



NUEVAS COMUNIDADES EN CHIAPAS. IDENTIDAD Y TRANSNACIONALISMO

Verónica Ruiz Lagier

Lo que a continuación presento son algunas reflexiones en torno a lo que he observado en tres comunidades de origen guatemalteco, como parte del trabajo realizado en mi investigación de doctorado (Ruiz, 2008). Uno de los objetivos de la investigación fue conocer la importancia y los efectos que para los miembros de las comunidades de estudio ha tenido la adquisición de nuevas identidades, resultado de tres fenómenos distintos: el refugio en México en 1981, la adquisición de la ciudadanía mexicana a partir de 1999, y la cada vez mayor migración a los Estados Unidos. Metodológicamente decidí comparar tres casos distintos de creación comunitaria, y con ello, observar qué elementos culturales han sido los más flexibles y maleables en el proceso de adaptación al nuevo contexto social, político y cultural, resultado de los tres procesos mencionados. En esta presentación, sólo me enfocaré al tercer proceso, para mostrar cómo las comunidades se van modificando de acuerdo a las necesidades y cambios que provocan el fenómeno transnacional, en el que se superan las limitaciones geográficas, culturales y políticas; realidad que nos obliga a la vez a discutir nuestras diferentes concepciones sobre lo que es una comunidad y sus fronteras. Apoyándome en otros estudios sobre migración y cambios identitarios recupero la noción de “comunidad” como un espacio de reproducción cultural

* Licenciada en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. De 2001 a 2007 realizó estudios de maestría y doctorado en el CIESAS-DF, estudiando los cambios culturales e identitarios de la comunidad guatemalteca refugiada en Chiapas. Ha publicado algunos artículos sobre la ciudadanía de la población guatemalteca refugiada y las nuevas generaciones nacidas en México (FLACSO-Guatemala, INAH-México y Abya-Yala-Ecuador).

e identitario (Oehmichen, 2001; Martínez y De la Peña, 2004), pero también como un espacio donde se lucha por el poder y donde sus miembros no son sujetos pasivos, pues participan activamente en el cambio político y cultural de sus comunidades (Pérez Ruiz, 2005). A continuación mostraré cómo la población refugiada en Chiapas, se relaciona con el territorio abandonado y con el adquirido, tanto simbólica como instrumentalmente; y cómo es el nuevo territorio el que sirve de anclaje para la construcción de nuevas identidades.

1. ¿Quiénes son?

Comenzaré explicando que quienes fundaron estas comunidades dejaron sus aldeas en Guatemala y cruzaron la frontera con México entre 1981 y 1982, para escapar de la violenta política militar conocida como “tierra arrasada”, que buscaba terminar con los grupos armados y con las poblaciones que parecieran simpatizar con el movimiento insurgente; política que generó el refugio de más de 100 mil guatemaltecos en nuestro país (Freyermuth y Godfrey, 1993: 23).

A raíz de los Acuerdos de paz en Guatemala, en octubre de 1992, el gobierno mexicano y el guatemalteco ofrecieron a la población refugiada en México el retorno organizado y seguro a Guatemala, pero no todos los refugiados estuvieron de acuerdo en regresar. Los motivos para elegir no regresar a su país no serán analizados en este texto;¹ basta con mencionar que entre los refugiados continuaba el miedo a la represión vivida anteriormente y que no había garantías reales de que hubiera cesado la violencia de Estado en Guatemala, puesto que varias estrategias contrarrevolucionarias continuaban vigentes. De modo que el gobierno mexicano ofreció, paralelamente a este proceso de retorno, la naturalización para aquellos que decidieran integrarse definitivamente a México. Por tal motivo, cada campamento sufrió en su interior enfrentamientos políticos entre aquellos que promovían el regreso a Guatemala y la continuación de la lucha política en su país, y aquellos que optaban por deslindarse

1 Sobre la decisión de los refugiados en integrarse definitivamente a México o retornar a Guatemala puede verse Susanne Jonas (2000), Edith Kauffer (2000), Jorge Luis Cruz Burguete (2000), R. Aída Hernández, (1993).

