



El Colegio de la Frontera Sur

Rasgos culturales identitarios que definen el patrimonio inmaterial en hogares mam, de ascendencia guatemalteca, en Campeche

Tesis
presentada como requisito parcial para optar al grado de
Doctora en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable
Con orientación en Población, Ambiente y Desarrollo Rural

Por

Suleikys Guerra Domínguez

2017

DEDICATORIA

*A la memoria de mis abuelos Faustina, Santiago y Venancio, a quienes extraño mucho,
pero sé que desde arriba están disfrutando conmigo este éxito*

*A mi tesoro más grande: mi madre; quien representa para mí el mayor ejemplo de
tenacidad y esfuerzo. Por ella y para ella es que vivo*

*A todos los migrantes del mundo que emprenden diversos caminos y continúan tejiendo
luces y sueños esperanzadores*

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, por su apoyo con la beca para realizar mis estudios de posgrado y formarme como Doctora en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable.

Al Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR, Unidad Campeche, por abrirme las puertas al conocimiento y a la experiencia de continuar superándome como profesional. En especial, a la Coordinación del Posgrado y a Yamile Castillo.

Al Dr. Luis Alfredo Arriola Vega (mi tutor), por haberme guiado en cada etapa de mi formación. Gracias por su confianza, dedicación y tiempo.

A los miembros de mi comité asesor, Dra. Laura, Dr. Limón y Dr. Iván, a quienes admiro muchísimo por su gran talento y carisma, siempre tendré de ustedes el más grato recuerdo.

A las familias mames de Santo Domingo Kesté, que son también mi GRAN FAMILIA, por recibirme desde el primer momento, hospedarme, alimentarme y cuidarme. En especial a mis queridas Lucrecia Bautista y Bertha Lidia, a sus hijos y nietos, porque no me alcanzaría la vida para retribuirles tanto cariño y dedicación.

A las autoridades de Kesté durante el periodo (2014-2015), así como a los maestros, el personal del centro de salud, de la iglesia y de los templos, y a todas las personas que colaboraron con datos para mi investigación e hicieron muy grata mi estancia en la comunidad, entre ellos: los hermanos Santizo (del pueblo Chuj), Doña Feliza (dueña del transporte público), Doña Josefa Pablo. Además, a los vecinos de Hool y Sihochac por su contribución.

A las Dras. Pascale y Diana, por sus atinadas revisiones, sus consejos y la continua atención que han puesto a mi trabajo durante estos cuatro años.

Al Dr. Enrique Coraza de los Santos, por sus valiosas revisiones y comentarios para mejorar este trabajo.

A mis compañeros de estudios por regalarme su empatía y estrecha amistad, en especial la gente del “palomar” que nunca me abandonaron: Wilma, Lulú, Martha, Mirna, Gaby, Dra. Dolores y demás chicas. A Moisés Andrade por alentarme con sus consejos. A Wilma por apoyarme con el trabajo de procesamiento y análisis de mis datos, y por sus revisiones y sugerencias puntuales para mejorar mi trabajo.

A la Dra. Griselda Escalona Segura, por la generosidad de acogerme en su oficina durante el período (2013-2016).

A Malena por su apoyo incondicional desde el SIBE, y más que éso, por su eterna amistad y cariño; así como a Mariela, que también me ayudó en este sentido.

A José por haberme acompañado como chofer durante mis primeras salidas a campo y por siempre estar “ahí” como un excelente amigo, al igual que Wily. Ambos con sus respectivas familias se han convertido en mi “familia” campechana.

A mis amigos cubanos: Elvis, Alexis, Wilma, Albe, Alejandrito, Cary, Anay, por estar tan cerca de mí, aguantarme, quererme e inspirarme durante mi formación. También a otros que, aunque se encuentran más lejos, sé que siempre están pendientes de mis avances: Tamara, Eliud, Yordanka, Danay, Yaremys, Juan Carlos, Yarelis, Alfreddito, Frander, Dorka, Susana...

A mi querida familia que reside en Cuba: mi madre, mi padre, abuela, hermanos, sobrinas, tías y demás; gracias por tanto amor y comprensión, por la solidaridad para que pudiera estudiar fuera de mi país.

A la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) estatal, en particular a Yolanda Chi, por su apoyo financiero en noviembre de 2014 para la celebración del festival por el día de Todos Santos Cuchumatán, en Kesté.

RESUMEN

El estudio del patrimonio cultural es un tema perentorio en el actual contexto del sureste mexicano, donde está ocurriendo una oleada migratoria cada vez más fuerte, principalmente desde países centroamericanos. Entre los casos más recientes están los periplos de pueblos guatemaltecos (1980 a la actualidad), que han sido motivo de algunas investigaciones en el intento por explicar, de forma general, los procesos de integración y adaptación de estas personas a la sociedad mexicana; lo que implica considerar el estado de sus culturas e identidades ancestrales, como aspectos integrantes de su patrimonio cultural. Sin embargo, no abundan los estudios enfocados en territorios y poblaciones específicas, de ahí la escasez de antecedentes en la temática, en el caso particular de los mames de origen guatemalteco asentados en Santo Domingo Kesté, Campeche. Con esta investigación se indagó acerca de la persistencia, la transformación o el posible abandono de rasgos de la identidad cultural mam en su ámbito doméstico, que han permitido al pueblo resignificar su patrimonio inmaterial bajo determinadas condiciones que lo impactan, entre ellas: la migración, contrastes ambientales, convivencia con personas de otra etnia o nacionalidad y algunos cambios socioeconómicos. En este trabajo se exponen las concepciones empíricas que esbozan los nexos entre cultura, identidad cultural y patrimonio inmaterial, desde el modo en que los mames asimilan, conservan y viven esa relación. También se identifican las expresiones vivas que conforman tal patrimonio y se explican las estrategias familiares que han sido empleadas para conservar sus expresiones a través del tiempo, con o sin transformaciones. Se utilizó una metodología de enfoque mixto, que privilegió al método etnográfico y sus técnicas: entrevistas, censo y observación participante. Éstas se aplicaron a diferentes grupos etarios durante 2014 y 2015. Los análisis de datos se realizaron a través del procesador estadístico SPSS versión 18 y se apoyaron en las transcripciones de las entrevistas y notas de campo.

Palabras clave: patrimonio cultural inmaterial, pueblo mam, ámbito doméstico, migración

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
Introducción	1
Importancia de la investigación	5
Justificación	6
Pregunta principal	9
Preguntas secundarias	9
Objetivo general	9
Objetivos específicos	10
Estructura de la tesis	10
Capítulo I: Antecedentes y marco teórico	13
1.1- Desarrollo histórico del concepto de patrimonio cultural	13
1.2- Reseña sobre el Patrimonio Cultural en México	21
1.3- Cultura e identidad cultural: un binomio necesario en el concepto de patrimonio	25
1.4- El patrimonio cultural inmaterial	29
1.5- Teorías sobre familia y su relación con el patrimonio cultural	32
1.6- Antecedentes de la migración de guatemaltecos hacia México	36
1.6.1- La guerra y el desplazamiento forzado	38
1.6.2- El proceso de refugio	42
1.6.3- El retorno organizado y la migración “de vuelta”	46
1.6.4- Las nuevas migraciones de los guatemalteco-campechanos	48
Capítulo II. Descripción de la zona, la población de estudio y métodos	51
2.1- Historia y características generales de la localidad	51
2.2- El pueblo mam de Santo Domingo Kesté	62
2.3- Estrategia metodológica	78
Capítulo III. Pervivencia doméstica del patrimonio inmaterial: la experiencia de familias mames de ascendencia guatemalteca en una localidad de Campeche, México	87
Resumen / Abstract	87
Introducción	88
Familia y patrimonio cultural: aproximaciones teóricas al pueblo mam de Kesté	89
Aspectos metodológicos	93
Las familias mames de Kesté: una parte de su historia y realidad actual	95
El patrimonio inmaterial desde la mirada de las familias mames. Ejemplos en la elaboración de sus comidas actuales	98
El papel de las familias mames en la conservación del patrimonio inmaterial. Principales desafíos	105
A modo de conclusiones	109
Agradecimientos	110
Bibliografía	111
Capítulo IV. Vulnerabilidad del patrimonio inmaterial: reconfiguración de la lengua atávica entre familias mames de ascendencia guatemalteca en Santo Domingo Kesté, Campeche	115

Resumen / Abstract	115
Introducción	116
Trayectorias de los mames desde Guatemala y algunas formas de vida en comunidad	118
Conceptos básicos sobre familia. Particularidades de las familias mames en Santo Domingo Kesté	122
Nociones sobre patrimonio cultural inmaterial	125
Vulnerabilidades del patrimonio inmaterial mam ante los efectos de la migración	128
Mecanismos de reconfiguración patrimonial. La situación de la lengua mam	132
La lengua mam	134
El interés por la protección del patrimonio inmaterial mam en Kesté	137
Conclusiones	141
Agradecimientos	142
Referencias	142
Capítulo V. Migración, cambio socioeconómico y resistencia del patrimonio inmaterial de ex refugiados guatemaltecos en Campeche	149
Resumen	149
Introducción	149
La migración y su relación empírica con el cambio socioeconómico. Algunos antecedentes en el grupo de estudio	151
El concepto antropológico de cultura y patrimonio inmaterial: su papel mediador ante el cambio socioeconómico	155
Métodos	156
Resultados	158
Indicadores del cambio socioeconómico en el pueblo mam de Santo Domingo Kesté	158
Representaciones del patrimonio inmaterial mam en Kesté, tras la migración y el cambio socioeconómico	163
Reflexión final	173
Agradecimientos	174
Bibliografía	174
Conclusiones generales	177
Bibliografía general (para Introducción, Capítulos I y II y Conclusiones generales)	181
Anexos	190

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS POR CAPÍTULOS

CAPÍTULO II.

	Pág.
Figura 1. Ubicación de Santo Domingo Kesté en el municipio de Champotón, estado de Campeche	51
Tabla 1. Población total de Santo Domingo Kesté, 1995-2010	52
Tabla 2. Composición familiar del grupo mam en Santo Domingo Kesté	67
Tabla 3. Distribución de las familias mames por origen étnico, nacionalidad y sexo en Santo Domingo Kesté	69
Tabla 4. Hablantes de la lengua mam por sexo, origen étnico y nacionalidad en Santo Domingo Kesté	71
Figura 2. Estructura poblacional de las familias mames en Santo Domingo Kesté	72
Figura 3. Estructura poblacional de las personas mames en Santo Domingo Kesté	72
Tabla 5. Distribución de las familias mames por sexo, origen étnico o nacionalidad y religión en Santo Domingo Kesté	74
Figura 4. Croquis con la distribución de las familias mames, grupos donde se ubican, sus unidades comerciales y algunos servicios accesibles en Santo Domingo Kesté	77

CAPÍTULO V.

	Pág.
Tabla 1. Distribución del pueblo mam por sexo y orden de prioridad de sus actividades productivas en Santo Domingo Kesté	161
Tabla 2. Adquisición de remesas en la población mam según parentesco y lugar de procedencia en Santo Domingo Kesté	162

GLOSARIO DE SIGLAS

ACNUR	Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados
CBETA 15	Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario Núm. 15
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEE	Comunidad Económica Europea
CIA	Central Intelligence Agency
COMAR	Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Confregua	Confederación de Religiosos de Guatemala
CUC	Comité para la Unidad Campesina
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
GRICAR	Grupo Internacional de Consulta y Apoyo al Retorno
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INBAL	Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura
INEGI	Instituto Nacional de Geografía y Estadística
INM	Instituto Nacional de Migración
ORPA	Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
SIC	Sistema de Información Cultural
UFC	United Fruit Company
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
URNG	Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca

INTRODUCCIÓN

Las nociones sobre patrimonio cultural se han plegado a interesantes discusiones teóricas durante el primer cuarto del presente siglo (Villaseñor y Zolla, 2012; Franco, 2011; 2007; Cottom, 2010; Giménez, 2007; Llull, 2005; Fontal, 2003). En el marco de las políticas culturales de México, los principales debates llaman la atención de que el tema del patrimonio se encuentra encasillado dentro de una lógica globalizante y hegemónica, basada en un cúmulo de referentes culturales añejos que tienen su fundamento en la idiosincrasia criolla del siglo XVIII, en el empeño por consolidar una identidad nacional única (Villaseñor y Zolla, 2012; Cottom, 2010). Estas formas de concebir el patrimonio atentan contra el reconocimiento de la existencia de una diversidad de culturas que se fraguan y reivindican desde las colectividades sociales y representan la base identitaria de pueblos, localidades y regiones, que demandan una vida en condiciones de libertad y dignidad. Dentro de este panorama, las culturas de los pueblos minoritarios o indígenas suelen ser las más susceptibles de poca valoración y atención (Villaseñor y Zolla, 2012). De ahí la importancia que requiere desarrollar investigaciones antropológicas en este ámbito.

En relación a la problemática anterior, la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial aprobada por la UNESCO en el 2003, ha sido uno de los intentos más importantes y recientes porque se reconozca el papel de los “portadores de la cultura”, o sea, de los actores sociales que construyen, reproducen, resignifican y transmiten su propio legado cultural a través de generaciones (UNESCO, 2003: 1-13); sin embargo, en los hechos esto no se ha logrado, pues los obstáculos son establecidos por terceros. La perspectiva humanista de la Convención se ha visto mermada por la constante injerencia de las élites del poder, de sectores privados o gubernamentales, que se valen de su influencia económica y política para marginar las expresiones culturales que no resulten ostentosas a sus intereses progresistas (Franco, 2011). De tal suerte que los grupos indígenas se enfrentan a procesos discriminatorios marcados por prejuicios raciales, económicos, culturales e incluso políticos, que influyen en que muchos de estos oculten parte de sus rasgos identitarios, entre ellos la lengua, la vestimenta, los rituales

ancestrales (Ruiz, 2012), reduciéndolos a escenarios arcanos como el ámbito doméstico, y en ocasiones procurando su reconfiguración, abandono u olvido.

