólo porque se enfrentaban a una nueva definición nacional, sino también a un ambiente geográfico distinto en el cual se tenía que adaptar a toda una nueva forma de vida.

En la década de 1980 lo que reavivó la problemática definición de “ser chuj” se remonta cuando la insostenible situación en Guatemala a raíz de la dictadura militar llevó a un proceso de migración de los chujes de Guatemala para refugiarse en México. Nuevamente, este proceso migratorio “involuntario”, en términos culturales más que en una cuestión de fronteras políticas, causó una dislocación cultural chuj más profunda, pues no sólo se tendrían que enfrentar al dilema de ser indígenas y guatemaltecos en territorio mexicano, sino también “refugiados”. La situación de refugio propició, en un inicio, procesos contradictorios pues no sólo vitalizó la cultura chuj, sino también creó conflictos distributivos en territorio fronterizo.

¹⁵ Muchas de las familias chujes llegaron a poblar las inmediaciones de lo que hoy se conoce como Parque Nacional Lagunas de Montebello, en el estado de Chiapas. Nota de los autores.



Por un lado, la reacción que tuvo la población chuj mexicana ante la gente que llegó a pedir refugio fue de carácter solidario. Muchas de las personas que llegaron eran monolingües en lengua chuj y la necesidad de comunicación entre los chujes mexicanos y ellos, motivó a los primeros a tener que utilizar de nuevo esta lengua, la cual había sido relegada al olvido pues no era necesaria en territorio mexicano.

[La lengua chuj] es importante porque con eso nos podemos comunicar perfectamente bien de lo que queremos hablar. En caso de Doña Eulalia [...] cuando surgió el conflicto armado en Guatemala vino ella huyendo, casi llorando, y yo le contesté en el castellano pues sólo me movía la cabeza sin entenderme; y luego le hablé en chuj, empezó a llorar, a decirme lo que está pasando. Pues ahí entiendo que al hablar una lengua es muy importante en la comunicación. De esta manera nos compaginamos tratándonos como hermanos porque nos entendemos.¹⁶

La vitalidad de la lengua chuj en la década de los ochenta fue un hecho sin precedentes, pues llegaron a territorio mexicano varios millares de chujes, lo cual generó lazos de solidaridad. Sin embargo, aunque la población chuj refugiada ya se encontraba en México, existió persecución militar guatemalteca en el propio territorio mexicano. En este sentido, la población refugiada tuvo que empezar a dejar de vestir y hablar la lengua chuj, pues esto les permitía tener una mayor seguridad.

Al respecto, una situación contradictoria se fue generando después de una década de refugio. Durante esta situación, la mano de obra de la población refugiada fue considerada “barata” tanto para la población mexicana mestiza como para la propia población chuj mexicana y comenzó a generar relaciones conflictivas entre estos refugiados y la sociedad mexicana en general. Asimismo, cuando la población refugiada comenzó a naturalizarse como mexicana y

¹⁶ Entrevista de Lorena Córdova con Margarita Ramos el 5 de noviembre de 2008. Nota de los autores.

a buscar nuevos asentamientos para establecer sus comunidades se generó una migración forzada en el sentido más jurídico y político del término.

Por ejemplo, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas ayudó a que mucha de la población naturalizada pudiera adquirir algunas hectáreas de terreno para poder asentarse. En el caso de algunas comunidades, cuando esta adquisición se logró, la población mexicana llegó a despojar a las nuevas comunidades de los terrenos, lo cual motivó una nueva ola migratoria de una zona selvática a una zona de lagos dentro del mismo territorio nacional.

El caso de la comunidad de Nuevo Porvenir en el municipio de La Trinitaria es sugerente. La población ya se había asentado en Amparo Aguatinta, en el municipio de Las Margaritas. Sin embargo, fueron despojados de los terrenos por grupos mestizos mexicanos e incluso personas que pertenecían a las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).¹⁷

Al ser despojados de estos terrenos, la población chuj tuvo que migrar al municipio de La Trinitaria y asentarse en lo que actualmente se conoce como la comunidad de Nuevo Porvenir. A partir de esta migración forzada de la que fueron objeto, la población naturalizada tuvo que adaptarse a un nuevo ambiente biótico. Asimismo, fue el inicio de una larga etapa de lucha por el territorio, el agua y los bosques. Esta migración los llevó a redefinir su lugar en el territorio nacional y a observar que el estigma de haber sido refugiados se sumó al de ser indígenas y de origen guatemalteco. Aunque las nuevas generaciones ya han nacido en México el triple estigma sigue presente.

Los procesos migratorios no han dejado de darse y, como toda población indígena del país, la migración hacia las grandes ciudades en busca de fuentes de empleo está a la orden del día. Sin embargo, aunque estos procesos sí comienzan a generar desplazamiento cultural, han sido los procesos de migración forzada o migración transnacional (México-Guatemala) los que han logrado

¹⁷ Hernández Castillo., *op. cit.* y en: Lorena, Cordova. *Esfuerzos de revitalización...*, *op. cit.* pp.52-74.



una mayor dislocación cultural de la población chuj en México.

La historia de migración compartida entre los tojolabales y los chujes es más contemporánea y pertenece a las olas migratorias económicas. Pero los procesos migratorios anteriores han logrado efectos distintos en la población tojolabal.

Orígenes de la migración de los tojolabales o *tojolwinikotik*.