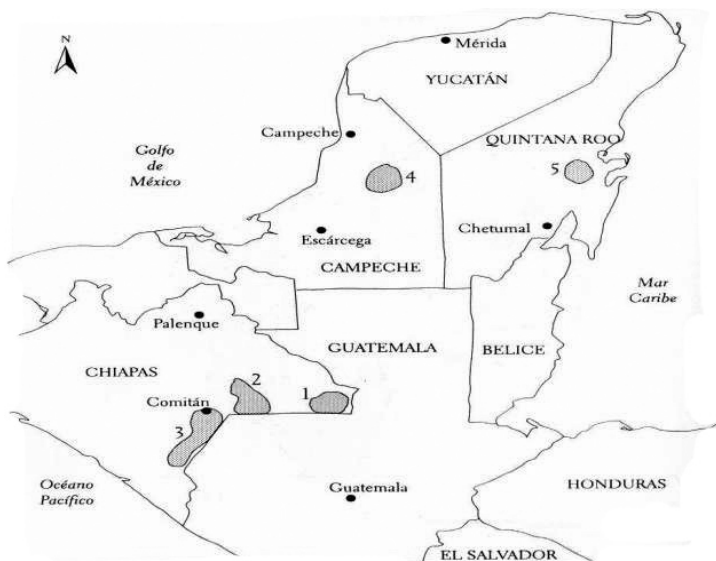


definitivamente del movimiento revolucionario y decidieron naturalizarse como mexicanos.

2. Diferentes dimensiones identitarias

Desde el 2002, realicé trabajo de campo en las comunidades de La Gloria, San Francisco de Asís y Nueva Libertad (llamada también El Colorado), ubicadas en el municipio fronterizo de La Trinitaria, Chiapas. Me propuse encontrar los cambios culturales e identitarios que la población refugiada había sufrido como parte de su adaptación al nuevo territorio. Pensaba encontrarme “un pedacito de Guatemala” trasladado a Chiapas, pero el trabajo de campo me enfrentó con la realidad de comunidades con la mitad de su población nacida en México, con cambios culturales generacionales, con diversidad étnica y religiosa, y con una historia de refugio no siempre similar a la que ahora se sumaba el fenómeno de la migración.

Mapa 1. Campamentos establecidos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo entre 1982 y 1997 (Jan De Vos, 2002)



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

Fue entonces cuando me concentré en localizar qué elementos eran los que compartían, como comunidad, tanto los niños y los jóvenes como los ancianos; los católicos, los protestantes y los que continuaban con la religión maya; los kanjobales que representan la mayoría étnica en las tres comunidades, pero también los chuj, los jacaltecos y los mestizos que forman parte de ellas; es decir, me interesaba saber qué era lo que los cohesionaba como población y les proporcionaba una *identidad común*.

Para entenderlo, hay que considerar que la situación de emergencia y la vida en el refugio en continuo peligro de muerte —ya fuera por hambre, enfermedad o violencia militar—, exigió a la población refugiada integrar a su cotidianidad una dimensión política que cada vez se hacía más refinada. Los refugiados construyeron a su llegada a México una importante red de comunicación entre campamentos que les permitió discutir constantemente su situación, generando una *identidad colectiva como refugiados guatemaltecos*, que pusieron en acción en diferentes momentos, por ejemplo, al negociar con el gobierno mexicano para que se les consultara en las resoluciones respecto a su situación migratoria.² El contexto del refugio reforzó, por una parte, la existencia de un sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad residencial, y por el otro, la capacidad organizativa de la población refugiada. Dicha *pertenencia comunitaria e identidad local* se fue fortaleciendo conforme la población se iba haciendo consciente de sus derechos humanos así como políticos y sociales, tanto por su calidad de refugiados, como por ser actualmente mexicanos.