Por otro lado, los procesos de segregación, violencia y exclusión sociocultural que viven los grupos indígenas, a nivel mundial, en ocasiones derivan en fenómenos como la migración (Ruiz, 2012). A causa de ésta, las personas se enfrentan en los territorios receptores a transformaciones demográficas, ambientales, socioeconómicas, entre otras, que pueden tener un impacto sobre la amalgama de diversas culturas para llegar a formar una sola, la imposición de una identidad sobre otra o la combinación de elementos culturales e identitarios ancestrales con ajenos, donde estos últimos, según su naturaleza, alteran y re-significan el patrimonio inmaterial. En esta lógica, muchas veces se ignora el carácter relativo que es inherente a dicho patrimonio y que hace que las personas perciban de distinta forma los “bienes culturales”¹, en unos casos restándoles importancia y en otros contribuyendo a su protección (Giménez, 2007; Lull, 2005). Este contraste implica que las personas establezcan la diferencia en lo cotidiano a la hora de asumir lo que es fundamental para su existencia. Algunas veces la idea de otorgar importancia o valor a un producto cultural puede ser permanente o no; en cambio la protección de ese producto nunca será una constante, pues algo se protege, por ejemplo, cuando hay agresión, temor a su abandono o una necesidad perenne de su conservación para mantener la vida con sentido y plenitud. Estas posturas también explican el por qué la selección de los objetos o expresiones simbólicas, a los que se otorga valores existenciales dotados de significados, filosofías, cosmovisión, que demuestren la necesidad de ser preservados y transmitidos a través de las generaciones, puede variar o perpetuarse en el tiempo según las características y condiciones del entorno donde la identidad cultural se expresa.

El presente trabajo se remite a las experiencias de vida de un pueblo de ascendencia Maya guatemalteca, cuya historia y realidad encuadran en las circunstancias

¹ Cottom (2010: 23) emplea esta expresión como sinónimo de todo producto cultural o creación de la cultura, ya sea material e inmaterial.

mencionadas. Se trata de los grupos mames oriundos de zonas noroccidentales y centrales de ese país, que se trasladaron a México en la década de 1980 producto de una guerra, específicamente a territorios fronterizos del estado de Chiapas, y más tarde fueron movidos a otros lugares como Quintana Roo y Campeche debido a programas estratégicos del gobierno mexicano. En el caso de los que fueron asentados en Campeche, en la actualidad una parte de ellos y de sus descendientes campechanos mantienen periplos hacia otros destinos, nacionales e internacionales (Drouin, 2011; Dewever-Plana, 2006; Ruiz, 2006; Kauffer, 2005; Cruz, 2000; Castillo, 1999; Aguayo, 1985). En particular, se abordará el estado de pervivencia de las expresiones culturales e identitarias que son valoradas por el propio grupo como componentes de su patrimonio inmaterial en sus espacios residenciales, en la comunidad Santo Domingo Kesté perteneciente al estado en cuestión y al municipio Champotón, la que se fundó por ex refugiados a inicios de 1990 y donde cohabitan diferentes grupos étnicos que comparten la memoria del arribo a México.

En ese tenor, la investigación antropológica llevada a cabo en la localidad durante los años 2014 y 2015, ilustrará el modo en que el pueblo mam define y expresa su noción del patrimonio inmaterial ancestral desde su propio *habitus* o modo de vida (Bourdieu, 1980), principalmente a través de las relaciones interpersonales y con el medio ambiente, la oralidad, los conocimientos culturales, la cosmovisión y las habilidades constructivas, que son los recursos patrimoniales básicos que los distinguen y le dan sentido a su existencia como colectividad social, en convivencia heterogénea con personas de otro origen étnico o nacional y bajo la influencia de procesos migratorios que han tenido y mantienen efectos en las condiciones socioeconómicas del territorio y del grupo en cuestión. Asimismo, se abordarán las estrategias utilizadas por el segmento de la población anciana ex refugiada y algunos de sus descendientes nacidos en Guatemala desde antes y durante la etapa de guerra civil, para mantener en el seno familiar sus enseñanzas culturales atávicas, no obstante las tensiones o desafíos que enfrentan esas personas en el afán de conservar lo que les es característico, significativo y necesario, para vivir en armonía en un lugar plagado de nuevas exigencias.

Cabe señalar que el pueblo mam de Kesté tiene una composición diversa, formada por una primera y segunda generación que la integran los ancianos y sus hijos adultos, respectivamente, quienes son originarios en su mayoría de los departamentos guatemaltecos de Huehuetenango, San Marcos y El Quiché². De ahí que, en ocasiones, estas personas muestran ciertos contrastes culturales e identitarios producto de su procedencia multiterritorial, como se puede percibir, por ejemplo, en el uso de variantes dialectales. Además, existe una tercera generación compuesta por jóvenes y niños principalmente nacidos en Kesté, aunque también la conforman algunos que nacieron en Chiapas o en diferentes regiones de México, quienes son los herederos directos del legado cultural de sus padres y ancestros. Usualmente las personas que integran esa tercera generación, debido a su condición natural de ciudadanos mexicanos, reivindican su sentido de pertenencia respecto a los usos, costumbres y tradiciones campechanas. En medio de esta dicotomía generacional, algunos jóvenes y adultos se sienten motivados a moverse hacia otras regiones del país o a ciudades estadounidenses, alimentados por su imaginario compartido en boga, de que la salida al exterior es la mejor apuesta para lograr la prosperidad económica (Arriola, 2016; Kauffer, 2005).

En la actualidad, es posible pensar que el pueblo mam está conformado por algunas personas que son parte de comunidades transnacionales³, y, por otro lado, la composición de dicho pueblo está influenciada por la convivencia multicultural de los mames con personas de otro origen étnico o nacional. Estos hechos, en parte, podrían entenderse como efectos del desplazamiento forzado masivo en la década de 1980, que fue el contenido de una historia de refugio político y reconfiguró la identidad cultural del grupo, puesto que de mames guatemaltecos también pasaron a ser mames campechanos. Asimismo, existen entre los mames algunos casos de nuevas movilidades transfronterizas con diversos intereses, entre ellos laborales, familiares, además de otros.

² Esta información se recabó con el censo aplicado al pueblo mam y sus familiares durante el trabajo de campo de 2014 a 2015 en Santo Domingo Kesté; por lo tanto, son datos no generalizables porque se circunscriben a las características de esta población en este contexto particular.

³ En términos generales, se entiende por una persona transnacional a aquella que permanece o transita por dos o más lugares que son distintos a escala geográfica y política, considerándolos simultáneamente su hogar (Kearny, 1995).

Importancia de la investigación

El auge globalizador que ha recibido la ampliación del concepto de patrimonio cultural, donde se refrenda jurídica y antropológicamente la existencia de una dimensión inmaterial como máxima expresión de una identidad colectiva, forjada en la raigambre histórica de creencias, cosmovisiones, tradiciones orales, valores, entre otros, todavía no ha sido suficiente para que exista un reconocimiento cabal de los legados culturales que son pertenencia y cimiento de vida de los pueblos (Villaseñor y Zolla, 2012; Cottom, 2010; Arizpe, 2009; UNESCO). Como ya se había mencionado, en México, el discurso patrimonialista cae en manos de los “dueños” del poder y es excluyente de todos los elementos que no posean una cualidad “grandiosa o espectacular” (Villaseñor y Zolla, 2012: 75). En medio de esta supremacía, se abre paso una noción de propiedad “nacional” que priva de todo derecho y autoría legítima a las colectividades sociales que construyen el patrimonio (Cottom, 2010: 21-44).

Por otro lado, la clasificación masiva de las expresiones culturales de los pueblos, con el propósito de formar un patrimonio homogéneo, tiende a cambiar el sentido de tales expresiones en la medida que éstas se sustraen de las personas portadoras y de los ámbitos donde usualmente se desarrollan (Villaseñor y Zolla, 2012: 75). Este hecho se traduce en una forma de atropello a la dignidad y la libertad de los pueblos indígenas, en tanto se limita su participación racional en la representación, jerarquización y valoración de las manifestaciones culturales que por antonomasia les corresponden. Esta realidad se ajusta al contexto del grupo mam, donde las expresiones que definen su patrimonio inmaterial se tasan según los intereses de personas que les son ajenas, y que por lo general desconocen sus referentes culturales, pero aun así los legitiman a merced del nacionalismo mexicano arbitrado por el Estado y en embrollo con los de otros grupos étnicamente diferentes que cohabitan inclusive el mismo espacio (Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2007).

Dicho lo anterior, el presente trabajo es un intento por reconocer y respaldar el derecho del grupo mam de decidir y vivir plenamente las expresiones de su cultura ancestral que consideran esenciales para su supervivencia identitaria, o lo que es igual, para reafirmarse como miembros de una colectividad frente a otras, manteniendo sus costumbres, tradiciones, conocimientos, convicciones y esperanzas, que les permitan proyectar un futuro cargado de libertad, equidad y de no exclusión. Asimismo, este estudio contribuye a descentralizar la injerencia y el autoritarismo de las instituciones gubernamentales que demarcan el patrimonio de estos grupos y con frecuencia transgreden los nexos temporales que las personas utilizan para afirmar y resignificar su cultura, por medio de su historia y su memoria; de ahí la importancia de que sean las propias personas las que protagonicen su noción particular de patrimonio.

El adentrarme a la rutina de vida y a las formas de organización de las familias mames también ha sido una oportunidad de gran abasto para interpretar las diferentes transformaciones sociales, culturales, económicas, ambientales y además políticas, que se derivaron de una experiencia de desplazamiento forzado y asentamiento en México, marcada por la violencia y el destierro de lo autóctono, y además por un ir y venir en busca de mejores condiciones de vida; pero, sobre todo, para arribar a la conclusión de que no obstante las movilidades y sus incontables efectos, algunos referentes de su cultura ancestral entre los que se destacan el uso de la lengua atávica, técnicas en la elaboración de comidas, prácticas religiosas y de medicina tradicional, se han perpetuado en el ámbito doméstico, unos más reconfigurados que otros, unos más confrontados que otros por los miembros del propio grupo, pero ciertamente su persistencia ha obedecido a voluntades y negociaciones colectivas que denotan una complicidad en la lucha por su custodia y en el temor por su pérdida definitiva.

Justificación

El interés de realizar esta investigación en el grupo y la localidad seleccionados nació de tres elementos que se exponen a continuación. En primer lugar, debido a la escasez de trabajos que existe en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial en este mismo universo

y territorio. Hasta la fecha sólo se ha documentado el estudio de Brito (2013) quien abordó el tema sobre dicho patrimonio en Kesté, pero desde una perspectiva artística-mitológica, aunque con bases historiográficas y antropológicas. Además, se consultó el trabajo de Arriola (2010) que de manera preliminar ofreció una aproximación a la forma en que el patrimonio cultural podía encontrarse en perenne transformación o posible abandono, al vincularse con los procesos migratorios y de integración de guatemaltecos a la sociedad campechana, para lo cual se apoyó en la experiencia de los grupos q'anjobales; y, por otro lado, en un intento similar, el trabajo de Limón (2010) que resaltó la importancia de realizar un análisis crítico y comprensivo sobre la vida, el dolor, la memoria y la esperanza del pueblo chuj, considerando el conocimiento cultural de este pueblo como su patrimonio intangible principal. Si bien estos materiales constituyen importantes aportes a la problemática actual que enfrentan algunos segmentos dentro de los pueblos guatemalteco-campechanos, en su reivindicación por tener una vida cultural en condiciones de dignidad, aceptación y respeto, el reclamo sigue siendo la falta de sistematización de esos estudios en las mismas localidades y en distintos intervalos de tiempo. En el año 2006, Verónica Ruiz en su tesis doctoral también alertó de esta carencia de estudios en las comunidades de ascendencia guatemalteca, en particular en las asentadas en regiones de Chiapas, señalando que la etapa puntual de apogeo investigativo se enmarcó en la década de 1980 a raíz del desplazamiento masivo y los derivados programas de refugio, pero transcurridos esos acontecimientos, han sido pocos y esporádicos los trabajos destinados a estas poblaciones, y mucho menos desde una perspectiva antropológica que se interese por el estado de sus culturas e identidades ancestrales, durante su continuo proceso de adaptación a la sociedad mexicana.

En segundo lugar, este estudio espera contribuir con los movimientos de resistencia que se oponen al esquema esencialista y totalitario de las políticas culturales de México, las que históricamente han pretendido homogeneizar la cultura de la nación infringiendo su carácter pluriétnico y multicultural, el cual aparece ratificado en la propia Constitución de la República (Villaseñor y Zolla, 2012; Cottom, 2010). En este sentido se estará contribuyendo con el reconocimiento y la vigorización de expresiones culturales e identitarias a escala local, donde este trabajo podría servir como un material de apoyo

antropológico muy valioso para que las instituciones públicas, que se encargan de la selección indiscriminada y racista de los elementos que componen el patrimonio cultural, ahora sí, establezcan una normatividad más honesta, justa y atinada, con base en la historia, las características, formas de organización y composición que son distintivas y singulares del grupo estudiado, además de otros aspectos que afloran en la reconfiguración y re-significación de la cultura de éstos en el contexto mexicano; de tal suerte que su patrimonio no se vea solapado, sino protegido y ponderado debido a su condición existencial, porque en definitiva la vida se vive culturalmente (Limón, 2012).

Por último, esta investigación ha pretendido situar a las personas del pueblo mam en diálogo con sus historias, memorias, representaciones socioculturales, maneras de vivir y proyectos, pero, además, con el valor de uso y las exigencias de sus expresiones culturales ancestrales ante la auto-adjudicación de una identidad guatemalteco-campechana. Esta estrategia metodológica ha sido de utilidad para que las propias personas sean las que asuman el papel protagónico en la definición y noción de las expresiones que conforman su patrimonio cultural inmaterial en el ámbito familiar, de forma tal que éste sea interiorizado por el propio grupo, a partir de espacios de diálogo y reflexión crítica, más allá de que el patrimonio sea visto como un discurso efímero y carente de toda lógica a la realidad que vive el pueblo. Por lo tanto, cabe mencionar que los principales aportes de este estudio serán en el orden práctico, tras identificar, en boca y comportamiento del propio grupo mam, los rasgos o expresiones de su cultura e identidades que se han perpetuado en la conformación de un patrimonio inmaterial que ayuda a convivir con sentido, y que a pesar de las confrontaciones que éste sufre, es una pieza de empuje clave en la herencia de los conocimientos culturales como los principales recursos que alimentan la existencia, individual y grupal. Asimismo, las estrategias, demandas y reivindicaciones del pueblo mam para conservar dichos rasgos y expresiones a través del tiempo, pese a la existencia de fenómenos generadores de cambio o abandono, como por ejemplo la migración, podrían resultar de interés para otras familias de distinto origen étnico, pero con una identidad guatemalteca compartida, que tal vez hayan desatendido la importancia de su patrimonio en la comunidad; asunto que

puede convocar a nuevas investigaciones en este campo o a espacios de reflexión transversal que le permitan a las demás culturas expresarse sin mayores barreras.