A diferencia de los chujes, los tojolabales y su historia migratoria — y de migración forzada— tiene una temporalidad más larga. Antes de la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”, los tojolabales cohabitaban la zona de la Sierra de los Cuchumatanes (hoy en el departamento de Huehuetenango, Guatemala) con los chujes entre el 300 a.C y el 300 d.C., en San Mateo Ixtatán y sus alrededores. La salida de los tojolabales (y algunos chujes) de esta localidad obedece a una serie de disputas por el dominio de las sacratísimas minas de sal que se encontraban cerca de San Mateo, en *K’atepam*, pero también a raíz de un crecimiento económico que San Mateo vivía, pues empezaba a ser un punto comercial de suma importancia; es decir, comerciaban con la sal que era relativamente escasa en gran parte de Mesoamérica, sobre todo la sal negra que era muy apreciada por su valor ritual y curativo.¹⁸

Una vez expulsados los tojolabales, otro grupo del que se sabe muy poco conocido en México como zapalutas (hoy extintos) y algunos chujes que habitarían la localidad de San Sebastián Coatlán, siguieron una ruta en busca de un lugar propicio para asentarse. En el caso de los tojolabales, éstos fueron encontrando espacios en donde hoy se ubica *Chink’ultik*, *Tenam Puente* y *Jun Chab’in*, pero pronto fueron alcanzados por el asedio de los chujes hasta que, finalmente, pudieron establecerse primero en Balun K’anán

¹⁸ Ruz, Mario Humberto. *Los legítimos hombres...*, *op. cit.*, p. 46; Ruth, Piedrasanta, *Los chuj. Unidad y rupturas en su espacio*. Armar Editores, Guatemala, 2009, pp.39-40; También ver: Jorge Valtierra. *Los tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y tojolabales católicos* Tesis de Doctorado CIESAS, México D.F., México, 2013, p.34., del mismo autor: Jorge Valtierra. Valtierra, J. “En busca de la Iglesia Autóctona: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales”, en *Limina R. Estudios sociales y humanísticos*, X(2), 2012, pp. 74-89.

(hoy Comitán) y en el valle de La Margaritas después, en donde fueron encontrados en el siglo XVI por las huestes españolas a su llegada a tierras mesoamericanas.¹⁹

Como muchos pueblos mesoamericanos, con la llegada de los europeos su actividad migratoria culminó para ser encasillados después en encomiendas y posteriormente haciendas o fincas. Durante gran parte del periodo colonial jamás fueron reconocidos como un grupo indígena distinto al resto de los tres reconocidos en aquel entonces (choles, tseltales y tsotsiles, así llamados por su lengua) hasta el año de 1720 en que Fray Francisco Ximenez los mencionó durante su presencia en la región de los Llanos de Comitán²⁰ de un cuarto grupo que hablaba el *chanabal*; aludiendo probablemente a la cuarta lengua (*chan-ab'al*), por lo que podría pensarse en la primera mención de los tojolabales.²¹

Este periodo histórico que ignora u “olvida” a los tojolabales, a diferencia de otros grupos de la región chiapaneca, fue sucedido por un periodo de control férreo y de explotación de estos grupos en las fincas que les llevaba a emigrar en busca de tierras despobladas y fuera del dominio de los españoles; es decir, tierras baldías. Sin embargo, no era fácil escapar del control de los finqueros, y si lo hacían la mayoría de las veces eran encontrados y se les aplicaba castigos ejemplares.²²

¹⁹ Álvarez, Carlos. *El patrón de asentamiento en las Margaritas, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000 También en: Mario, Humberto, Ruz “Aproximación a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, Jr (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, Universidad Nacional Autónoma de México / Brigham Young University, México, 1983, pp. 413-440.

²⁰ Por “Llanos de Comitán” debe entenderse la zona que comprende la actual ciudad de Comitán de Domínguez y al sur de ésta hasta la depresión del Grijalva, abarcando las ciudades de Venustiano Carranza, Pujultik, Tzimol, etc.

²¹ Valtiera, Jorge. *Los tojolabales y la pastoral... op. cit.* p. 36. También en: Antonio Gómez Hernández, A.; Palanzón, M., y Ruz, M. H. *Palabras de nuestro corazón. (Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999, p.30.

²² La finca no es una estructura propia del siglo XIX. Durante la colonia ya era un territorio que estaba en manos de una élite regional de propietarios y que habitaban los indígenas como “mano de obra no pagada o peones, bajo



Cabe señalar que durante la época colonial los tojolabales que trabajaban en las fincas, estaban protegidos de los abusos que sufrían otros grupos indígenas, pues era una zona en donde, desde Fray Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI y con la posterior disposición oficial de la Corona española en 1579 que les otorgaba estas tierras a la Orden de Predicadores (dominicos), ningún español que no fuera religioso podía estar presente.

Cuando por cuestiones políticas y económicas la influencia y presencia de los dominicos disminuía y, a su vez, la presencia de mestizos y blancos comerciantes en esta zona iba en aumento, muchas de estas tierras y con ello la explotación de los indígenas pasaban a manos de estos grupos. Cuando México alcanzó su independencia en 1821, advierte el historiador Jan De Vos, “los indios cambiaron de dueño, pero no de condición. Habría más sufrimiento pues las leyes de indias que los protegían ya no tenían vigencia”²³ y con ello, todo el trabajo, el esfuerzo y privilegios de los tojolabales y otros grupos de la llamada zona finquera de Chiapas se les despojaba y trabajaban “de balde”, razón por la que se conoce a este periodo como “memoria baldía”.