2 En 1974 México elaboró una nueva Ley General de Población (LGP) en la que se estableció una clara distinción legal entre inmigrantes y no inmigrantes; y se reafirmó el tradicional respeto mexicano por el principio de asilo diplomático y territorial, conforme lo expresan las convenciones regionales de asilo de La Habana, Montevideo y Caracas. Hasta antes del refugio Guatemalteco, este principio sólo había sido aplicado a disidentes políticos e intelectuales, generalmente con un perfil de elevada escolarización, que huían de sus países debido a su persecución política abierta, y que solicitaban de manera individual el asilo político diplomático. Los guatemaltecos no tenían ese perfil clásico de asilado político y los procedimientos individuales no eran aplicables ante la emergencia del momento. No fue sino hasta 1990 que se modificó ese instrumento jurídico. Su principal mérito fue la incorporación de la categoría de refugiado, la cual había sido adoptada en la Declaración de Cartagena de 1984 y que definía a los refugiados como aquellas personas con un “bien fundado temor a la persecución”, y también como “víctimas de los conflictos armados”. Castillo, 2004a: 461-462.



De esta forma, el pertenecer y ser de La Gloria, de San Francisco o de Nueva Libertad, es ahora una dimensión identitaria importante, representa una identidad local asociada al lugar donde se vive, por lo que es también una identidad residencial que se suma a las otras existentes: la religiosa y la étnica. Este sentimiento de unidad y de patrimonio local involucró en cada nueva comunidad a todos los que se integraron a ella, sin que ello significara borrar sus diferencias o anular sus conflictos internos. Actualmente, entre los refugiados sigue siendo una referencia importante la aldea y el municipio de origen en Guatemala, donde comúnmente continúan visitando a sus familiares.

Quienes formaron las tres comunidades de estudio, eran en su mayoría del municipio de San Miguel Acatán y en menor número, de los municipios aledaños de San Rafael y Nentón, donde prevalece la lengua kanjobal, o acateka, por hablar el kanjobal de San Miguel Acatán. Por ser los migueleños o acatekos mayoría en la composición de las comunidades de estudio, se fortalece la noción de “*ser migueleño*”. La identidad migueleña permite a los miembros de las comunidades que he estudiado articularse social, cultural e incluso políticamente, como parte de un mismo complejo cultural (Mapa 2).

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

[illegible]

Sin embargo, la identidad miguelena, que en el ámbito local excluye a los mestizos, en el contexto migratorio se amplía para la creación de redes entre “miguelenos” de Guatemala, de México y los que ya residen o están temporalmente en Estados Unidos y Canadá. En las diferentes entrevistas hechas en campo a quienes han regresado del contexto migratorio, éstos dicen haberse apoyado en familiares o conocidos de su comunidad actual, es decir, que se activa la identidad y la pertenencia a La Gloria, a San Francisco y a Nueva Libertad, ahora comunidades mexicanas; pero en los lugares de acogida



en Estados Unidos, se relacionan y se apoyan en una red que, más que llamarse guatemalteca, se define como “migueleña”. Incluso los mestizos de las comunidades de estudio se apoyan en esa misma “*red migueleña*”, que han construido también en el contexto del refugio.

De tal modo que cada traslado, o cada experiencia migratoria, va generando un capital social tanto en el lugar de salida como en el lugar de llegada con base en la confianza, la reciprocidad y la cooperación,³ cuyas bases se sustentan en una elástica y flexible noción de “ser migueleños”. Y digo que es flexible pues ésta ha sufrido transformaciones y adaptaciones constantes como resultado del refugio y la migración. Como ejemplo, hay que recordar que si bien los mestizos en estas comunidades no son reconocidos por los indígenas como “migueleños”, los mestizos sí celebran junto con ellos la fiesta patronal, pues también son originarios del municipio de San Miguel Acatán; por lo tanto, al migrar, los mestizos se incorporan a las redes de los migueleños y son reconocidos como tales, al grado de que también participan de las celebraciones que realiza la comunidad migueleña en las ciudades norteamericanas, principalmente en Los Ángeles y Florida. Es así como la *red migueleña* se extiende desde Centroamérica hasta el sur de Estados Unidos e incluso hasta Canadá.⁴

3 Bourdieu desde su teoría de los campos sociales, entiende por capital social “la suma de recursos potenciales o existenciales vinculados con la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento y conocimiento mutuo que proveen a cada uno de sus miembros con el apoyo de capital construido colectivamente.” Bourdieu, 1986: 245.