Por todo lo abordado anteriormente, este trabajo se propuso resolver las siguientes interrogantes y objetivos:

Pregunta principal:

¿De qué forma las familias mames de la comunidad Santo Domingo Kesté, Champotón, Campeche, han conservado desde su salida forzada de Guatemala en la década de 1980 hasta la actualidad, rasgos particulares de su identidad cultural que son expresiones del patrimonio inmaterial de este grupo en diferentes espacios del ámbito doméstico?

Preguntas secundarias:

1. ¿Cuáles son los rasgos de la cultura e identidad cultural del grupo mam que constituyen expresiones de su patrimonio inmaterial y en qué espacios del ámbito doméstico se concretan?
2. ¿Cómo es que han influido en la cultura e identidad cultural de los mames los procesos de migración, forzada o voluntaria, el asentamiento en Campeche y el cambio socioeconómico alcanzado?
3. ¿Existen estrategias familiares establecidas por los mames para garantizar que persistan rasgos particulares de su cultura e identidad cultural como expresiones del patrimonio inmaterial en diferentes espacios del ámbito doméstico?

Objetivo general: Explicar la persistencia de rasgos particulares de la cultura e identidad cultural mam que, desde su salida forzada de Guatemala en la década de 1980 hasta la actualidad, son expresiones del patrimonio inmaterial del grupo en diferentes espacios del ámbito doméstico, en la comunidad Santo Domingo Kesté de Campeche; no obstante

haberse enfrentado a fenómenos como las movilidades, el desarraigo, y otros procesos que han influido en la re-significación de sus modos de vida.

Objetivos específicos:

1- Identificar los rasgos particulares de la cultura e identidad cultural mam que constituyen expresiones de su patrimonio inmaterial y los espacios del ámbito doméstico donde éstas se concretan.

2- Determinar la influencia específica que han tenido procesos como: la migración forzada hacia México, la conformación de la comunidad Santo Domingo Kesté y el cambio socioeconómico alcanzado en ésta, sobre los posibles cambios a la cultura e identidad cultural de los mames.

3- Identificar y describir las estrategias particulares que han establecido los mames para garantizar la persistencia de rasgos identitarios de su cultura que, desde su salida forzada de Guatemala en la década de 1980 hasta la actualidad, constituyen las expresiones de su patrimonio inmaterial en diferentes espacios del ámbito doméstico.

Estructura de la tesis

Este trabajo consta de la presente introducción, cinco capítulos, conclusiones generales, bibliografía y anexos. La información del documento está organizada en la secuencia que se describe a continuación:

- En el primer capítulo se abordan las reflexiones teóricas e historiográficas sobre los principales antecedentes, conceptos y nociones de las categorías rectoras de la propuesta de estudio, a saber: patrimonio cultural (incluida una breve reseña sobre su desarrollo en México); cultura e identidad; patrimonio cultural inmaterial; familia; antecedentes de la migración guatemalteca hacia México y migraciones contemporáneas

desde Kesté. Además, se establecen relaciones conceptuales entre dichas categorías, y, en lo posible, entre ellas con el grupo objeto de estudio.

- En el capítulo dos se ofrece una caracterización y descripción general sobre la localidad seleccionada para la investigación, así como de la población estudiada (los mames), con base en aportes teóricos e históricos consultados en la literatura, y datos empíricos y estadísticos registrados en campo. También se exponen de manera detallada los métodos, técnicas, procedimientos y demás herramientas que sirvieron para recabar datos en las diferentes etapas de estudio, analizarlos e interpretarlos, de manera que se diera respuesta a las preguntas y los objetivos del proyecto de tesis.

- El capítulo tres exhibe una parte de los resultados del estudio que responde a los objetivos uno y tres del proyecto investigativo, y constituye un artículo sometido para su posible publicación. En el apartado se definen las nociones de patrimonio inmaterial del modo que son entendidas por el grupo mam, en su ámbito doméstico, y se ofrecen ejemplos de tales nociones a partir del caso concreto de las técnicas y conocimientos empleados en la elaboración de sus alimentos. Se refieren las principales prácticas o estrategias familiares que inducen la conservación del patrimonio cultural inmaterial, así como las tensiones que se registraron en torno a la custodia de éste.

- El cuarto capítulo expone otra parte de los resultados del estudio y representa el artículo aceptado para su publicación como capítulo de libro. En esta sección se explica el modo en que se ha dado el proceso de transformación de la lengua mam, considerando que la oralidad es uno de los canales más importantes de transmisión y socialización del patrimonio. Se describen los diferentes estados de interés de algunas personas mames en sentido de que la lengua ancestral conserve una parte de su uso, principalmente entre la población adulta mayor, aunque con transformaciones importantes.

- El capítulo cinco incluye resultados que responden al objetivo dos del proyecto de tesis y constituye un tercer artículo a ser enviado para su posible publicación. En esta parte se explica el modo en que se ha dado el proceso de “resistencia” de elementos de la cultura

e identidades ancestrales que conforman el patrimonio inmaterial mam, a partir del análisis de algunos cambios socioeconómicos vinculados al contexto actual tras los efectos de las migraciones como principales fenómenos o procesos transformadores. Además, se exponen ejemplos representativos de cómo se ha comportado tal “resistencia” patrimonial entre las familias mames, a partir de expresiones culturales como la medicina tradicional, los roles y modos de trabajo hogareños, la religión y otros rasgos o atributos de su identidad.

- Finalmente se exponen conclusiones generales sobre los hallazgos más destacados de la investigación y, en consecuencia, la comprobación o refutación de los enfoques teórico-metodológicos o nociones asumidas que dieron respuesta o solución a las preguntas y objetivos previstos para el estudio.

CAPÍTULO I.

Antecedentes y marco teórico

1.1- Desarrollo histórico del concepto de patrimonio cultural

El término patrimonio cultural se gestó formalmente en sociedades occidentales, al mediar la década de 1940, con la creación de organizaciones e instituciones legisladoras y educativas como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que acuñaron el nombre patrimonio para definir al conjunto de objetos, expresiones, símbolos y rasgos culturales e identitarios que tuvieran valor excepcional para una nación. Dicho término no siempre es usado por sociedades o pueblos minoritarios o indígenas de otras regiones del mundo, por ejemplo, entre mayas de ascendencia guatemalteca, ya que por lo general las personas desconocen las circunstancias históricas y socioculturales bajo las cuales se definió. Sin embargo, eso no significa que tales pueblos no construyan, recreen y vivan las expresiones que definen el mencionado conjunto de valor excepcional para sí como pueblos, como derecho humano elemental, aunque se trate de un proceso que muchas veces ocurre de manera inconsciente y que puede conllevar estados de tensión colectiva.

La palabra patrimonio deriva del latín (*Patrimonium*) y se comenzó a utilizar por las civilizaciones antiguas para referirse a las posesiones, específicamente materiales, que se transmitían de padre o abuelo a los hijos (Pérez, 2008; Thomas, 2000). Estas posesiones tenían un significado particular al interior de los grupos o colectivos sociales, por lo tanto, se construían o se adquirían con base en un legado cultural determinado por filosofías, cosmovisión, relaciones sociales, modos de vida, entre otros aspectos identitarios (Thomas, 2000). De ahí que, por origen etimológico del patrimonio, éste implica que se tome en cuenta la cultura, a partir de la cual se configura y delimita el valor de toda creación humana, su significado, apropiación, arraigo, uso y destino. Así, los referentes del patrimonio cultural se remontan a tiempos mucho más lejanos (al menos 60,000 años atrás) y remiten a los objetos o elementos valiosos que eran productos de la actividad del hombre, como las pinturas cavernarias, armas para la caza, libros primitivos, artesanías, entre otros. La perdurabilidad, transformación y, en su caso, la

desaparición de los elementos que configuran el patrimonio cultural de un grupo, se asocian con la evolución socio-histórica de la humanidad, por lo que dichos elementos han estado con el paso del tiempo expuestos a guerras, colonizaciones, desastres naturales, migraciones, expoliación, cambios económicos, dominación y control político, además de otros fenómenos antropogénicos y naturales.

En la literatura consultada, las primeras nociones sobre patrimonio cultural surgieron aproximadamente en el año 4000 a.C, cuyo énfasis estaba en la idea de riqueza individual (Llull, 2005). En esta etapa se le asignaba especial interés a la colección de reliquias, rarezas u objetos de extraordinario valor material, que resultaran ostentosos e indicaran autoridad y reputación. Las principales formas de coleccionismo se basaban en expediciones, relaciones comerciales y conflictos bélicos con fines de usurpación. Puede considerarse que el patrimonio tenía un significado de valor monetario, por lo tanto, los objetos más perseguidos eran las joyas o aquellos fabricados con materiales preciosos, de modo que se prestaba poca atención al valor estético, a menos que se tratara de un objeto curioso por su rareza o calidad constructiva (Llull, 2005). Aunque existía una tendencia a no patrimonializar, en la antigua Grecia solo se les otorgaba valores a los diferentes bienes culturales (monumentos, obras de arte, documentos) dependiendo del estatus social de las personas que los creaban (Pérez, 2008). Cuando estas personas morían, todos esos bienes eran destruidos y se construían otros en su lugar, o sea que, no siempre era importante su uso o destino, sino su originalidad y popularidad (Pérez, 2008).

A partir de la Edad Media, los bienes culturales adquirieron un carácter histórico cuando los romanos se sintieron atraídos hacia los remanentes de la civilización griega, lo que hizo que éstos acumularan gran cantidad de obras de arte procedentes de territorios conquistados en Grecia, comercializaran con ellas y encargaran a sus artistas que les realizaran muchas copias (Llull, 2005). Con estos pasos el imperialismo romano provocó por un lado el enriquecimiento material derivado de la adquisición de tesoros y por el otro la asimilación de elementos exóticos en su propia cultura. El patrimonio alcanzó una significación pedagógica y un valor de uso estético (Llull, 2005). Los romanos admiraban los bienes materiales de la civilización griega porque la consideraban superior y querían

parecerse a ella, por eso estos bienes se protegieron por medio de varias leyes y se exhibieron no sólo en palacios o villas imperiales, sino en lugares públicos con el fin de enaltecerlos. Uno de esos lugares fue la Iglesia, donde se comenzaron a coleccionar grandes cantidades de objetos antiguos, como por ejemplo cálices, ornamentos litúrgicos de oro y plata, pero también otros tipos de reliquias como fósiles de animales y artefactos de diversas culturas. Además, surgieron las llamadas Cámaras de Maravillas, donde se almacenaban objetos preciosos y de rareza (Schlosser, 1988).

Fue hasta la etapa comprendida desde el siglo XV al XVII que se marcaron pautas que antecedieron al concepto de patrimonio cultural, entendiéndolo como el conjunto de objetos al que se le asignaba un valor y significación especiales, por encima de otros objetos (Pérez, 2008). Esta idea distintiva de elementos patrimoniales coincidió con el gran movimiento cultural que se produjo en Europa conocido como la época del Renacimiento, donde ocurrieron importantes avances, en particular en el campo de las artes y las ciencias naturales y humanísticas. El patrimonio recibió miradas tanto en su particularidad como en su diversidad y se inició el interés hacia las obras artísticas, especialmente por aquellas que resultaran bellas o meritorias, y que fueran valoradas por su historia y memoria (Pérez, 2008; Llull, 2005). Los documentos se convirtieron en obras de arte que facilitaban el conocimiento sobre los antepasados (Llull, 2005). También surgió el coleccionismo de objetos antiguos y poco difundidos, como fue el caso de las esculturas, los retratos, epigramas, que fueron interpretados como maravillas por su originalidad y constituyen los principales antecedentes de la creación del museo y del primer manual de museografía y metodología, que contenía diversas clasificaciones de patrimonio, entre ellas el natural, artificial, antiguo, histórico y de arte (Pérez, 2008). Otro acontecimiento importante que marcó la etapa fue la conquista de América, desde 1492 hasta 1625, hecho histórico que, aunque provocó la destrucción de múltiples regiones de ese continente, incluso etnocidios en muchas de ellas, indujo el descubrimiento de diversas culturas nativas y sus expresiones más preciadas (sus artesanías, lenguas, rituales, instrumentos de trabajo, entre otros), a pesar de que la mayor parte de ellas también fue devastada.

Con la Revolución Francesa, iniciada en 1789 (finales del siglo XVIII), el pensamiento intelectual y las ciencias alcanzaron auge a través del uso de la cronología y la geografía, además, la ilustración y los objetos del pasado fueron reconocidos en la literatura (Pérez, 2008). Estos antecedentes le atribuyeron al patrimonio un valor identitario excepcional, como algo que caracterizaba a las naciones. Por esta razón, lo más interesante de la etapa en términos de apreciación patrimonial fue que se consideraba testimonio de identidad de una nación a toda manifestación de su cultura antigua, material e inmaterial, que por su valor sociocultural e histórico, y por su condición de símbolo, se debía conservar y restaurar (Llull, 2005). O sea que, patrimonio era “todo legado que conformara el perfil de un territorio y su identidad” (Pérez, 2008: 12). El valor de uso y el significado de los objetos eran entendidos como una fuente de conocimientos e información, por lo cual dichos objetos debían exponerse a un público más amplio. Estos acontecimientos provocaron que el Museo Británico, creado desde 1753, alcanzara mayor relevancia, puesto que éste comprendía colecciones de antigüedades, historia natural y biblioteca (Pérez, 2008).