Los motivos de este proceso de transición, entonces, podría resumirse como una relativa autonomía que gozaban muchos grupos indígenas de estas regiones a lo largo de gran parte del periodo colonial que se vio sensiblemente afectada por el debilitamiento de los dominicos, la represión de las autoridades coloniales de los levantamientos y el despojo y dominio de una clase empresarial que crecía rápidamente desde finales del siglo XVIII y el siglo XIX. Esta clase empresarial, evidentemente se trataba de

un régimen que se conoce como baldío. El baldío se refiere a las tierras que permanecen incultas (por lo general tierras que sí pertenecían a los indígenas), razón por la que los dueños podían apropiárselos y explotarlas. Sin embargo, los indígenas recuerdan y ubican “el baldío” como la época en la que ellos trabajan “de balde” véase: José Luis, Escalona, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica del poder*. Universidad Nacional Autónoma de México / El Colegio de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana / Universidad Autónoma Metropolitana / Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México, 2009 pp.56-57.

²³ De Vos, Jan. *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, México, 1994, p.160.

comerciantes, rancheros y tenderos que se convertían en empresarios agrícolas que acaparaban “tierras baldías” y despojaban a los indígenas de sus tierras, sin darles ni siquiera la oportunidad de ser desplazados, sino acapararlos también para trabajar esa tierras casi en calidad de esclavos.²⁴ Si acaso la autonomía que gozaron algún tiempo los tojolabales permitió que conservaran gran parte de sus rasgos culturales, fue con esta situación que empezaron a transformar su cultura y desplazar muchos de esos aspectos culturales y sociales en lo que Jan De Vos y Mario Humberto Ruz denominan “ladinización” que fue acelerándose durante el México independiente.²⁵

Ya bien entrado el siglo XX, los cacicazgos en Chiapas más importantes que permanecían eran los de Sebastián Escobar en el Soconusco, José Pantaleón Domínguez en Comitán, Pomposo Castellanos en Tuxtla y Juan Grajales en Chiapa.²⁶ Muchos de estos apellidos, sobre todo Domínguez y Castellanos siguen sonando hoy en Comitán, y a pesar de que ya no se trata de finqueros siguen siendo propietarios de algunos negocios importantes de distribución de café o algunas pequeñas fábricas de calzado, así como cargos públicos.

La figura del finquero ha sido desprestigiada y, literalmente, satanizada. De hecho, el finquero con su usanza tradicional de la

²⁴ Harvey, Neil. *La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Era, México, 2001. También, al respecto advierte Jan De Vos: “[...] todas las tierras cuyos dueños no supieran o pudieran comprobar de manera adecuada su posesión, podrían ser legalmente enajenadas como terrenos baldíos. De esta manera, cualquier persona que dispusiera del capital necesario y de las conexiones políticas adecuadas, era candidato a participar en el reparto del “pastel” agrario: De Vos, *op. cit.* p.161.

²⁵ Por ladinización debe entenderse una suerte de aculturación, desde el momento en que se trata de un proceso de desplazamiento cultural paulatino y sin coerción, pero también de resignificación debido a los elementos culturales que deben agregar y adaptar los indígenas para comunicarse e integrarse, más o menos a la cultura de los finqueros, aunque eso no implica una integración *per se*, pues evidentemente eran marginados y ocasionalmente vistos como subhumanos. De hecho, muchas de las labores que llegaban a realizar además de trabajar la tierra, como transportar a los hijos o esposa del finquero, eran propias de una bestia de carga; se amarraban una especie de silla a la espalda en donde la “señora”, por ejemplo, era transportada hasta la “casa grande” o casa del finquero.

²⁶ Harvey. *La rebelión... op. cit.*, p.65.



que destaca el caballo y el sombrero se le adjudica en la actualidad al diablo o alguna relación muy cercana a éste. Es conocido como “el sombrero” y al aparecer en el campo, sobre todo en la noche, significa que se corre el peligro de ser secuestrado para sufrir o ser llevado con “el maligno” o el *puk’uj*. Sin embargo, no todos se expresan mal del finquero, a quien también llamaban señor o *ajwal*. Algunos aceptan que era un personaje paternalista que financiaba los sacramentos (bautizos y matrimonios) o ceremonias religiosas que, a pesar de ejercer en muchos casos el “derecho de pernada”²⁷ aún realizado hasta antes de estallar el movimiento armado del EZLN en 1994, lo vinculaba con los trabajadores y aseguraba su fidelidad.

El interés del patrón, más allá del control sobre sus trabajadores también estaba en “tratarlos bien” para asegurar que los varones en edad casadera “engrosaran las filas de mozos y adquiriera a su propia cuenta aguardiente, manta, panela, maíz y frijol que sus padres adquirirían en la tienda de raya para el matrimonio del joven”²⁸ y también asegurar la descendencia y, por lo tanto, engrosar las filas de herederos de las deudas de sus padres. Lo que es evidente, sea porque el patrón financiaba las festividades de sus trabajadores, costeaba el transporte, fiaba productos de primera necesidad u otorgaba adelantos; el endeudamiento era el principal motivo de retención y permanencia de los trabajadores en la finca.

La existencia de lo que se conoce como finca se ha establecido en la escasa literatura que hay al respecto entre 1850 hasta la década de 1930. Pero desde una perspectiva de los actores que vivieron el periodo de la finca, esta cronología no es correcta. En la comunidad de San Arturo Las Flores que forma parte de las Cañadas,

²⁷ Se trata de un derecho que viene de la Edad Media, en que el señor o hacendado tenía de pasar la primera noche y sostener relaciones sexuales después de celebrado el matrimonio con la mujer que se casara con uno de sus peones. Aunque aún es parte de estos relatos sin un fundamento documentado, se habla mucho que poco antes del levantamiento armado del EZLN los finqueros practicaban este *ius primae noctis* con la recién casada, antes de que pasara la noche con su legítimo esposo. Nota del autor.