4 En las entrevistas me han hablado de familiares residentes en Canadá, donde iglesias protestantes dieron refugio y apoyaron la naturalización de familias originarias de San Miguel Acatán, y cuyos miembros continúan teniendo contacto e incluso, visitando las comunidades de sus familiares en Chiapas.

Gráfica 1. La pertenencia migueleña y las diferentes dimensiones identitarias que abarca



4. El nuevo territorio como espacio reproductor de identidad

En las tres comunidades mencionadas se continúa celebrando al patrono San Miguel como lo hacían antes del refugio. Sin embargo, es La Gloria la única comunidad que realiza la tradicional coronación de la “reina indígena migueleña o acateka”, y por ello convoca la asistencia de la población migueleña de otras comunidades refugiadas en México. Días antes de la coronación, la estación de radio guatemalteca Hermano Pedro, que se escucha también en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, anuncia la coronación de la reina en La Gloria, e invita a asistir a los paisanos migueleños que residen en Guatemala.



Sin embargo, la fiesta también convoca a la población migueleña que ha migrado a Estados Unidos, y que intenta regresar a México para festejar junto con su familia al santo patrono. De esta forma, la coronación de la reina es un espacio de alto valor simbólico y ritual, que permite la resistencia cultural, la reconstrucción histórica y refrenda lealtades y pertenencias míticas; mismas que, entre otras cosas, sirven para contrarrestar la dispersión y diluir las diferencias. La coronación no sólo reproduce la identidad migueleña como fuerza positiva de interacción; en el caso de los refugiados es un espacio de resistencia cultural y de construcción histórica. Durante la coronación de la “reina indígena acateka”, los maestros de ceremonia narran en kanjobal y español cuándo y por qué los migueleños necesitaron salir de su tierra, y así enseñan a las nuevas generaciones su origen cultural y las circunstancias históricas que condujeron a la fundación de la comunidad en México. Por lo general, en la narración histórica se omite cualquier alusión a los vínculos que tuvo la población con las organizaciones armadas en Guatemala, y se callan las divisiones internas que han enfrentado las tres comunidades formadas en México. Con esa misma intención de refrendar unidad e identidad, también se silencian los nuevos conflictos surgidos con las nuevas generaciones por causa de los cambios socioculturales derivados del fenómeno migratorio. En cambio, se hace hincapié en la existencia y persistencia de la cultura que todos tienen en común y que no reconoce fronteras, y se refrenda su nueva pertenencia nacional. Como lo dice uno de los párrafos del documento que fue leído para la celebración de 2003:

Hoy somos más de 3 mil habitantes mexicanos, emigrantes asimilados de este bello ejido la Gloria... Hoy estamos festejando un aniversario más de nuestra cultura, aunque nos cortaron nuestras ramas y quemaron nuestras hojas, pero nunca pudieron arrancar nuestras raíces. Es decir que el son es la música autóctona que alegra los corazones tristes y enfermos. Así se viste el grupo étnico acateko descendientes de los mames. Todos somos mayas, no tenemos frontera, sólo tenemos cultura y la tradición.⁵

5 Discurso leído por Alejandro Pascual y Arturo Diego, coronación de la reina acateka 2003. Coronación de Teresa Bartolo, septiembre 2004.

Así, la fiesta de San Miguel efectuada en La Gloria y dentro de territorio mexicano adquiere un sentido distinto a las coronaciones que se realizan en Guatemala y Estados Unidos, pues no sólo reproduce la identidad migueleña, también fortalece la idea de un pasado común: el refugio. La nueva nación mexicana que los ha acogido se convierte en un lugar mítico, que sirve de base para la regeneración cultural.



Coronación de Teresa Bartolo, septiembre 2004

A diferencia de la fiesta patronal que realizan los migueleños en Estados Unidos, en la actualidad ya no se utilizan símbolos nacionales guatemaltecos, como la bandera nacional, sino que se reivindican como migueleños mexicanos, y con ello, su pertenencia a este país. Antes de que esta población decidiera no retornar a Guatemala y naturalizarse como mexicanos, la fiesta patronal se realizaba haciendo uso de los símbolos patrios de ambos países, y se mostraban ambas banderas. Actualmente, al inicio del evento de coronación de la reina, se realizan homenajes a la bandera mexicana siguiendo el protocolo de otras celebraciones cívicas, y se busca el reconocimiento externo como comunidad mexicana por medio de la asistencia



de actores políticos de la región al evento; por tal motivo, insisto en que es a partir del nuevo territorio en México y no del de origen en Guatemala, que los migueleños anclan ahora su identidad y pertenencia cultural.