En el siglo XIX comenzaron a aparecer los museos especializados, cuyo propósito era promover valores nacionales en la sociedad y poner el patrimonio a disposición de los públicos de manera organizada, bajo políticas en favor de la democracia y la equidad. Aunque la creación de museos por especialidad fue un paso de avance que revolucionó las nociones de patrimonio, esta iniciativa produjo que la cultura quedara sesgada en algunas sociedades, a causa de la aparición de los expertos, vendedores y compradores de los bienes culturales, en el marco de la sociedad burguesa capitalista. De este modo fue necesario crear mecanismos para controlar la utilización y el acceso y manejo de los bienes patrimoniales, para protegerlos ante la influencia de la sociedad (Pérez, 2008). Uno de los primeros instrumentos aplicados con ese fin fue la Declaración de Bruselas en 1874, donde se convocaba a todas las naciones del mundo a respetar, en caso de conflicto o desacuerdo, todo monumento, edificación, iglesia, que tuviera fines culturales, científicos o caritativos (De Negrín, 1888). Sin embargo, esos acuerdos se violaron de inmediato con nuevas disputas y saqueos que no sólo ocurrieron en el continente europeo, sino que tuvieron otros escenarios, como fue el caso de la invasión de Chile a los países aliados Bolivia y Perú, en 1879, conocida como la Guerra del Salitre, aunque

oficialmente se difundió con el nombre de “Guerra del Pacífico”, aludiendo las verdaderas causas de este conflicto, que se debieron a las discordias en los tratados de límites fronterizos entre Chile y Bolivia, en el litoral del océano Pacífico, concretamente en el desierto de Atacama. En esta región se habían descubierto importantes yacimientos de nitrato de sodio o salitre y los chilenos habían implantado industrias para la explotación del mineral, algunas incluso ocupaban territorio boliviano, razón por la que fueron exigidas a pagar impuestos al gobierno de Bolivia (López, 2008). Pero este último, violando los acuerdos pactados con el país vecino, pretendió elevar el pago de dichos impuestos, lo que se utilizó como argumento principal para comenzar la guerra entre ambas naciones (López, 2008). En medio de estas circunstancias, el estado peruano, que también esperaba beneficiarse del capital de la industria salitrera, mantenía pactos secretos con Bolivia para protegerse de un posible golpe financiero o militar, por lo que también intervino en la ofensiva, aunque a juicio de algunos estudiosos, Perú resultó ser el más perjudicado en este conflicto desde el punto de vista cultural, ya que sufrió de grandes saqueos, por ejemplo de óleos, estatuas, bibliotecas, entre otros (López, 2008; Villalobos, 2004). Estos hechos demostraban que el problema de la protección del patrimonio era de incumbencia internacional.

Para Llull (2005) la idea de patrimonio alcanzó un valor trascendental entre 1945 y 1980 (siglo XX), ya que propiciaba la autonomía intelectual, la educación cultural y la atención a la calidad de vida humana (por ejemplo, a través del acceso público a espacios considerados de ocio, como las exposiciones y festivales de arte, además de la instrucción y el conocimiento cultural que generaban tales espacios, entre otros aspectos). Asimismo, se empezó a considerar el potencial socioeducativo y económico del patrimonio, independientemente de su valor cultural (Llull, 2005). No obstante y paradójicamente, estos sucesos impulsaron nuevos expolios y destrucciones al patrimonio por parte de opositores al poder político. Se comenzaron a trasladar piezas robadas hacia museos de otras regiones del mundo, por ejemplo, hacia los Estados Unidos de América, de modo que la noción de elementos patrimoniales con fines museísticos alcanzaba una connotación global y de colonialidad (Pérez, 2008).

El estallido y las consecuencias de las dos Guerras Mundiales, a inicios y mitad del siglo XX, también desmantelaron lo planteado en Bruselas y los avances alcanzados en las nociones sobre los bienes patrimoniales. El contexto era de emergencia universal en el tema del patrimonio, puesto que en ambas guerras estaban involucradas las principales potencias que atesoraban obras de arte, monumentos, reliquias, entre otros elementos de gran valor histórico. Además de las masacres humanas provocadas por objetivos militares, se destruyeron ciudades completas, dejando arrasada gran parte de su arquitectura, y los objetos arqueológicos y artísticos que las identificaban (Beltrán, 2015). Se saquearon muchos museos, con el fin de comercializar sus colecciones en diversos lugares del mundo. La carta de Atenas, ratificada en 1933, fue uno de los primeros intentos por reconstruir las ciudades y preservar el patrimonio histórico a través de legislaciones. Tal vez, el único efecto positivo de ambas guerras es que se comenzaron a reconocer elementos culturales que habían estado sesgados y solapados porque hasta ese momento sólo se le otorgaba valor a las posesiones de sociedades elitistas, pero en el proceso de re-significación y reconstrucción posguerra, resultaron significativas las posesiones de pueblos marginados por su estatus social, como las aldeas o comunidades rurales, donde por ejemplo se empezó a reconocer la singularidad de sus estilos arquitectónicos (Beltrán, 2015).

Los desastres generados por los dos conflictos bélicos más grandes de la historia, provocaron una nueva movilización en materia de patrimonio cultural. En 1942, cuando aún no terminaba la segunda guerra, los gobernantes europeos y sus aliados, que enfrentaban a la Alemania nazi, se reunieron en Inglaterra para realizar la Conferencia de Ministros Aliados de Educación (CAME), cuyo propósito era organizar una estrategia para reestablecer los sistemas educativos en las naciones afectadas, una vez finalizara el conflicto. Motivados por el proyecto del CAME, en 1945 se reunieron nuevamente en Londres, en una Conferencia de las Naciones Unidas, para crear una organización que restaurara y consolidara la paz entre los estados, principalmente en los más afectados por la guerra, como fueron Francia y Reino Unido. Fue así como surgió la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y un año

más tarde su constitución, revalidada por 20 naciones⁴. Esta iniciativa marcó el comienzo de un nuevo ciclo en la recuperación, re-configuración y legislación de patrimonios, por ejemplo, se elaboraron instrumentos como los inventarios, que permitían tener un mejor control y protección de bienes institucionales y particulares, y se promovieron varias reuniones para discutir lo considerado como bien patrimonial, algunas de ellas fueron las siguientes: Convención sobre la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado, La Haya, 1954; Convención para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedades Ilícitas de Bienes Culturales, París, 1970; Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, París, 1972; Convención de San Salvador sobre la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico de las Naciones Americanas, Santiago de Chile, 1976 (Cuadernos del Consejo de Monumentos Nacionales, 2009).

A pesar de los esfuerzos iniciales realizados por la UNESCO y los estados para promover el diálogo en favor de la soberanía y la protección del patrimonio universal, en varias regiones del mundo estos acontecimientos parecían no ser de prioridad. Una evidencia de ello es la situación de genocidio que se desató en Guatemala iniciando la década de 1960 y se sostuvo por más de 30 años, donde “el foco de exterminio principal eran las comunidades indígenas”, acusadas de complicidad con los grupos guerrilleros opositores al gobierno, aspectos que se describirán más adelante en este texto. Según la literatura, esta guerra tuvo su momento más álgido con la política de “tierra arrasada” (Martínez, 2012; Ruiz, 2006), cuyos objetivos militares no sólo se enfocaron en aniquilar a la población, sino también a sus posesiones, lo que significó un daño directo al patrimonio material (sus aldeas, viviendas, siembras) pero colateralmente, a los conocimientos culturales, los usos, costumbres y las expresiones de identidad asociadas a sus lugares

⁴ La Constitución de la UNESCO entró en vigor a partir de 1946 y se ratificó por 20 Estados, incluidos: México; Arabia Saudita, Australia, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, China, Dinamarca, Egipto, Estados Unidos de América, Francia, Grecia, India, Líbano, Noruega, Nueva Zelandia, República Dominicana, Reino Unido, Sudáfrica y Turquía. La primera reunión de la Conferencia General de la UNESCO se celebró en París del 19 de noviembre al 10 de diciembre de 1946. Según la página web oficial de la UNESCO, existen países que se retiraron de la organización por razones políticas en varios momentos de la historia y actualmente todos se han reincorporado. Por ejemplo, Sudáfrica estuvo ausente de 1957 a 1994, los Estados Unidos de América desde 1985 a 2003, el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte desde 1986 a 1997 y Singapur de 1986 a 2007 (UNESCO official site: <http://www.unesco.org/new/es/unesco/about-us/who-we-are/history/>)

de origen. Este ejemplo también muestra el modo en que el patrimonio, principalmente inmaterial, fue trasladado a nuevos territorios a través del fenómeno de la migración, pues las personas oprimidas buscaron salvar sus vidas escapando a nuevos destinos, y en ese proceso tuvieron que re-significar elementos de su cultura y apropiarse de otros que les permitieran adaptarse y sobrevivir. Esta y otras experiencias trascendentales del siglo XX, como la Revolución Mexicana, la Revolución Rusa y la Guerra Fría, provocaron que las miradas al concepto de patrimonio fueran menos “eurocéntricas” y más locales, debido a la repercusión que los hechos históricos tenían sobre la cultura e identidad de cada nación. Algunos aportes teóricos sobre la etapa fueron: Olivé y Cottom (1997); Meyer (1990); England y Martin (1984).

Desde inicios del presente siglo, se le han dado numerosas connotaciones al concepto de patrimonio cultural. La UNESCO (2002) lo define como “lo que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y nuestra obligación de conservarlo a su vez para las generaciones futuras”. Las nuevas perspectivas no se limitan a las posesiones materiales de la sociedad, sino que abarcan aquellas manifestaciones o expresiones que, por su valor excepcional, son aprendidas y transmitidas en el tiempo, generalmente a través de la oralidad (Cahuich, 2010 a), aspecto medular para esta investigación. Según LLull (2005), los nuevos enfoques sobre patrimonio exigen el compromiso ético y la participación de toda la sociedad, lo que significa ponerlo a disposición pública y permitir que las personas sean quienes decidan y velen por él. Pero en los hechos ocurre muchas veces lo contrario, pues no todo lo que constituye patrimonio se puede poner al alcance del conjunto de la sociedad. Existen rasgos culturales identitarios que sólo le pertenecen o son un derecho de determinados pueblos, por ejemplo, los conocimientos (en la elaboración de sus alimentos, en medicina natural), destrezas (formas de trabajo agrícola, el tejido, la forma de tortear), creencias (tipo de religión, rituales), o sea que, no sólo lo popularmente reconocido constituye un patrimonio y “ponerlo a disposición” significa que sea controlado por alguien que determina sus usos específicos, sobre todo en un contexto donde el poder es el marco epistemológico fundamental.

Para el caso particular del grupo objeto del presente estudio, habría que tomar en cuenta que la noción de patrimonio cultural se ve problematizada por los siguientes aspectos.

Primero, son personas de ascendencia guatemalteca que llegaron a México debido a una movilización forzada. Segundo, el pueblo fue asentado en Campeche por un programa político, protagonizado por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) en el año 1984 (Martínez, 2012), su noción de patrimonio debería ser analizada partiendo de los intereses del grupo y no desde afuera. Sin embargo, las leyes que regulan su patrimonio están dictadas por la ideología del nacionalismo mexicano, definidas por individuos ajenos a su cultura, y diseñadas en pos de varios grupos que comparten un espacio pluriétnico, entre ellos: q'anjobales, chujes, q'eqch'ies (Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2007). Por lo tanto, el universo de estudio es un pueblo políticamente marginalizado que, como muchos pueblos indígenas, no participa en los procesos de creación de estas leyes del patrimonio, lo que, en efecto, incide en que no asuman e interpreten su patrimonio de forma consciente, sino que lo manifiestan a través de sus modos de vida, usos, costumbres, memoria, tradiciones y conocimientos culturales.

1.2- Reseña sobre el Patrimonio Cultural en México

Los principales antecedentes sobre patrimonio cultural en México se remontan al siglo XVI, durante la época de la colonia, cuyo proceso de destrucción irracional despojó a los pueblos originarios de sus posesiones ancestrales, en especial de sus territorios, reliquias y tesoros, que fueron expoliados para enriquecer materialmente a la monarquía española (Cottom, 2010). A raíz de la independencia mexicana, el Estado nacional reivindicó las evidencias culturales de dichos pueblos y éstas fueron nuevamente valoradas, con interés particular en los monumentos arqueológicos, que por su transcendencia histórica y social representaban el origen de México como nación, idea que se había construido desde antes del período colonial (Cottom, 2008). Así, los remanentes arquitectónicos heredados de los antepasados mexicanos, de conjunto con algunos elementos de la cultura tradicional criolla, influenciada por la doctrina jurídica romana, fueron la base de las nociones iniciales de patrimonio cultural, sobre la que se construyó la identidad del país.

A partir de 1821, con el surgimiento del Estado independiente, se integraron disciplinas como la filosofía, la historia y el derecho, en un intento por rescatar y revalorizar los bienes culturales antiguos, a través de la creación de un marco legislativo que regulara la protección de dichos bienes, los cuales habían sido manipulados por la colonia (Cahuich, 2010a). Este paso impulsó la mirada injerencista de la comunidad científica de la época, principalmente de arqueólogos franceses, que pretendían estudiar los monumentos para apoderarse de una parte de ellos. Pero las élites del poder en México lo impidieron, con el argumento de que era necesario velar por todo lo que ofreciera información del pasado, o sea que, se empezaba a reconocer que los monumentos, además de bienes tangibles, eran fuentes de datos históricos o documentales que revelaban los rasgos identitarios mexicanos (Cottom, 2010). Desde entonces, se comenzaron a promover debates en la Cámara de Diputados del país acerca del tema, hasta que, en 1897, se discutió una primera ley sobre la protección de monumentos arqueológicos para considerarlos propiedad estatal. Esta legislación incluía modelos para formar a personas científicas en el territorio nacional y que trabajaran en el campo del patrimonio recabando información sobre los pueblos originarios (Cottom, 2009). Sin embargo, esas primeras acciones no lograron que se concretara oficialmente el concepto de patrimonio cultural.

En 1902, los monumentos coloniales y los del México independiente del siglo XIX adquirieron el calificativo de “monumentos históricos”, que en su conjunto representarían el testimonio cultural de la identidad mexicana (Cottom, 2010). Con esta iniciativa, la arquitectura antigua tuvo miradas no solo desde una dimensión “material”, sino que se tomaba en cuenta la historia de sus creadores y de los territorios donde cada obra estuviera adscripta, que, según su singularidad, se convertían en sitios tradicionales o típicos. En consecuencia, se empezaba a distinguir una apreciación hacia el patrimonio natural, que incluía lugares de belleza y de rasgos ambientales distintivos (Cottom, 2010). De este modo, la diversidad del patrimonio mexicano, en particular del arqueológico, el histórico y el natural, se comenzaba a reconocer a partir de la singularidad de cada territorio de la nación. Aunque todavía los monumentos eran el tema dominante en las nociones sobre patrimonio.