²⁸ GómezHernández, A. y M. H. Ruz (eds.) *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2002, p.21.

en los linderos de la Selva Lacandona, don Ramiro Sántiz contando con aproximadamente 65 años de edad —en el caso de muchos tojolabales de estas áreas no cuentan con acta de nacimiento, sólo una edad aproximada—, comentaba que él nació y se crió en la finca. Allí trabajó ya siendo adulto hasta “la liberación” que según refiere data de la década de 1950.²⁹ Ya en la década de 1960 con el reparto agrario se quedó sin nada, lo que lo orilló a buscar con su familia y otros compañeros tojolabales un lugar para establecerse.³⁰ Esto sería en la Selva, como ellos le llaman, a esas tierras baldías o *tierras de nadie*.³¹

Lo que implicó en realidad el inicio de la ruptura del sistema de servidumbre que conformaba “la finca”, fue la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, a quien se debe el reparto agrario, pero también porque en este periodo se dio el corporativismo. No debe pensarse que con su llegada la finca terminó súbitamente, sino que se empezó a conformar una comunidad revolucionaria institucional y un caciquismo indígena que obligó a los terratenientes a empezar a perder privilegios y ceder terreno a los baldíos.³² También se creó una confederación obrero-campesina que se integró a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), y se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas.³³ Pero esto dio lugar a la conformación de cacicazgos indígenas.

²⁹ En este caso la cronología que se maneja advierte que el término de las fincas fue un proceso paulatino y que quizá bajo la figura de empresa agraria siguieron operando mucho tiempo después del reparto agrario cardenista. Nota de los autores.

³⁰ Conversación personal con Ramiro Sántiz, San Arturo Las Flores, Chiapas, 14 de septiembre de 2008.

³¹ Con este término de “tierras de nadie”, se refería a las tierras deshabitadas, pero quizá al ser catequista formado en los años sesenta con los agentes de pastoral marista que en esa época hacían talleres colaborando con la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su obispo Samuel Ruiz, quizá sea un término o parte del léxico misionero de la época, el significado que podría tener el mensaje de Ramiro en esta conversación, puede aludir al Éxodo, como fue muy común en la época, influida además por la teología de la liberación. Nota de los autores.

³² Gómez Hernández y Ruz, M. H. *Memoria baldía...* *op cit*, p.40.

³³ Ríos Figueroa, Julio. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE), México, 2002 p. 106.



Podría pensarse que el poder que se estaba otorgando a los indígenas a través de estos cacicazgos conllevaba un beneficio para el resto de los grupos étnicos. Sin embargo, dio lugar a que muchos de ellos no tuvieran acceso a la tierra y emigraran para colonizar otros territorios “nacionales” que formaban parte de la Selva Lacandona.³⁴

El sociólogo Marco Estrada habla de un contexto de tensión y competencia que se dio entre los tojolabales por la adquisición de tierra, que no sólo los obligó a migrar y colonizar la selva, sino también a crear nuevas formas de organización local, porque al quedar libres de la finca, cuyo sistema de organización era un orden social de subordinación y coerción, no tenían una base o sistema de organización social.³⁵ Además, los indígenas libres tenían el problema de saber trabajar la tierra, pero no administrarla. Aquellos que no alcanzaron tierras no sabían qué hacer y empezaban a correr el peligro de continuar en el mismo sistema de servidumbre, pero ahora bajo el yugo de los cacicazgos indígenas.

El producto de este fenómeno, podría decirse, fue una migración forzada, fueron desposeídos de su lugar de trabajo y de sus casas, y familias enteras tuvieron penetrar en las tierras disponibles o baldías en donde conforme las colonizaban se iban adaptando. El proceso de colonización que empezó en la década de 1930 culminó en 1965 aproximadamente.

Como puede observarse hasta el momento, el caso de ambos grupos, los tojolabales y los chujes, es distinto. Las formas de migración se deben a circunstancias que les obliga a buscar otros lugares en donde establecerse, pero no por una cuestión económica o, por lo menos, no únicamente por eso.

La migración laboral de muchos grupos indígenas y campesinos que han tenido que realizar, sobre todo a las ciudades, debido a la transformación del sistema agrario a raíz de la Revolución

³⁴ Valtierra. *Los tojolabales y la pastoral...*, *op cit.*, p.57.

³⁵ Estrada Saavedra, Marco. “Republicanism in the Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales, (1975-1990)”, en *Estudios Sociológicos*, No. XXIII (69), México, 2005, pp. 767-805.

Mexicana, tiene como común denominador el hecho de que parte de la fuerza de trabajo empezaba a ser sustituida por la tecnología o algún sistema de administración distinto que no requería tener en las empresas agrarias gente de tiempo completo, sino hacer contrataciones por temporadas. Pero también que la mano de obra es cada vez más barata y no satisface las necesidades económicas de estos campesinos. Además, quienes sí aceptan la mano de obra más barata, como el caso de la zona cafetalera mam en el Soconusco, son en general guatemaltecos que por esa situación desplazan a los indígenas de la región.³⁶

La migración de los casos antes expuestos es completamente distinta. Esto no implica que los chujes y tojolabales no tengan necesidades económicas que los orillen a migrar a la ciudad o fuera del estado, incluso fuera del país. Tampoco significa que existan otros motivos de migración como en el caso de los tojolabales que en ocasiones lo hacen como una aventura o como un ritual de paso; es decir, que migran para tener una experiencia de la que se jactarán de cumplir con todas las características que debe tener un hombre adulto para ser casadero. Esto último, sin embargo, implica que después de haber migrado regresa a su comunidad para establecer una familia y no tener que migrar de nueva cuenta.