Es por ello que hasta ahora muchos de los jóvenes solteros que han migrado a Estados Unidos intentan regresar a La Gloria para festejar la fiesta patronal. Estas visitas y las remesas que mandan a su familia son un buen indicador de la fuerte relación que continúan teniendo con su localidad, a pesar de que no tienen la obligación de participar en el trabajo comunitario (*ba mulnai*) puesto que aún no son padres de familia. La migración, además, juega un papel fundamental en la realización de la coronación y la fiesta patronal. La candidata a reina que reúne más dinero es la que logra coronarse; el dinero, por lo general, lo consiguen mediante la venta de boletos, donaciones y padrinzgos, pero particularmente de las remesas. El resto de las jovencitas contendientes se presenta en la celebración como las damas de compañía de la “reina indígena acateka”, visten un traje similar al de la reina, el cual a diferencia de sus madres sólo utilizan en la celebración y no en la vida cotidiana porque las nuevas generaciones desean vestir “a la moda”. El traje tradicional que portan en la fiesta es traído especialmente para la ocasión desde el municipio de San Miguel Acatán, Guatemala, así como el huipil de la reina, que por cierto, sólo las mujeres más ancianas de aquel municipio guatemalteco continúan utilizando.⁶ Como es fácil imaginar, la realización de la fiesta requiere mucho dinero, y por lo mismo, las candidatas a reinas acatekas suelen ser aquellas que tienen al padre o a los hermanos trabajando en Estados Unidos; y son ellos quienes reúnen todos los dólares posibles para la ocasión, activando su red de amigos y familiares, que al igual que ellos han migrado. El dinero recabado se utiliza para la elaboración de la propia fiesta patronal y para la compra de los trajes de la reinas, y cuando la suma recabada lo permite, se contrata en Guatemala la marimba que alegra también la fiesta patronal.

6 Los acelerados cambios culturales pueden observarse tanto entre los migueleños mexicanos como en los guatemaltecos, por lo que no puede decirse que tales cambios son producto del refugio.

Otro espacio social transnacional es, sin duda, la celebración de Todos los Santos o Día de Muertos. En este festejo se percibe un circuito migratorio entre Guatemala, México y Estados Unidos que da fe de una larga historia de prácticas de tránsito “circulatorio” (Rouse, 1989 y 1991). Estos días, al igual que en la fiesta de San Miguel, los miembros de las tres comunidades de estudio conviven y se reencuentran. Incluso, para la población de origen guatemalteco que vive en Chiapas es ocasión de reencontrarse con aquellos familiares que residen actualmente en Guatemala o en Estados Unidos, y que llegan a Chiapas para la ocasión. Algunas veces los visitantes son personas que formaron parte de los campamentos chiapanecos al inicio del refugio y que retornaron posteriormente a Guatemala; otras veces, aquellos que viven en las comunidades chiapanecas deciden visitar los nichos de sus familiares enterrados en Guatemala, por lo que esos días, la frontera es cruzada mayor número de veces que lo que se ve normalmente.

Para este festejo, es común que también lleguen “los retornados” guatemaltecos a visitar a los familiares que quedaron enterrados en suelo mexicano; así que para una visitante externa como yo, esta fiesta produce la impresión de reunir una sola comunidad en la que las fronteras y diferencias se diluyen, sin importar —cuando menos en ese día— las diferencias políticas actuales y de antaño.