Durante 1914 y 1916, se promulgaron dos leyes, respectivamente, con la intención de proteger la obras monumentales o artísticas y los territorios, de valor excepcional para el Estado (Cottom, 2010). Fue así que la idea de patrimonio quedó plasmada de forma concreta, sin embargo, tales legislaciones no llegaron a consumarse debido a las circunstancias políticas que se vivían en ambas etapas, primero caracterizadas por el gobierno corrupto de Victoriano Huerta y después por el mandato interino de Venustiano Carranza (Cottom, 2010; Cahuich, 2010 a). Con la normalización del aparato estatal, en 1917, se elaboró una Constitución que favorecía el derecho público sobre los bienes nacionales, colocando los intereses colectivos por encima de los intereses privados; aunque, todos los bienes considerados patrimonio seguían siendo propiedad del Estado, y, por ende, éste tenía la facultad legal de decidir sobre ellos, asunto que quedó aún más ratificado con la legislación de 1934, donde el propio Estado se atribuyó la disposición del destino de dichos bienes (Cottom, 2010).

Hasta aquí, los esfuerzos y avances por definir el patrimonio cultural se habían concentrado mayormente en una perspectiva jurídica, que, en lo medular, aludía a la necesidad de conservar monumentos o bienes materiales con un valor trascendental y nacional (Cottom, 2010, Florescano, 1997). Pero todavía no se contaba con la representación de un órgano oficial apropiado para validar las leyes en favor de tal conservación, considerando la historia y la diversidad cultural de México. Esta realidad impulsó la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en 1939, donde se unían dos importantes disciplinas para la gestión del tratamiento y la conservación de los bienes culturales del Estado mexicano, mismas que se propusieron realizar estudios científicos especializados sobre los problemas de los pueblos indígenas del país. Además, en 1946 se creó el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL) como principal autoridad para disponer sobre los monumentos artísticos que seguían parámetros estéticos, a diferencia de los monumentos arqueológicos e históricos que se basaban en remanentes de la historia y de la actividad humana; de tal suerte que la legislación de los monumentos patrimoniales quedó disgregada hasta la actualidad. En 1966, a través de la participación de ambos institutos, se adicionó la fracción XXV al artículo 73 de la Constitución General de la República, donde se acreditaba al Congreso de la Unión para decidir sobre todo monumento que por su riqueza arqueológica, artística

e histórica representara la identidad de la nación (Cottom, 2010). Poco después de esta ley, en 1972, se consolidó la base jurídica y antropológica del patrimonio cultural, que hasta hoy, rige a los monumentos y bienes antiguos con valores históricos y culturales como propiedad del Estado (Cottom, 2010).

A finales de la década de 1990, las legislaciones en materia de patrimonio cultural nacional comenzaron a cuestionarse por algunos estudiosos (Negrete y Cottom, 1997; Bonfil, 1990), debido a que se pensaba que muchas de éstas habían sido impuestas por las élites del poder en la época, y, por tanto, excluían la participación de otras culturas que también componían la nación. De tal suerte que, el concepto de nación surgido en el siglo XVIII también comenzó a ser discutible, ya que en éste se consideraba a la cultura mexicana como homogénea, limitando el reconocimiento de manifestaciones y expresiones de colectividades sociales diversas que estaban circunscritas a pueblos y localidades específicas (Bonfil, 1990); lo que conlleva a pensar que en ese “desprecio” también cabían aquellas culturas que habían sido previamente de otras naciones y se legitimaron en el territorio mexicano por medio de un proceso de naturalización civil, como fue el caso de los ex refugiados guatemaltecos.

En el mismo sentido crítico, comenzaron las demandas para que se reconocieran otros tipos de patrimonio como las creencias, las festividades, las habilidades constructivas y conocimientos culturales, que no necesariamente se percibían a través de una expresión material (Negrete y Cottom, 1997). Así, en 1988 se creó el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) quien se ha encargado de registrar las expresiones inmateriales, principalmente de pueblos indígenas, consideradas por esta misma institución como patrimonio cultural, para lo cual se creó el Sistema de Información Cultural (SIC). No obstante, esto no siempre es funcional porque podría ocurrir que en la selección de dichas expresiones existiera “una reducción despectiva y racista del patrimonio cultural inmaterial”, por parte de no indígenas (Híjar, 2008: 31). A pesar de los esfuerzos y los aportes realizados por ambos organismos administrativos, el problema principal de este patrimonio ha sido su falta de reconocimiento, tal vez porque algunos estudiosos prefirieron enfocarse en lo tangible, ya que para ellos únicamente era

patrimonio lo relacionado con objetos de valor oficial y lo que estaba escrito o documentado (González- Varas, 2000; Ballart, 1997).

Los avances intelectuales posteriores, desde inicios del presente siglo, le dieron nuevos matices a la dimensión inmaterial del patrimonio, considerando lo que Giménez (2007: 221) ha entendido como: “formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura”. Estas formas que se refieren a los elementos materiales e inmateriales de la cultura se encuentran entrelazadas de manera implícita en el concepto de la UNESCO (2002) mencionado previamente. Por consiguiente, ambas dimensiones -las expresiones materiales y las aprendidas- son elementos esenciales que se corresponden e integran al referirse al patrimonio.

1.3- Cultura e identidad cultural: un binomio necesario en el concepto de patrimonio

La visión desde las ciencias antropológicas (Arizpe, 2009; Cottom, 2008; Giménez, 2007; 2005), en relación al patrimonio cultural, alberga dos conceptos que tienen una estrecha relación entre sí y se complementan al referirse a este patrimonio, ellos son: cultura e identidad. A este trabajo interesa definir la cultura desde su dimensión simbólica⁵, o sea, desde el modo en que ésta le atribuye significados a las cosas, las personas o los acontecimientos, para enmarcar el problema de estudio. Cottom (2010: 23) en su concepto sobre la dimensión simbólica de la cultura la define como “el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación, y organización social, y bienes materiales que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal de una generación a las siguientes”. Desde este enfoque la cultura comprende toda la actividad de los seres humanos, algo que se mantiene en constante cambio. No obstante poseer esta cualidad, algunos aspectos culturales que son vitales para la existencia de un grupo

⁵ Lo simbólico se refiere a toda manifestación concreta que se represente a través de los sentidos, por ejemplo: los modos de comportarse, las costumbres, la organización de eventos, la innovación, el lenguaje, entre muchos otros. Según Giménez (2007: 32), lo simbólico engloba el “vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación”.

humano persisten a través del tiempo, con o sin transformaciones, convirtiéndose en rasgos de su identidad cultural, en el sentido que expresan su manera de ser y de vivir (Cottom, 2010).

Según Giménez (2007), las personas construyen sus identidades a partir de sus culturas vernáculas o de aquellas a las que se integran, eso significa que no existe una identidad única, sino que ésta puede ser múltiple, por lo que la esencia de este concepto se encuentra con frecuencia vinculada a un territorio⁶, a ciertos “atributos caracterológicos”⁷ que son diversos, numerosos y se transforman en el tiempo, y a las relaciones sociales que se establecen. Dicho de otro modo, la identidad puede ser, por ejemplo, instrumental (los roles en el trabajo y en la casa) o geográfica (local, regional o nacional), o sea que se expresa a través de un conjunto de referencias y repertorios culturales por las que una persona o un grupo se definen, se manifiestan y desean ser reconocidos (Ruiz, 2007). A esto se le denomina identidades por auto-adscripción, lo cual explica el que la identidad se construye, en primera instancia, para reafirmarnos como seres únicos y establecer diferencias con el resto de las personas, pero también es indispensable la manera en que los demás nos identifican y reconocen como miembros de un grupo cultural, por medio de rasgos identitarios compartidos, lo que será de particular importancia para el presente estudio.

No se puede garantizar que exista acuerdo sobre un concepto único de identidad, pues se trata de un fenómeno complejo, por lo general inconsciente, que implica el sentido de pertenencia de sujetos individuales a un grupo social, a través del cual se comparten elementos de su cultura, como costumbres, lenguas, valores, conocimientos, destrezas, creencias, que conllevan un proceso de recreación individual y colectiva, influenciado de

⁶ Giménez (2007: 120) se refiere a las diferentes clasificaciones del territorio como: “zona de refugio, medio de subsistencia, fuente de recursos, área geopolíticamente estratégica, (...), lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva”. Estas clasificaciones son útiles para explicar adecuadamente los fenómenos de arraigo, apego, sentimientos de pertenencia socioterritorial, la movilidad, entre otros que estén vinculados a la historia de un grupo humano.

⁷ Se define por atributos caracterológicos a un conjunto de características, tales como: “disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992: 122).

forma permanente por el mundo externo (Molano, 2006). Para Donoso (2004: 19) la identidad es una “representación intersubjetiva que orienta el modo de sentir, comprender y actuar de las personas en el mundo”; lo que para Giménez (2005) significa la parte subjetiva de la cultura, interiorizada de forma específica y distintiva. Estos enfoques justifican que se les otorgue un valor esencial a algunas expresiones culturales (materiales o no), de modo que perduren en el tiempo, precisamente porque toman en cuenta los sentimientos, las percepciones y la asimilación de modos particulares de vivir, por lo que existe una parte de dichas expresiones que denotan un sentido de identidad con mayor intensidad que otras. Así, las personas marcan la diferencia entre las actividades que son parte común de la vida cotidiana, y las que pueden ser asumidas como rasgos de la identidad cultural (Ruiz, 2007), por ejemplo, la lengua, las creencias, la música, la vestimenta. Dichos rasgos de identidad, además de que constituyen productos compartidos por un grupo, tienen un carácter inmaterial y anónimo como cualidad inherente (González-Varas, 2000). Esto se traduce a que existen expresiones culturales e identitarias que no se materializan sino en aspectos simbólicos y emocionales que sólo pueden ser definidos por un grupo. Es por ello que la UNESCO (2003) define un conjunto de rasgos de identidad cultural bajo el concepto de “patrimonio cultural inmaterial” (concepto que se mostrará en el próximo apartado de este texto).

Se puede sostener que la identidad cultural se nutre de la memoria, de la capacidad de reconocer el pasado y de elementos simbólicos o referentes que ayudan a construir el futuro, en la medida en que esta identidad se abandona, persiste, se fortalece o va absorbiendo nuevas identidades. Es por esta razón que las nociones sobre la identidad se enmarcan dentro de la familia de teorías de la acción y los actores sociales, donde cada persona es portadora de una posición en la estructura social, de atributos, cualidades, rasgos, capacidades, poderes, que, compartidos, se hacen visibles en las acciones que posibilitan formas de vida con sentido (Arizpe, 2009; Giménez, 2007). Al respecto, Giménez (2007: 216) expresa que los sujetos manifiestan su cultura por medio de un “comportamiento declarativo y como repertorio de obras valorizadas, es decir, como patrimonio”. Considero que es aquí donde se evidencia la relación indisoluble entre cultura, identidad y el concepto de patrimonio cultural, haciéndose más explícita en la

definición de Cottom (2009: 8-9) del patrimonio cultural, quien lo entiende como: “aquellos productos culturales o creaciones de la cultura que un grupo social o un pueblo decide preservar, porque le son fundamentales para su existencia en el devenir de la historia ya que son importantes para su expresión identitaria”. En otras palabras, los rasgos de la identidad cultural que son expresiones del patrimonio implican el auto reconocimiento del grupo en los mismos, una voluntad y un deseo de recuperación de su memoria o historia, lo cual involucra, además, una relación particular con el tiempo: con el pasado, con el presente y con el futuro.

En la literatura consultada (Pérez, 2008; Giménez, 2007; 2005; Llull, 2005), el concepto patrimonio cultural no equivale a la cultura de un grupo o país determinado, en su totalidad, sino que es una selección de sus bienes más distintivos y simbólicos, sean materiales e inmateriales, por ejemplo, de sus trajes tradicionales, su lengua, su religión. Para hablar de la existencia de un patrimonio cultural deben existir las siguientes condiciones: 1-) debe tratarse de expresiones de la cultura o la identidad que por su gran valor y sentido para la vida hayan perdurado en el tiempo; 2-) tales expresiones deben ser compartidas, o sea, tener una connotación colectiva; 3-) deben basarse en una selección espontánea por parte del grupo (Giménez, 2005). Estas condiciones reflejan lo que resulta fundamental para la supervivencia identitaria del grupo, o lo que es igual, para afirmar sus creencias, saberes, valoraciones, pero también los aspectos materiales que le permiten dicha supervivencia. Es por eso que el patrimonio está entrelazado con otros ámbitos de la vida cultural en colectivo, por ejemplo: con formas e instrumentos de producción, la vestimenta e imagen del propio cuerpo, las imágenes religiosas y el culto, entre otros que se vinculan con un territorio⁸. Por lo tanto, este último reviste particular importancia en la configuración de expresiones culturales e identitarias, pero también es detonante de sus posibles transformaciones, debido a que funciona como el espacio

⁸ Según Giménez (2007: 120), el territorio es mucho más que la delimitación de un espacio terrestre habitado por grupos humanos, sino que resulta de la apropiación y valoración de un espacio particular, donde lo apropiado y valorizado puede tener un “carácter *instrumental- funcional* o *simbólico- expresivo*”. En el primer caso se refiere a la utilidad del territorio, por ejemplo, para el trabajo o la producción de bienes de consumo; en segundo lugar, destaca el papel del territorio como “espacio de sedimentación simbólico-cultural (...) o como soporte de identidades individuales y colectivas, (...) sobre el cual los individuos proyectan sus concepciones del mundo”.

instrumental, simbólico, de inscripción de una historia (Raffestin, 1980); y, aunque en ciertas ocasiones se puede abandonar el espacio físico sin perder los referentes culturales autóctonos, otras veces esto se hace más difícil debido a contrastes naturales y otros que escapan de las voluntades humanas.

Como se ha venido mencionando desde los apartados anteriores, el patrimonio cultural ha sido abordado desde varias disciplinas, entre ellas el Derecho, la Educación, la Historia y la Antropología. Las instituciones públicas regionales y a escala internacional han jugado un papel importante en sus concepciones. En el caso de México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL), fueron los pioneros en la conformación histórica de su concepto (Olivé y Cotton, 1997). El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) también ha marcado pautas al concepto de patrimonio a nivel territorial, y a mayor escala se encuentra la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO 2003; 2002; 1989; 1972). Los aportes teóricos en la temática encuentran el problema de que se trata de un fenómeno muy diverso, construido por la asignación de determinados valores culturales (materiales e inmateriales), que se someten a un análisis histórico, y donde además intervienen las conductas y la propia dinámica de las sociedades (Lull, 2005).