Cierto es que la migración que debieron realizar los chujes de Guatemala a México no era por una necesidad económica o porque sus recursos naturales no fueran suficientes para asegurar su subsistencia, fueron circunstancias políticas, de violencia y el peligro que corrían de ser asesinados como ocurrió en otras comunidades guatemaltecas como Ixcán. En el caso de los tojolabales, tampoco se debió a un aspecto meramente económico, sino, paradójicamente, a la desposesión de su espacio vital debido al reparto agrario que benefició sólo a unos cuantos.

Lo que es de llamar la atención en ambos casos tan diferentes entre sí y al mismo tiempo con algunas características comunes, es que el desplazamiento involuntario de las poblaciones pertene-

³⁶ Peña Piña, Joaquín, *et al.* "Determinantes socioeconómicos de la migración laboral: el caso de los indígenas mames de la Sierra Madre de Chiapas, México" en *Papeles de Población*, Vol. 6, No. 23, enero-marzo 2000, pp.153.179.



cientes a ambos grupos culturales, tuvieron consecuencias muy distintas. Sobre todo en el caso de los chujes puede observarse una aparente superioridad material y de infraestructura con respecto a los tojolabales, pero presentan muchos problemas de cohesión social, desplazamiento cultural y lingüístico, migración por razones laborales, conflictos intracomunitarios, desnutrición, un deterioro ecológico más pronunciado y una dependencia económica del Estado sin precedentes, que no sufren una buena parte de la población tojolabal.

Realidades y consecuencias opuestas a raíz de la migración.

Cuando se comparan casos como estos, muchos son los factores que intervienen para determinar similitudes, diferencias y, sobre todo, el origen de las consecuencias. Este no es el espacio para desarrollar un tema metodológico tan complejo como el método comparativo, pero vale la pena señalar que partiendo de esa base nuestro propósito a través de estos casos ha sido determinar qué factor es el que ha propiciado la situación que ambas culturas sufren como consecuencia de la migración, pero también de otros elementos exógenos que han intervenido e influido en esas circunstancias; es decir, qué aspecto es el que sobre todo, y a pesar de no tener en apariencia una relación, ha sido determinante en la situación favorable o no de un grupo social que ha tenido una experiencia de migración involuntaria.³⁷

Retomando el caso tojolabal y chuj, lo que hemos expuesto hasta el momento han sido más características que diferencian a un grupo de otro. La elección de ambos grupos étnicos se debió a la ubicación de un origen que en el imaginario de ambos pueblos es compartido y que expresa un par de culturas en las que la migración es una característica social e histórica que ha estado pre-

³⁷ Para el método comparativo y sociohistórico existen grandes referentes como Immanuel Wallerstein en muchas de sus obras, Giovanni Sartori, Theda Skocpol, Marcel Detienne, entre otros. Un común denominador de estos autores es que es con el análisis de una situación a partir de su referente histórico y social es como se puede hacer un ejercicio comparativo que no consiste en encontrar equivalencias históricas o socioantropológicas, sino factores que propician o influyen en un resultado social similar a otros casos. Nota de los autores.

sente en mayor o menor medida. Sin embargo, las circunstancias que llevaron a ambos grupos étnicos a migrar en contra de su voluntad presentan una gran diferencia de temporalidad, duración y grado de visibilidad.

Hablar de migración forzada en la actualidad conlleva eventos que llaman mucho la atención a grupos ajenos al problema, sea la comunidad científica, el Estado, los medios de comunicación, entre otros. La migración forzada de los tojolabales que les llevó a (re)colonizar la selva no fue un evento que llamara mucho la atención ni fue de inmediato. De hecho, se supo de esto con seguridad cuando los grupos religiosos que debían hacer su labor pastoral van cayendo en cuenta que existen muchas comunidades que se desconocía su presencia en las zonas “baldías” y otras comunidades nuevas que se estaban apenas estableciendo en la zona selvática.

En el caso de los chujes, ¿qué tanto impactó el hecho de ser desplazados por otros grupos campesinos, militantes e indígenas de los territorios que se les había asignado? Quizá este es un aspecto que no suena mucho ni es considerado en los estudios relativamente recientes sobre migración forzada.³⁸ El caso de estos chujes de Amparo Aguatinta que fueron expulsados o reubicados —como se quiera ver— es parte de este fenómeno de migración forzada, pues se trataba de exrefugiados y, la mayoría de ellos, ya contaban con la nacionalidad mexicana.