5. Conclusión

Para hablar de comunidad y particularmente de “comunidades de origen guatemalteco en Chiapas”, es necesario pensarlas no sólo en un sentido territorial, sino como unidades de pertenencia y organización social en las cuales coexisten el cambio y el conflicto, junto al interés por la reproducción y la continuidad de su cultura. Para este breve texto sólo he utilizado de ejemplo la fiesta patronal como espacio de reproducción cultural, pero para el análisis de éstas comunidades y el estudio de las identidades que en ellas se construyen, he considerado importante estudiar su historia política, social y cultural, así como sus instituciones actuales, los principios, los valores



y las normas que rigen su vida colectiva y que forman parte de su identidad cultural y pertenencia comunitaria.⁷ He querido presentar mi experiencia en el estudio de estas comunidades para que se entienda por qué hablo de comunidad como lugar de anclaje de las diferentes identidades y pertenencias, sin restringirlo al sentido de localidad. Al entender la comunidad como un constructo social y no sólo en un sentido territorial, es posible entender la dinámica migratoria y las redes sociales establecidas entre los miguelenses guatemaltecos, mexicanos y estadounidenses, relaciones en las que adquiere prioridad la pertenencia, las relaciones de parentesco, el origen común, etcétera; lo que me permite hablar también de la “comunidad miguelense” como una dimensión identitaria más amplia que la local, en la que los miembros de las poblaciones estudiadas pueden reconocerse como parte de un mismo grupo cultural en diferentes contextos. De modo que las comunidades de La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad, pertenecen también a una “comunidad imaginada” o dimensión de pertenencia mayor: la miguelense, formada también por los miguelenses que han migrado a Estados Unidos y Canadá, así como los miguelenses residentes en Guatemala.

Bibliografía:

Aguayo, Sergio (1985). *El Éxodo Centroamericano*. México, SEP.

Bourdieu, Pierre (1986). “The Forms of Capitals”. En: J. Richardson (ed), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York, Greenwood.

Castillo, Manuel Ángel, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords), (2004). *Migración y Fronteras, Asociación Latinoamericana de Sociología*. México, El Colegio de la Frontera Norte, COLMEX y PyV.

——— (2004a). Castillo, Manuel Ángel, “La política de inmigración en México.” En: Manuel Ángel Castillo, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.) *Migración y Fronteras*. México, COLMEX-PyV, 2004, pp. 461-462.

⁷ Ver Ruiz, 2003 y 2007.

- Cruz Burguete, Jorge (2000). "El retorno del Quetzal. Del desarraigo a la integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche". En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México, No. 11.
- Freymuth Enciso, Graciela, y Nancy Godfrey (1993). *Refugiados Guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de Emergencia*. México, CIESAS, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Norma Nava, Carlos Flores, José Luis Escalona (1993). *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, CIESAS y OXFAM.
- Jonas, Susanne (2000). *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*. Guatemala, FLACSO.
- Kauffer Michel, Edith (2000). "Refugiados Guatemaltecos en México: del refugio a la repatriación del retorno a la integración". En: *Boletín CONAPO*, México, año 4, num. 12.
- Martínez M^a Regina y Guillermo de la Peña (2004). "Migrantes y Comunidades Morales." En: *Seminario de Equidad y Desarrollo Social, Secretaría de Desarrollo Social, Ciudad de México*.
- Oehmichen Bazán, M^a Cristina del Pilar (2001). *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extra territorial*. Tesis doctoral FFL - UNAM, México.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005). "La comunidad indígena contemporánea. Límites y Fronteras." En: Miguel Lisbona Gillen, *La comunidad a debate*. México, El Colegio de Michoacán. http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/02_may_tercera_martinez_pena.html
- Rouse, Roger (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relation in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Philadelphia, Dissertation Stanford University.
- (1991). "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." En: *Diáspora*, No. 1 vol. 1.
- Ruiz Lagier, Verónica (2003). *En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas*. Tesis de Maestría CIESAS, México.



- Ruiz Lagier, Verónica (2007). "Las nuevas formas en que los miguelños viven la juventud. El caso de La Gloria." En: Manuela Camus (ed.) *Comunidades en Movimiento. La Migración Internacional en el norte de Huehuetenango, Guatemala*. Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCIDES) - Centro de Documentación de la Frontera Occidental (CEDFOG).
- (2008). *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas*. Tesis doctoral, México, CIESAS.
- Vos, Jan, de (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950 – 2000*. México, FCE – CIESAS.