1.4- El Patrimonio Cultural Inmaterial

Los primeros pasos hacia la noción de lo inmaterial se dieron en las décadas de 1970 y 1980 con la pretensión de elaborar un documento internacional que protegiera el “folclor” (Aikawa, 2004). En 1989, la UNESCO adoptó por unanimidad la Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular (UNESCO, 1989), y en 1992, la propia UNESCO inició un Programa de Patrimonio Cultural Intangible que se concretó en 1993 con la representación de los Tesoros Humanos Vivos⁹ (Marcos, 2010; Aikawa, 2004). Desde entonces, según Arizpe (2009) se llevaron a cabo varias acciones para otorgarle

⁹ El Programa de los Tesoros Humanos Vivos integraba a las personas ancianas portadoras del conocimiento ancestral y las habilidades para producir determinados bienes culturales que formaban parte del pasado de los pueblos (Marcos, 2010).

un lugar distintivo al patrimonio inmaterial, puesto que hasta esa fecha sólo se hablaba de lo material, cultural o natural. Entre las acciones más representativas se encuentran: el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, en 1997; la Reunión Internacional de Expertos de la UNESCO en Río de Janeiro, en el 2002; la Reunión de Expertos en Terminología, en el 2002; y por último la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO del 2003, signada en París, que constituye una de las herramientas internacionales más recientes para legislar la protección y conservación de dicho patrimonio, donde se destacó el papel de las comunidades, y, en especial, de los grupos indígenas, como los principales protagonistas de su mantenimiento y reconfiguración¹⁰.

En este sentido, se definió por patrimonio cultural inmaterial a “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (UNESCO, 2003: 2).

A pesar del espíritu inicial que la convención del 2003 alentó para que las expresiones del patrimonio inmaterial fueran reconocidas por los propios pueblos, desde su historia y vivencias particulares, en la realidad, al cabo de 13 años, los hechos han demostrado que generalmente ocurre todo lo contrario. Como bien lo plantea Limón (2010: 233) “es desde el ámbito de las estructuras e instancias de poder que se arrogan la posibilidad del

¹⁰ En la Convención del 2003 sobre el Patrimonio Inmaterial se definió a “la salvaguardia” de tal patrimonio como “las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos” (UNESCO, 2003: 3); de manera que dicha salvaguardia puede acontecer en diferentes ámbitos de la vida en colectivo, como por ejemplo el doméstico, donde las personas deciden qué se transmite y qué se hereda, a fin de otorgarle sentidos a sus formas de vida.

control de los recursos, donde se sanciona y toma en consideración (o con desdén) aquello que es expuesto en principio como cultural". De manera que el patrimonio de los pueblos suele discriminarse y patentarse por grupos ajenos que en su mayoría representan órganos de autoridad o gobierno y cuyos intereses están marcados por continuos procesos de globalización y modernización, que pretenden hacer de cada cultura una industria y colocarla en el mismo "saco" con el nombre de patrimonio cultural de la nación, pasando por encima de la diversidad cultural e incluso de los derechos humanos que tienen las personas de decidir qué es lo mejor y más correcto para ellas en cada momento.

Por todo lo anterior, la perspectiva antropológica ha sido la que más ha contribuido con la noción del patrimonio inmaterial de los pueblos, debido a que ésta se enfoca más en el valor de los usos, funciones y significados, que son los que confieren contenido y sentido identitario y de continuidad a las expresiones o formas objetivadas en las que tal patrimonio se concreta (Marcos, 2010); o sea que, hablar de patrimonio inmaterial es referirse a la parte intrínseca que existe de antemano en la construcción del patrimonio material. Esta reflexión se apega al planteamiento de Giménez (2007) donde manifiesta que no encuentra sentido a la separación entre las dimensiones material e inmaterial como elementos del patrimonio, puesto que ambas se pueden encontrar integradas en el ámbito de la cultura. Aunque autores como Marcos (2010) y Matsuura (2004), admiten la relación contigua que existe entre dichas dimensiones, han tratado de remarcar que el patrimonio inmaterial es un patrimonio vivo, dinámico, que está constantemente cambiando y reconfigurándose a diferencia del material, lo que podría servir para separarlos operativamente en los estudios sobre la temática. Sin embargo, la postura de estos autores podría ser cuestionable, porque en la misma medida que los bienes materiales son el resultado de los conocimientos, los símbolos, los significados propios de cada cultura, algunos de esos bienes tampoco se quedan estáticos, sino que se transforman a partir del arraigo de nuevos saberes, técnicas y sentidos que forman parte de un proceso inequívoco de innovación en el que se sustenta la vida de los pueblos.

Si bien existen innumerables aportes teóricos que han tratado de explicar la noción inmaterial del patrimonio, a la fecha no se ha establecido un consenso que permita la reflexión específica sobre ésta. Algunos estudiosos se refieren al conocimiento cultural como la base de dicho patrimonio (Limón, 2010; Bourdieu y Passeron, 2009); otros consideran que lo inmaterial se define apelando a la memoria y a la tradición (Marcos, 2010; Halbawchs, 2004); también se encuentran aquellos que prefieren disgregar expresiones intangibles de las tangibles, y en esa dicotomía conceptualizar ambas caras del patrimonio (Híjar, 2008; Matsuura, 2004). Lo importante de todos estos aportes es que posibilitan la comprensión, desde varios ángulos, de las experiencias y referentes culturales que les permitirían a los grupos identificarse y vivir digna y plenamente a partir de los sentidos que ellos mismos incorporen a su existencia; y, en contraposición, también se podrían identificar estados de confrontación (particularmente con los grupos hegemónicos, comúnmente el Estado, pero también las instituciones globales), tensión, incluso de dolor, que son los que determinan la erosión, la transformación, el abandono y algunas veces el olvido de las expresiones que definen su patrimonio.

1.5- Teorías sobre familia y su relación con el patrimonio cultural

El concepto de familia es recurrente en diversas ciencias y disciplinas, aunque ha sido considerado enigmático e impreciso por algunos estudiosos (Rodrigo y Palacios, 2003; Barfield, 2000). Tradicionalmente se entiende como la unión matrimonial de dos personas de distinto sexo, quienes tienen hijos y/o hijas que cohabitan un espacio común donde se establecen funciones y normas de convivencia. Sin embargo, trabajos recientes dan cuenta de que esta noción ha evolucionado como producto de circunstancias históricas, sociales, culturales, económicas, además de otras, que impactan su composición y estructura (Cahuich, 2010 b). Esto posibilita la existencia de diferentes tipos de familia, como son las “nucleares”, “extensas”, “monoparentales”, de “unión libre”, de “miembros adoptivos”, por sólo mencionar algunos. Debido a que se trata de un término muy heterogéneo y complejo, conviene advertir que en este trabajo no se analizarán en profundidad las discusiones teóricas que se han dado respecto a la familia. Más bien, se ofrecerán algunas nociones generales hasta llegar a una definición de familia que se

ajuste a nuestro grupo objeto de estudio, y que permita entender los paradigmas que se corresponden con su composición, estructura y organización actual en la localidad donde éste convive. Asimismo, se reflexionará sobre los nexos conceptuales entre familia y patrimonio cultural.

El corpus de literatura sobre la familia data del siglo XIX, con trabajos pioneros como los de Maine (1886) y de Morgan (1870), quienes exploraron cuestiones sobre el matrimonio, la descendencia unilineal y la transmisión de derechos paternos. Estos autores estuvieron entre los proponentes iniciales de la teoría de la filiación, que se concretó hacia mediados y finales de 1990 con investigaciones como las de Radcliffe-Brown (1972) y de Evans-Pritchard (1932). Otra corriente teórica importante de la etapa fue la de la alianza, donde sobresalen especialistas como Lévi-Strauss (1998) y Needham (1971). La perspectiva de la alianza planteaba que el parentesco estaba más determinado por los vínculos entre familias “diferentes” a través del matrimonio y no únicamente por la descendencia que se generaba de la familia nuclear. Esta teoría rechazaba el incesto y reconocía como “apropiada” la práctica de la exogamia (Lévi- Strauss, 1998).

Aunque se ha dicho que ambas teorías (filiación y alianza) dominaron en la antropología social durante la última mitad del siglo XX, entre 1970 y el 2000 los debates sobre familia entraron en crisis con producciones como las de Harrell (1997), Goody (1994), Shneider (1980) y Fortes (1970). Para estos estudiosos las relaciones de parentesco se basaban en símbolos y significados propios de la ideología y la cultura de las personas que convivían en un espacio común. Luego entonces, la concepción de la familia más que un hecho biológico, era un asunto cultural y sociológico, que además consideraba aspectos como la herencia de la tierra y de los bienes. De este modo se reconocieron diversos sistemas de parentesco, como es el caso de la familia residencial o grupo doméstico, entendido como el conjunto de personas que habitaban una misma vivienda compartiendo normas y derechos durante sus ciclos de vida. Siguiendo a Bourdieu (1980) se puede decir que estas formas de parentesco se concretaban a través de una serie de “habitus” específicos, que las personas compartían y establecían a nivel morfológico e ideológico dependiendo de su cultura. O sea que esta última sería determinante en la conformación del tipo de grupo doméstico (nuclear, extenso, entre

otros). En este sentido Harrell (1997: 11) planteó que “las personas tenderían a organizar sus familias de la misma manera que habían aprendido a criarse entre otras personas que organizaban las suyas”. Estos aportes revisten particular importancia en el presente trabajo, siendo el grupo doméstico nuestra unidad de análisis a la que hemos llamado familia.

En el presente siglo se dice que las formas tradicionales de concebir la familia se están reconfigurando (Álvarez- Díaz, 2014; Cahuich, 2010; Peri, 2003). Los cambios tecnológicos, económicos, sociales, culturales, entre otros asociados a la globalización que experimentan las sociedades actuales, principalmente las más industrializadas, promueven métodos y relaciones personales que desmantelan los modelos clásicos occidentales de los siglos XIX y XX sobre familia. Ejemplos de tales métodos y relaciones son las fecundaciones artificiales asistidas y las uniones homosexuales, las cuales incluso han generado cambios legislativos importantes; aunque se debe reconocer que no en todas las sociedades se realizan estas prácticas, pues ellas dependen de que las personas tengan por un lado los recursos financieros para acceder, y, por otra parte, algunas de esas prácticas se consideran “tabúes” en pueblos minoritarios que han arraigado formas particulares de construir su familia. En relación a estas formas de concebir a la familia, Robichaux (2007) planteó que existen en América Latina sistemas de parentesco que han tratado de perpetuar su morfología con el devenir del tiempo porque la consideran una tradición cultural. Para este autor, la tradición cultural, más que símbolos y significados, representa un conjunto de prácticas aprendidas que les permite a las familias organizarse utilizando como referentes sus experiencias previas de vida (modos de crianza, inclusión o exclusión de los hijos en el reparto de bienes patrimoniales, entre otros).

A la luz de las diferentes teorías sobre familia, se asume para este trabajo la definición de Rodrigo y Palacios (2003: 33) quienes la entienden como “la unión de personas que comparten un proyecto vital de existencia en común que se quiere duradero, en el que se generan fuertes sentimientos de pertenencia a dicho grupo, existe un compromiso personal entre sus miembros y se establecen intensas relaciones de intimidad, reciprocidad y dependencia”. Desde este enfoque la familia es una institución que no sólo

está cimentada en parentescos consanguíneos, sino que considera múltiples aspectos formativos y organizativos que establecen cohesión grupal. De ahí que la familia se convierte en una especie de formación básica, donde se tejen los primeros vínculos afectivos, las experiencias particulares de vida en tiempo y espacio (historias familiares), formas de establecer la interacción, valores, entre otros aspectos que impactan las conductas de sus miembros. Estos elementos conforman el ámbito doméstico y constituyen un “modelo cultural” sustentado por ideologías, representaciones de la realidad, tradiciones, valores, creencias, modos de aprendizaje, y también prácticas o “costumbres” que pueden mantenerse entre distintas generaciones.

Cahuich (2010) propone la existencia de distintos grupos etarios en algunas familias, de tal manera que se pueden estudiar los elementos culturales e identitarios que se transmiten y mantienen, o no, por parte de abuelos y padres hacia sus descendientes. Desde esta óptica la familia funciona como una entidad social a la que un grupo le otorga valores que han sido transmitidos por generaciones, o por medio de la cual se asignan expresiones simbólicas culturales, que se delimitan en su espacio íntimo, definiendo lo que se desea conservar o abandonar (Cahuich, 2010); agregaríamos a esta propuesta todo aquello que los miembros de una familia deciden transformar porque también forma parte de su existencia. Consideramos que es aquí donde se establece la interrelación entre familia y patrimonio cultural, asumiendo que la primera puede, en sí misma, constituir un ente histórico que contribuye en la elección de los rasgos culturales identitarios que conforman dicho patrimonio.

Para interpretar el modo en que cada familia construye su patrimonio cultural se debe partir de la historia familiar y de los conocimientos o “esquemas del pensamiento culturalmente configurados”¹¹ de sus miembros, así como de la identidad que éstos han logrado mantener en el tiempo (Limón, 2010: 231). Sin embargo, Robichaux (2007) ha planteado que en América Latina los estudios sobre la familia han sido abordados como si todas las culturas fuesen homogéneas, no obstante su gran diversidad. Esto pone de manifiesto la relevancia de analizar los grupos familiares en diferentes etapas y contextos

¹¹ Limón (2010: 231) plantea que el patrimonio inmaterial tiene su base en los conocimientos culturales que dan “sentido a las posesiones, los esfuerzos y las memorias, al tiempo que también dan contenido y significado al patrimonio material”.

de su vida en colectivo, desde su especificidad cultural, para entender el modo en que se organizan y funcionan sus miembros. Sobre todo, se debe considerar la variedad de recursos materiales e inmateriales de los que ellos disponen, a fin de explicar semejanzas, contrastes o diferencias que podrían ser de distinta índole (tecnológica, religiosa, territorial). Por ejemplo, la historia vivida por los grupos mames (cuyas raíces son Mayas) en sus lugares de origen o desplazamiento en Guatemala, cuatro décadas atrás, no es igual que la de los Mayas campechanos contemporáneos en México, teniendo en cuenta la existencia de aspectos contrastantes en su dimensión geográfica, ambiental, económica, política, entre otros que abordará este trabajo en próximos capítulos.