En la actualidad, como señalamos a lo largo del artículo, la cercanía entre chujes y tojolabales no es por el estilo y condiciones de vida que sostienen ni las costumbres. Son escasos los rasgos culturales que comparten. Si acaso los vínculos solidarios que estable-

³⁸ A propósito de esto, en el artículo de Adalberto Méndez y Claudia, Carrete, *op cit.*, enfocado en el *forced displacement* en Chiapas, habla de casos de este tipo de migración poniendo como paradigma el de un grupo indígena empoderado y una ciudad importante de los altos como San Juan Chamula. Omiten en el artículo casos como los que mencionamos aquí que, incluso, fueron anteriores pero invisibles fuera del lugar en que ocurrieron. De hecho, quizá no serían concebidos como migración forzada, pues la violencia simbólica como uno de los elementos recurrentes en estos procesos no son equiparables a otros actos de violencia como en San Juan Chamula. Nota del autor.



cen siendo migrantes en el norte del país o en los Estados Unidos, en donde ser indígenas puede ser un elemento al cual recurrir para estrechar lazos y diferenciarse de otros grupos mestizos; quizá las peregrinaciones que se realizan a San Mateo Ixtatán sea otro aspecto que comparten, pero que definitivamente es ya decadente, pues esta práctica ritual ha decaído mucho en las últimas décadas, por lo menos, del lado de los tojolabales.

El aspecto en común, que no por ello significa que estén en estrecho contacto, es la lengua. Además de la hermandad lingüística, en nuestro caso hemos identificado en dos grupos étnicos con historias compartidas en una época remota e historias separadas durante gran parte de los últimos 500 años, que el aspecto lingüístico es un factor de cohesión comunitaria, del núcleo familiar y de la cultura. Desde nuestro punto de vista, las consecuencias de los procesos migratorios que ambos grupos han experimentado han tenido una dimensión distinta en un grupo y otro, debido al grado de vitalidad lingüística que a su vez, está vinculada con la vitalidad cultural, el manejo de su entorno y el grado de dependencia hacia factores exógenos como programas de ayuda.

También influye la ubicación geográfica. Un grupo que debe migrar en contra de su voluntad es común en México que termine en una zona en donde los recursos de su entorno no son suficientes para su autosubsistencia. En este caso, una gran parte de los tojolabales migrantes o colonizadores de la selva no sufrieron esa suerte y la ubicación de muchas comunidades en relativo aislamiento ha sido un factor determinante de su situación, que quizá desde una perspectiva externa como la que podemos tener como ciudadanos, es precaria, pero no por ello desfavorable.

La posesión de casas con piso firme, corriente eléctrica, acceso a productos procesados como enlatados, sopas instantáneas, golosinas, detergentes, pesticidas, entre otros, no es un factor que comparado con los tojolabales sin corriente eléctrica y sin casas con techos de lámina o sin piso firme, determine una situación o un *modus vivendi* mejor. La desnutrición, la dependencia hacia los programas de gobierno, una alimentación basada en “productos

chatarra”, un entorno ecológicamente deteriorado y una actividad masiva de migración hacia las ciudades para mejorar su situación económica, es como muchos de los chujes que experimentaron el periodo “del refugio” viven en la actualidad.

Al estar presente en estas comunidades como antropólogos nos percatamos de algunos aspectos presentes o ausentes que indirectamente definen su situación o por lo menos el grado de cohesión social. En los chujes es común ver comunidades pluriétnicas; es decir, compuestas por indígenas provenientes de otras culturas, pues es ahí donde les tocó establecerse durante su situación de refugio, lo que impide un alto grado de pertenencia étnica en una misma comunidad. En comunidades donde la mayoría son chujes, existe la particularidad de un desplazamiento lingüístico extremo que incide en una dislocación social y cultural, siendo otros factores los que unen a la comunidad, como la religión. El problema se presenta cuando en estas comunidades existen tres o más iglesias distintas.

¿Por qué la lengua es un factor indispensable de cohesión social?, y ¿por qué en estas comunidades chujes el desplazamiento lingüístico es alarmante? Desde la perspectiva de Lorena Cordova, en estricto sentido, [la revitalización de la lengua chuj] no ayudará a cambiar la lógica que los conflictos distributivos siguen. Sin embargo, si se llegara a entablar un proceso revitalizador de las lenguas mayas que ahí convergen podría comenzarse a gestar procesos organizativos de larga envergadura y no sólo eventos o disfrute de apoyos institucionales aislados. Si bien el proyecto político [la revitalización de lenguas] es un proyecto identitario, también puede ser una serie de proyectos que motiven la organización comunitaria para la defensa y conservación de una tierra que no sólo es útil para explotar sus recursos sino que formará, por mucho tiempo, parte de su “espacio culturalmente apropiado”, es decir, su etnoterritorio³⁹

La apuesta por la generación de proyectos a favor de las lenguas, más allá de su importancia para garantizar la permanencia de un

³⁹ Córdova, Lorena. *Esfuerzos de revitalización...*, op. cit., p.188.



sistema comunicativo, radica en el proceso organizativo para hacer frente a distintas coyunturas. Permitiría, por ejemplo, que aunque existan nuevas olas migratorias, puedan persistir las formas organizativas que les permiten crear lazos de solidaridad como grupo cultural. Asimismo, permitiría seguir especializando su sistema comunicativo hacia el manejo de los recursos naturales que se les presenta. En última instancia, les permitiría seguir identificándose como un grupo, independientemente, del lugar que habiten.

Por otro lado, los tojolabales que colonizaron y se establecieron en la selva, se caracterizan porque muchos miembros de estas comunidades son monolingües del *tojolab'al*. Las mujeres, los niños y adolescentes hablan casi exclusivamente el *tojolab'al*, mientras los adultos manejan el español o *kastiya* sobre todo porque llegan a tener contacto con los mestizos en el mercado, en este caso de Las Margaritas o de Comitán para vender su producto.