1.6- Antecedentes de la migración de guatemaltecos hacia México

Existen investigaciones históricas que datan de la época pre-colonial en México, donde se demuestran conexiones e intercambios entre algunos pueblos mayas que se encontraban establecidos en lo que hoy es la zona fronteriza del sureste mexicano, colindante con la parte occidental de Guatemala (De Vos, 2002 a; Fábregas, 1985). Entre las principales razones que llevaron a los grupos originarios de esos territorios a establecer tales vínculos se destacan aspectos culturales semejantes como estilos de vida compartidos, creencias y prácticas religiosas, formas de producción básicamente agrícolas y códigos lingüísticos; mismos que muchas veces coadyuvaron con la construcción de sistemas de parentesco interétnicos (Freyermuth y Godfrey, 1993).

Con el proceso de colonización genocida iniciado en el siglo XVI en América, la oligarquía española construyó su aparato de poder a partir del Estado centralizado, desintegrando a los pueblos nativos por medio de fronteras que establecían una división física y étnica de los territorios usurpados por la Corona; sin embargo, los contactos entre los pueblos mayas no cesaron, sobre todo a consecuencia de la imposición de sistemas mercantiles que implicaban el traslado interregional de mano de obra indígena (De Vos, 2002 a). En el transcurso del siglo XIX, logradas la independencia mexicana y guatemalteca, los gobiernos acordaron en 1882 el establecimiento de nuevos límites fronterizos entre los dos países, mediante la firma de un tratado que cedía a México un amplio espacio

geográfico del actual estado de Chiapas y toda la región del Soconusco (Quintana y Luis, 2006). Con dicho tratado, los pobladores mayas de los territorios por los que pasó el trazo limítrofe se sometieron nuevamente a una división político-administrativa, pero que ya estaba marcada por una identidad colectiva común, construida a través de una historia colonial con características homogéneas, y a partir de procesos independentistas similares y de intercambios socioeconómicos; por lo que muchos siguieron cruzando las fronteras y hasta la actualidad lo hacen, a pesar de las disposiciones legales y de los procesos discriminatorios a los que se exponen (Ruiz, 2006; Freyermuth y Godfrey, 1993).

Lo anterior permite entender a la frontera mexicana y guatemalteca como resultado de un largo proceso histórico, político y cultural, en el que la población asentada en ambos lados de ella no ha dejado de relacionarse a través del tiempo, tanto de forma voluntaria como involuntaria. Recurriendo a lo planteado por Freyermuth y Godfrey (1993), los guatemaltecos se sienten identificados con algunos territorios mexicanos limítrofes porque en ellos han mantenido redes familiares, amistosas y de cooperación laboral de antaño, lo que significa que conforman una gran comunidad por encima de las políticas divisorias sentenciadas por las dos naciones. De este modo, dichos territorios han funcionado como espacios de apropiación y representación socioculturales e identitarios, o sea, como espacios sociales transnacionales¹², donde las personas toman en cuenta sus experiencias comunes de vida, necesidades, deseos y aspiraciones, que motivan su continua movilidad sin importar barreras. Ésta también podría ser la explicación por la que muchos pueblos guatemaltecos eligieron desplazarse a México a inicios de la década de 1980, a causa del conflicto armado en su país, y, por otro lado, porque el territorio mexicano era el más cercano geográficamente para protegerse ante la situación de emergencia causada por la guerra. También, se reconoce que no en todos los casos los desplazados habían tenido contactos previos con regiones mexicanas, pero ciertamente los referentes de aquellos que sí los tuvieron permitieron que tales regiones se consideraran seguras para su protección (Ruiz, 2006).

¹² El espacio social transnacional fue definido por Faist (1999: 40) como “la combinación de vínculos sociales y simbólicos, posiciones en redes y organizaciones, y redes que se pueden encontrar al menos en dos lugares distintos, geográfica e internacionalmente” (traducción libre).

Lo vivido por un sector del pueblo mam (la generación ex refugiada) objeto del presente estudio se corresponde con esas realidades. Si bien unas pocas personas ya habían conocido ciertas partes de la frontera, principalmente por motivos de trabajo y por vecindad, la mayoría se trasladó hacia México forzados por la guerra. Sin embargo, los motivos de las migraciones posteriores desde Guatemala hacia la localidad donde ahora habita este pueblo en Campeche, con excepción de los programas de retorno organizado, se remiten al mismo tipo de lazos e intercambios familiares, laborales, comerciales, que se han mantenido entre los grupos desde tiempos inmemorables; vínculos que demuestran que los flujos migratorios guatemalteco-mexicanos no son un fenómeno reciente o nuevo, ni mucho menos provocado únicamente por el conflicto armado en Guatemala. En todo caso éste más bien fue el principal impulsor de la dispersión voluntaria e involuntaria de pueblos guatemaltecos hacia otros territorios mexicanos, más alejados de la frontera sureste.

1.6.1- La guerra y el desplazamiento forzado

Desde 1944 a 1954 se llevó a cabo un proceso revolucionario en Guatemala después que las clases medias y pobres habían derrocado en 1944 al dictador militar Jorge Ubico, lo que por un lado desestabilizó el orden neocolonial del país, pero a la vez se dice que fue el único proceso verdaderamente democrático en la historia de ese país (Jonas, 2000). Con los gobiernos posteriores, de Juan José Arévalo (1945-1950) y Jacobo Arbenz (1951-1954), se garantizaron los derechos fundamentales del pueblo, por ejemplo, se instauraron las elecciones libres, los modos de producción esclavistas fueron abolidos y se estableció el salario mínimo que mejoraba las condiciones de vida de los obreros y campesinos; pero lo más trascendental fue la reforma agraria ejecutada por Arbenz en 1952 (Jonas, 2000). Esta reforma, aunque beneficiaba socioeconómicamente a la clase pobre y campesina, comenzó a afectar los intereses y negocios de los más pudientes, razones que desataron una fuerte oposición al gobierno, incluso de injerencia internacional.

En 1953, el gobierno de Estados Unidos ordenó a la Central Intelligence Agency (CIA) que se aliara con las fuerzas opositoras de Guatemala para destituir arbitrariamente la presidencia de Arbenz, puesto que sus medidas frustraban las ganancias de las empresas norteamericanas establecidas en territorio guatemalteco, principalmente de la United Fruit Company (UFC), reconocida por ser la mayor entidad terrateniente (Goldman, 2004). Así, se realizaron varios intentos de sabotaje e intervenciones militares fallidas encabezadas por el Coronel Castillo Armas, hasta que, en 1954, a través de una insurrección militar con apoyo directo de la CIA, Castillo Armas logró disolver el Congreso Nacional y asumió el gobierno de Guatemala. Ese evento marcó el inicio de una importante oleada migratoria, principalmente de opositores de la clase media, que se movieron hacia México buscando refugio político, aunque se desconocen cifras exactas de la cantidad de personas implicadas (Salgado y Meyer, 2002).

La administración de Castillo Armas fue detenida en 1957 tras su homicidio, con lo que se reafirmaba que la historia política guatemalteca estaba marcada por la violencia militar y el terrorismo de Estado (Goldman, 2004). En ese mismo año, Arturo González López sustituyó de forma provisional al mandatario asesinado, pero su trabajo fue rápidamente interrumpido por el ascenso del general Miguel Ydígoras, quien otra vez implantaría un régimen corrupto, antisocial y violento de 1958 a 1962. Este fue el principal antecedente para que comenzaran a formarse los primeros movimientos guerrilleros, debido a que la población se sentía reprimida porque no encontraba los espacios legales para mostrar su desacuerdo con el sistema (Goldman, 2004). Pero tales movimientos también se impulsaron por otros eventos que ocurrían simultáneamente en la etapa, como fue el proyecto de renovación religiosa conocido como “Acción Católica” iniciado desde 1955 (Sáenz, 2003). Este proyecto tenía la misión inicial de debilitar el avance de todo pensamiento que apuntara al comunismo y a las teorías marxistas, así como al protestantismo; sin embargo, sus coordinadores se tropezaron con la realidad de marginación y represión que vivían varios sectores del país, sobre todo los pueblos indígenas, por lo que terminaron ayudando a crear algunos beneficios que mejoraban la calidad de vida de esos sectores, como fueron las cooperativas agrícolas destinadas para atender las necesidades de las familias campesinas. Estos hechos fueron censurados

rápidamente y considerados subversivos y comunistas, pero sentaron las bases para la construcción de nuevos movimientos y organizaciones sociales que tuvieron una activa participación durante la Guerra Civil iniciada en 1960, tras el golpe de estado fallido al general Ydígoras (Sáenz, 2003). Entre las organizaciones más destacadas se encuentran: la Confederación de Religiosos de Guatemala (Confregua) creada en 1961, que contenía grupos de revolucionarios y guerrilleros, y la Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) formadas en 1963 por estudiantes y miembros del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) (conocido como el Partido Comunista).

Transcurrida una década de conflicto civil, llegó al poder Carlos Arana Osorio, en 1970, quien afianzó la presencia militar en los ámbitos políticos y económicos del país, porque consideraba que los intereses del “Estado” se veían amenazados por los movimientos de oposición (De Vos, 2002 b). Las políticas de este gobierno dejaron más de 15 mil personas muertas o desaparecidas entre 1970 y 1973, lo que provocó que en la zona occidental comenzaran a formarse nuevos grupos insurgentes. Fue así como en 1972, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se movió desde la Lacandona en México y penetró en el Ixcán, con el propósito de contactar con los campesinos de la zona que aún no estaban involucrados con los movimientos guerrilleros (De Vos, 2002 b). Pronto el ejército comenzó a extenderse por el centro de El Quiché y el occidente de la Sierra de los Cuchumatanes en Huehuetenango. Hacia 1975 el gobierno inició una cacería militar para desaparecer físicamente a dirigentes de los movimientos revolucionarios y sus simpatizantes (De Vos, 2002 b).

Debido a los atropellos y las masacres causadas por el gobierno, los campesinos decidieron organizarse sin la coordinación del EGP, por lo que crearon el Comité para la Unidad Campesina (CUC) en 1978, con la intención de lograr alianzas interétnicas, pero esta estrategia no tuvo éxito cuando intentaron aliar a campesinos del oriente del país, considerado como la región ladina de Guatemala, por lo que, tales campesinos no fueron integrados en esta etapa a la lucha por las igualdades de derechos y oportunidades de los indígenas (Adams y Bastos, 2003). En este período también resurgió la Organización

Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), que se había separado desde 1970 de las FAR, pero junto con el CUC trabajó en la incorporación indígena a la lucha revolucionaria.

El próximo gobierno constitucional, encabezado por Romeo Lucas García de 1978 a 1982, consideró de igual modo que las organizaciones campesinas indígenas eran insurrectas (Jonas, 2000). De tal suerte que incrementó la represión hacia esas personas y hacia los que se sospechaban eran sus seguidores. En esta etapa se fortalecieron organizaciones de base de la Iglesia católica, aparecieron las comunidades Eclesiales de Base y la nombrada Iglesia de los Pobres; mismas que según Jonas (2000), contribuyeron con el proceso de radicalización del altiplano indígena. Asediadas por las políticas de terrorismo del Estado, en 1980 las organizaciones revolucionarias demandaron la necesidad de un gobierno democrático que desplazara al general Lucas García del poder. En contra-ataque, el régimen implantó la estrategia conocida como “tierra arrasada”, con la que se buscaba el exterminio de los insurgentes, pero también de los pueblos indígenas que les ofrecían apoyo de cualquier tipo (Bastos y Camus, 2003; Jonas, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993). Sin embargo, la consigna de “tierra arrasada” se aplicó a muchos pueblos por igual, sin tomar en cuenta que estos simpatizaran o no con los movimientos guerrilleros; algunos registros históricos indican que se devastaron más de 400 aldeas, incluyendo personas, tierras y demás posesiones (Jonas, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993).

En marzo de 1982, Efraín Ríos Montt propinó otro golpe de estado, y con éste ganó otra de las presidencias más nefastas vividas por los guatemaltecos. Durante este mismo año, los movimientos revolucionarios se habían fortalecido con la unificación de las tres organizaciones de oposición más importantes del país, que lograron sobrevivir tras las políticas del gobierno anterior (Sáenz, 2003). Así, se agruparon el EGP, la ORPA y las FAR en un solo movimiento llamado la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) (Sáenz, 2003). Esta nueva organización ganó presencia en las zonas pobres y marginadas del occidente del país, especialmente en los departamentos de El Quiché, Huehuetenango y San Marcos (Cruz, 2000). Asimismo, la contrainsurgencia organizada por el gobierno de facto mantenía los asesinatos y la destrucción de los territorios de

todos aquellos que intentaran crear conciencia social y política, culpando la mayoría de las veces a los pueblos indígenas (Schirmer, 1998). Por esta razón, se dice que el periodo más violento de la estrategia de “tierra arrasada” ocurrió entre los años 1981 y 1983.

El saldo de muertos durante esa etapa se estima en 75,000, principalmente en los departamentos de Chimaltenango, El Quiché, Huehuetenango y las Verapaces (Schirmer, 1998). Muchas personas fueron capturadas y desaparecidas sin ninguna advertencia legal de arresto y sin ningún recurso para frenar las injusticias (Sayavedra, 2001; Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica, 1994). El gobierno pretendía separar al movimiento guerrillero de sus redes de apoyo civil, o sea, de los pueblos indígenas y los sitios en los que la Iglesia católica tenía participaciones con cooperativas campesinas (Schirmer, 1998). De ese modo se despojaba a poblaciones completas de sus territorios socioculturales y geográficos, generando lo que Salgado y Meyer (2002: 48) definieron como “el éxodo más numeroso de la historia de México”, aunque tal afirmación se corresponde con aquel momento histórico.

1.6.2- El proceso de refugio

Miles de personas en su mayoría procedentes de las regiones noroccidentales y centrales de Guatemala comenzaron a cruzar la frontera hacia Chiapas (Imaz, 1995; Messmacher, 1986). Las primeras noticias de la llegada de guatemaltecos a territorio mexicano se dieron en 1979, pero fue a finales de 1981 y principios de 1982 cuando el flujo masivo se presentó a partir de la acentuación de la guerra (Imaz, 1995). Para 1982 se registraba un movimiento semanal de 400 personas que llegaban escapando de las masacres (De Vos, 2002 b). En 1984 existían oficialmente 46,000 personas concentradas en 113 campamentos a lo largo de la frontera, desde el Soconusco e incluyendo a Campeche (De Vos, 2002 b). Hasta la fecha se desconocen las cifras exactas de la cantidad de movilizados; según Freyermuth y Godfrey (1993) algunas fuentes como la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ofrecieron el dato de al menos 100,000 refugiados y Jonas (2000) los calculó en 200,000.