Además de la lengua, estas comunidades tojolabales se fueron asentando en este territorio reproduciendo una organización social que ya había sido exitosa; es decir, al llegar a estas comunidades a diferencia de la propia estructura, incluyendo la distribución de sus casas, de los ejidos formados en los territorios que pertenecían a las fincas, en la selva no sigue un orden y una arquitectura tan precisa y casi urbana. La distribución de sus casas que por lo general sigue el relieve de la montaña, pues rara vez son comunidades asentadas en llanuras, no mantiene el orden al que estamos acostumbrados como seres externos, y la organización social, el manejo de los cargos y la autoridad de los ancianos no ha sufrido modificaciones drásticas, manteniéndose muy similar a su organización durante el periodo de la finca.⁴⁰

Si se compara visualmente una comunidad chuj con una tojolabal, además de la gran diferencia de materiales de construcción, puede verse entre los chujes un trazo más urbanizado y ordenado, pero la demarcación de sus territorios, los cuales son muy pequeños en relación con los de los tojolabales, es en sí mismo una deli-

⁴⁰ Recientemente se ha visto modificada esta estructura social con la entrada de grupos religiosos no católicos que han propiciado la transformación de muchas de sus costumbres. Nota de los autores.

mitación, incluso de las actividades que pueden realizar y de los elementos que poseen en su entorno natural para subsistir. Esto, a su vez, los hace propensos a depender de la ayuda externa o del empleo que se genera en las ciudades, sobre todo en el sector de la construcción y que lleva como consecuencia la paulatina pérdida de ciertos rasgos culturales, entre ellos los rasgos lingüísticos y la lengua misma, sea para evitar actos de discriminación o simplemente porque en su contexto, ya no es algo que les sea de utilidad, situación muy diferente para los tojolabales que sí encuentran en la lengua un elemento vital.

La migración y sus consecuencias en ambos grupos, tiene que ver con el grado de resignificación y adaptación a un entorno. Los entornos y la posición geográfica de ambos grupos es completamente distinta y eso explica en cierta medida las diferencias sociales entre ambos grupos. La migración forzada no obligó a los tojolabales a modificar su identidad étnica, sólo su organización social y económica para que funcionaran las comunidades que tenían todo el pasado de opresión de la finca desde hacía siglos.

Los chujes tienen un pasado quizá menos violento en muchos aspectos como el que por siglos experimentaron los tojolabales muy cercano a la esclavitud, pero la dictadura que, aunque no los oprimía, sí los acechaba y eliminaba, les forzó a hacer cambios súbitos y eso generó mayor inestabilidad. El establecimiento de estos grupos en México llevaba tras de sí toda esta carga histórica. No se establecieron en un lugar que vieron propicio para su subsistencia, sino el que se les asignó. Además, toda la ayuda económica del extranjero y del propio Estado mexicano no les dio oportunidad de adaptarse, sino sólo esperar a recibir una ayuda, situación que perduró así a lo largo de una década. Podría decirse que en un momento dado estos grupos aún estarían en un proceso de adaptación a un medio que ya no tiene las condiciones suficientes para que estas comunidades subsistan por sí solas y con un menor grado de dependencia hacia el Estado benefactor.

Los tojolabales se fueron estableciendo poco a poco desde la década de 1960. La migración forzada en el caso de ellos tuvo un grado de violencia menor, pues sólo se alejaban de los caciques in-



dígenas que reproducirían, al parecer, esquemas muy similares al de sus antiguos patrones, los finqueros. La temporalidad, por lo tanto, fue distinta, lo que les llevó a adaptarse paso a paso y no de manera súbita, además de que no había programas gubernamentales o ayuda internacional que les hiciera depender de esos recursos para subsistir.

Consideramos, entonces, que el elemento básico que hace la diferencia entre un grupo y otro, sobre todo en cuanto al grado de cohesión social independientemente del tipo y cantidad de movimientos migratorios, es el mantenimiento de la transmisión intergeneracional de la lengua y la cultura. Mientras los tojolabales que habitan en la selva mantienen una fuerte vitalidad cultural y, con ello un conocimiento cultural adaptado al manejo de los recursos naturales, las comunidades chujes que se encuentran en situación de desplazamiento cultural, muestran un proceso de explotación masiva de los recursos a sus alcances y, por ende, muestran una necesidad constante por migrar. En este sentido, aunque la migración en ambos grupos ha sido necesaria, los tojolabales de la selva han logrado que su movilidad sea menos frecuente pues han conseguido entablar un manejo “sustentable” de su entorno.

Reflexiones finales

La migración es un proceso social que, mientras exista la especie humana, no dejará de ser necesario. Los ejemplos aquí vertidos muestran que la migración no es producto de los procesos de globalización actuales, sino parte de la interacción social humana. La migración está marcada por conflictos sociales, redistribución de los recursos, comercio, entre otros, y, por ende, son procesos que recorren la historia de la mayoría de los pueblos y culturas del mundo. Sin embargo, nuestra intención fue mostrar al lector que, aunque lo deseable sería que no existieran casos de migración involuntaria y forzada o movilidad por situaciones de refugio, los sistemas culturales de cada grupo sirven como anclas que permiten fomentar la cohesión social para que la estancia en el nuevo territorio sea menos “dislocadora”.

Cada grupo responde de manera distinta y, aunque podamos hacer generalizaciones en torno a en qué consiste un tipo de mi-

gración u otra, la observación de procesos específicos muestra que existen distintos tipos de migrantes, diferentes formas de incorporarse al nuevo territorio y maneras de percibir las necesidades. Los dos casos mayas aquí vertidos son muestra de ello; mientras los tojolabales realizan una migración económica temporal hacia otras partes del país o Estados Unidos, los chujes hacen migraciones de mayor duración. Los primeros realizan la migración para conseguir recursos que les ayuden a cumplir metas específicas —o quizá sólo como un ritual de paso— mientras que los segundos, los chujes, lo hacen para ayudar a subsistir a los familiares que se quedan en la comunidad.

Los chujes y los tojolabales son indígenas y son mayas, pero ambos mantienen distintas formas de percibir sus procesos migratorios históricos y actuales. Si bien ambos grupos han sido minorizados e invisibilizados históricamente, en la actualidad, no presentan los mismos grados de dislocación social y necesidades de migrar. Esto permite, seguir observando la manera en que la migración se caracteriza en contextos locales y culturales específicos.

Estado de Chiapas⁴¹



1	Municipio Las Margaritas (de mayor población tojolabal).
2	Municipio La Trinitaria (de mayor población chuj)
3	Municipio La Independencia
4	Municipio Comitán de Domínguez
5	Municipio Altamirano
6	Municipio Maravilla Tenejapa

⁴¹ Tomado de Jorge Valtierra. *Los tojolabales y la pastoral...*, op. cit. p. 299.



Fuentes

- Álvarez A., Carlos *El patrón de asentamiento en las Margaritas, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Barfiel, Thomas (ed.), *Diccionario de antropología*. Siglo Veintiuno Ed., México, 2000.
- Cordova Hernández, Lorena *Ideologías lingüísticas en una comunidad de habla chuj en la zona fronteriza del Estado de Chiapas*. Tesis de Maestría CIESAS, México, 2009.
- _____, *El nacimiento de la sal*, CONACYT/ CIESAS/ Linguapax/ Innovación y Apoyo Educativo/ Ajuntament de Barcelona/ Centre Unesco de Catalunya, México, 2012
- _____, *Esfuerzos de revitalización de la lengua chuj en contextos fronterizos multilingües del estado de Chiapas. Acercamiento y aportes desde la perspectiva ecológica ascendente* Tesis de doctorado CIESAS, D.F. México, 2014.
- De Vos, Jan *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, México, 1994.
- Escalona, José Luis, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica del poder*. Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México, 2009.
- Estrada Saavedra, Marco “Republicanismo en la Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales, (1975-1990)”, en *Estudios Sociológicos*, XXIII(69), México, 2005, pp.767-805.
- Gómez Hernández, Antonio y RUZ, Mario Humberto (eds.) *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2002.
- _____, *Palabras de nuestro corazón. (Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal)*, UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999.
- González Casanova, Pablo *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Siglo del Hombre / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia, 2009.
- _____, *La democracia en México*, ERA, México, 1995, pp. 89-126.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo Veintiuno Ed. México, 2006.
- Hervey, Neil, *La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Era, México, 2001.
- Hernández Castillo, Aída *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2012.

- Limón Aguirre, Fernando *Historia chuj a contra pelo. Huellas de un pueblo con memoria*, El Colegio de la Frontera Sur, México, 2009.
- _____, “La periodización de la historia mesoamericana” en *Arqueología Mexicana* No. 8 (43) México, 2000, pp.14-23.
- Mattiace, Shannon “Regional Renegotiations of Space. Tojolabal Ethnic Identity in Las Margaritas, Chiapas”, en *Latin American Perspectives*, No. 28 (2), California EEUU, 2001, pp. 73-97.
- Méndez López, Adalberto y Carrete Sánchez, Claudia Lorely. “The forced displacement”, en *Revista Académica, Facultad de Derecho*. México, Año XI, No. 21, México, julio de 2013, pp. 239 y 240.
- Peña Piña, Joaquín; Salvatierra Izaba, Ernesto Benito *et al.* “Determinantes socio-económicos de la migración laboral: el caso de los indígenas mames de la Sierra Madre de Chiapas, México” en *Papeles de Población*, Vol. 6, No. 23, México, enero-marzo 2000, pp.153.179.
- Piedrasanta, Ruth, *Los dñuj. Unidad y rupturas en su espacio*. Armar Editores, Guatemala, 2009.
- Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE), México, 2002.
- Ruiz R., Nubia Yaneth “El desplazamiento forzado en Colombia: una revisión histórica y demográfica”, en *Estudios demográficos y urbanos*, Vol. 26, No. 1 (76) México, enero-abril, 2011, pp.141-177
- _____, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Universidad Nacional Autónoma de México, (Centro de Estudios Mayas), México, 1981, IV v.
- _____, “Aproximación a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, Jr (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, Universidad Nacional Autónoma de México / Brigham Young University, México, 1983, pp. 413-440.
- _____, *Savía india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, CONACULTA, México, 1992.
- Schumann, Otto, “Algunos aspectos de la relación chuj-tojolabal”, en Ochoa Lorenzo y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, pp.355-366.
- _____, “La relación lingüística chuj-tojolabal”, en Ruz, Mario Humberto (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Mayas), v. I., México, 1981, pp.129-169.
- _____, *Cartilla preliteraria tojolabal*, SEP / INAH / Museo Nacional de Antropología e Historia, México, 1971.
- Valtierra Zamudio, Jorge, “En busca de la Iglesia Autóctona: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales”, en *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, X(2), 2012, pp. 74-89.



_____, *Y el Verbo se hizo carne... el proceso de inculturación y el camino hacia la autoctonía de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, Tesis de Maestría, CIESAS, México, 2009.

_____, *Los tojolabales y la pastoral indígenas en el sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y tojolabales católicos*, Tesis de doctorado CIESAS, México, 2013.