Los primeros campamentos de guatemaltecos se fundaron en la selva tropical de Chiapas (Messmacher, 1986). Estos campamentos se conformaron por grupos numerosos que conformaban familias completas, pero también por familias más reducidas que se habían desintegrado desde Guatemala o personas solitarias que lo habían perdido todo (Ruiz, 2006). Por ello la composición de los campamentos incluía a personas de diferentes aldeas y municipios guatemaltecos, portadores de distintas expresiones culturales, como lenguas, vestimentas, entre otros. Se dice que el gobierno mexicano de Miguel de la Madrid no autorizó todos los recursos necesarios para el proceso de refugio, pues en ese momento el país atravesaba por una crisis económica; sin embargo, también se ha especulado que la respuesta del presidente estuvo mediada por la influencia de los Estados Unidos que ejercía presión sobre México para bloquear la entrada de migrantes económicos (Ruiz, 2006; Serrano, 1998). El caso es que la legislación mexicana tampoco reconocía el estatuto legal de “refugiado”, pues hasta el momento sólo se consideraba la categoría de “exiliados políticos”, y con ese pretexto también deportaron a muchas personas guatemaltecas a inicios de su llegada a México, porque no cumplían los “requisitos” (Ruiz, 2006). En 1980 se fundó la Comisión Nacional de Ayuda a Refugiados (COMAR), y mediante ella se permitió la entrada de muchas personas bajo el nombre de “visitantes locales”, con el fin de protegerlos de las sanciones legales que se les podía aplicar por no ser considerados refugiados (Serrano, 1998).

Para 1983 la cifra oficial de movilizados era de 38,000, según datos de la COMAR y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) (Imaz, 1995). La situación era tan grave que a principios del mismo año el ACNUR y la COMAR firmaron acuerdos de colaboración para implementar programas de financiamiento destinados a atender a los refugiados. La iglesia católica y diversas organizaciones humanitarias apoyaron directamente (Imaz, 1995). A pesar de la red de ayuda que se estableció para proteger a estas personas, las autoridades civiles y militares guatemaltecas seguían considerando que “los campamentos de refugio eran bases de apoyo para el movimiento guerrillero”, de tal modo que el ejército guatemalteco, violando las leyes internacionales, incursionó varias veces en esos territorios para atacar los campamentos (Cruz, 2000). El gobierno mexicano contrariado por la situación de la frontera decidió con el apoyo de la

COMAR y el ACNUR trasladar a una parte de ellos a las entidades de Campeche y Quintana Roo, hecho que según Ruiz (2006) propició el enfrentamiento entre varias familias refugiadas, porque muchas de ellas deseaban permanecer en la frontera.

El traslado a Campeche y Quintana Roo fue un proyecto bien difícil desde su propia concepción. Las autoridades mexicanas comenzaron a presionar a una parte de los refugiados para que se movieran, pero ellos no se mostraban interesados, razón por la que tuvieron que hacerlo en contra de su voluntad (Ruiz, 2006; Freyermuth y Godfrey 1993). Una de las estrategias utilizadas por el gobierno y las organizaciones implicadas con el traslado fue dismantelar los campamentos de forma violenta (Franco, 1999). Las condiciones en las que después se realizó el traslado también dejaban mucho que desear, tanto que se registró un 7.2% de la población que murió albergada en bodegas al arribar a los lugares destinados (Freyermuth y Godfrey 1993). Ante las violaciones de los derechos humanos y las arbitrariedades cometidas con las familias refugiadas, algunos miembros de la Región Pastoral Católica con centro en San Cristóbal tomaron cartas en el asunto (De Vos, 2002 b). Lo primero es que ellos consideraban que las personas no debían ser desplazadas a lugares más alejados de la frontera, porque al mismo tiempo se alejarían de sus comunidades de origen y perderían el vínculo con sus familias y su historia. Es por eso que ofrecieron a una parte de las familias refugiadas en Chiapas algunos terrenos previamente comprados para con esta acción evitar que fueran trasladadas. Estos hechos, entre otras razones coyunturales, motivaron el enojo de la población mexicana fronteriza, quienes por muchos años estigmatizaron a los refugiados guatemaltecos utilizando calificativos discriminatorios para nombrarlos, por ejemplo, los llamaban “chapines e indios pañueludos” (esto último para referirse a su corte tradicional o falda) (Ruiz, 2012; 2006); incluso hasta invadieron los terrenos que la iglesia les había proporcionado (Ruiz, 2006). Aunque en esas circunstancias podría tratarse de una conducta incipiente por parte de la población mexicana, dada entre otras cosas porque la focalización de la ayuda de algunas organizaciones se concentraba en los recién llegados guatemaltecos, cuando en las propias comunidades mexicanas también existía escasez.

A pesar de las imposiciones del gobierno y de las organizaciones que apoyaron el desplazamiento forzado de refugiados a Campeche y Quintana Roo, según Ruiz (2006) las cifras indican que la mayoría de la población refugiada en Chiapas no accedió a abandonar los asentamientos originales, pues en 1991 todavía existían 124 campamentos. Hacia 1984 cerca de 12,500 guatemaltecos habían sido movidos a territorios campechanos, instalándose, primeramente, en unas Bodegas con el nombre Conasupo, en Chiná, y en Hecelchakán (Castillo, 1999: 37). Luego se desplazaron a cuatro campamentos improvisados bautizados como Maya Tecún Uman (Módulos I y II) y Quetzal-Edzná (Módulos I y II). En la década de 1990 se fundaron otros dos nombrados Santo Domingo Kesté y Los Laureles (Cruz, 2000). Actualmente todas ellas constituyen comunidades establecidas, reconocidas por sus respectivas jurisdicciones municipales. Los guatemaltecos arribaron desde los municipios La Trinitaria y Comalapa, ambos ubicados en zonas fronterizas de Chiapas (González, 1999). Para 1994 el ACNUR había registrado cerca de 11,010 refugiados guatemaltecos en Campeche, que además contaron con el apoyo de organizaciones internacionales como la Comunidad Económica Europea (CEE), y de otras organizaciones no gubernamentales (ONG) e instancias eclesiásticas (Imaz, 1995). Todas ellas colaboraron con proyectos de habilitación de viviendas, salud, educación y agricultura, orientados a lograr la autosuficiencia e integración a la sociedad local.

La experiencia del asentamiento en Campeche marcó un nuevo ciclo de vida para los refugiados, porque a pesar de la profunda huella y los traumas sufridos durante la guerra y el inicio de su estancia en México, ellos deberían adaptarse a las condiciones climáticas, topográficas, sociales, políticas, económicas, y culturales que encontraron en los nuevos territorios, en convivencia y armonía con diferentes comunidades lingüísticas originarias de su país y con los habitantes locales; aunque se dice que las zonas que habitaron eran poco pobladas (Kauffer, 2005). Estos factores, además de los sentimientos de pertenencia arraigados a los lugares que los vieron nacer, pudieron ser, en principio, los motivos “aparentes” por los que algunos no lograban adaptarse a Campeche y decidieron integrarse a las moviidades que se esbozan a continuación.

1.6.3- El retorno organizado y la migración “de vuelta”

Después de varias décadas de guerra civil, en 1986 Vinicio Cerezo asumió el gobierno guatemalteco, y en el año posterior convocó a una reunión de presidentes centroamericanos en Esquipulas, Guatemala, para firmar un pacto de reconciliación, paz y desarrollo económico nacional, conocido históricamente como “Los Acuerdos Esquipulas II” (Ruiz, 2006). En estos convenios se comenzaba a priorizar el tema de los refugiados y de su posible repatriación, fue así como se empezó a concretar una mínima apertura democrática por parte de las autoridades guatemaltecas. Entre 1986 y 1989 se organizaron los primeros programas de repatriación voluntaria de refugiados, coordinados por el gobierno guatemalteco de conjunto con el mexicano, y el apoyo del ACNUR. En esas fechas se estimó un traslado de cerca de 4000 personas a Guatemala (González, 1999). El programa también ofreció un apoyo para que las personas refugiadas que deseaban quedarse en México se integraran definitivamente a la nación (Cruz, 2000).

Hacia 1992 se estimaba que más de 7,200 personas habían regresado a sus aldeas originarias (Instancia Mediadora-GRICAR, 1999). Sin embargo, la situación de guerra persistía en Guatemala, razón por la que los refugiados todavía establecidos en territorios mexicanos comenzaron a pensar en la posibilidad de organizar retornos colectivos, bajo las exigencias de que les fueran garantizadas las condiciones mínimas para su seguridad (De Vos, 2002 b). En respuesta del proceso de negociación entre el gobierno y los refugiados guatemaltecos, en 1992 se creó el Grupo Internacional de Consulta y Apoyo al Retorno (GRICAR). Luego de un año de iniciadas las negociaciones, se firmaron los nombrados Acuerdos del 8 de octubre, que garantizaban el retorno como decisión individual voluntaria, pero realizado de manera colectiva y en condiciones de dignidad y seguridad (Instancia Mediadora-GRICAR, 1999).

El primer retorno colectivo se realizó en 1993, impulsando que dos años más tarde cerca de 20,000 personas manifestaran su voluntad de regresar a Guatemala (García, 1999). En el caso de las localidades de Campeche, el impacto de los procesos de retorno se

identificó a partir del descenso considerable que presentó la población refugiada entre los años 1986 (12,154 habitantes) y 1998 (7,706 habitantes) (Carrera, 1999). En sentido general, se dice que, en 1999, año en que ocurrió el último retorno organizado, las estadísticas estimaron alrededor de 42,000 refugiados de regreso en Guatemala (Vásquez, 1999)¹³.

Tras la llegada de los guatemaltecos a su país natal se estarían exponiendo a la luz los incumplimientos del gobierno nacional respecto a los acuerdos pactados previamente (Instancia Mediadora-GRICAR, 1999). En principio, la promesa de vida con “dignidad” no cumplía con las expectativas de los retornados, puesto que el Estado no concretó la desocupación y devolución de las tierras que antes eran de ellos y asimismo los terrenos que les ofrecían para la agricultura eran de poca extensión y mala calidad. Además, el gobierno guatemalteco, aunque les prometía paz y seguridad, pretendía marginarlos alejándolos a zonas intrincadas y de difícil acceso, adicionando a esto que no les proporcionaban los servicios básicos de supervivencia (Instancia Mediadora-GRICAR, 1999). Las familias retornadas, entonces, comenzaron a notar que el regreso no había sido una buena decisión para quienes habían perdido todo durante la guerra (Ruiz, 2006). Del otro lado, el gobierno mexicano les ofrecía los incentivos económicos y la oportunidad de acceder a condiciones de vida más favorables donde se incluían los sistemas de salud, de educación, de producción; pero además le brindaba la naturalización a las personas que la requiriesen (Kauffer, 2005). Fue en este marco de decepciones y confrontaciones que muchas familias decidieron trasladarse “de vuelta” a México, aunque muchos según Kauffer (2005) ingresaron de manera indocumentada al país, y a través del tiempo fue que consiguieron regularizar su situación migratoria. Para el año 2005, Kauffer (2005: 192) contabilizó en registros del Instituto Nacional de Migración (INM) una cifra de 1,500 a 2,000 personas ex refugiadas que se habían re-asentado en territorio mexicano tras su

¹³ De acuerdo con la literatura consultada, el 28 de julio de 1999 se realizó la ceremonia de cierre del proceso de refugio guatemalteco en los estados de Campeche y Quintana Roo, con la comparecencia del presidente mexicano Ernesto Zedillo, el mandatario guatemalteco Álvaro Arzú Irigoyen y los gobernadores y autoridades de ambos estados de la península. La ceremonia se celebró en la comunidad Santo Domingo Kesté y con ella se iniciaría oficialmente el proceso de integración de los ex refugiados a la nación mexicana (Brito, 2013).

regreso de Guatemala, pero no se han encontrado datos generales más recientes sobre el seguimiento de estos desplazamientos.

1.6.4- Las nuevas migraciones de los guatemalteco-campechanos

Al mismo tiempo que acontecían los procesos de retorno y las migraciones circulares México-Guatemala-México, una parte de la población refugiada que permanecía en territorio mexicano comenzó a moverse hacia nuevos destinos nacionales e internacionales (Kauffer, 2005). Algunas de las condiciones que pudieron favorecer el desarrollo de estos periplos se han descrito en estudios de grupos ex refugiados guatemaltecos en Chiapas y Campeche. Primero, y como plantea Arriola (2016), podría ser que las personas comenzaron a moverse dentro y fuera de México después que habían alcanzado un estatus migratorio regular en este país, que les permitía trasladarse libremente a través del espacio nacional. Esto se remite, en particular, a las personas que fueron desplazadas por la guerra y alcanzaron el estatus de “refugiados”, se establecieron en campamentos y comunidades en varios sitios de México, y con el tiempo fueron naturalizadas. Por otra parte, la extensión limitada de las tierras que habían sido asignadas a los campesinos durante el proceso de refugio, por lo general, posibilitaban una agricultura de subsistencia alimentaria que no era suficiente para que las familias pudieran cubrir otras necesidades básicas, por lo que hombres y mujeres buscaban empleos fuera de sus localidades, principalmente como jornaleros, obreros o empleadas domésticas (Ruiz, 2006). Otro asunto a considerar es que las migraciones internas e internacionales de estos grupos ya estaban ocurriendo desde sus lugares de origen, en pleno conflicto armado, desde la década de 1970 (Arriola, 2016; Jonas y Rodríguez, 2015; Limón, 2012; Camus, 2008; Ruiz, 2006). Se piensa que la guerra acentuó la movilidad a diversas regiones, contribuyendo a que las personas desplazadas crearan redes sociales que se fueron fortaleciendo hasta generar nuevas migraciones. El caso de los refugiados asentados en Campeche se apega a todos estos supuestos.

En Campeche, se ha documentado que, desde finales de 1990 y hasta la actualidad, una parte de los ex refugiados continuaron moviéndose hacia otras regiones dentro y fuera del estado, incluso a nivel internacional (Arriola, 2016; 2010; Kauffer, 2005). Algunos de los destinos identificados incluyen la capital de la entidad, Ciudad del Carmen, Cancún, ciudades mexicanas de la frontera norte y Estados Unidos; en todos ellos los migrantes suelen ubicarse en zonas urbanas (Kauffer, 2005). La explicación es que las movilidades actuales de los ahora guatemalteco-campechanos persiguen objetivos básicamente laborales y económicos (Arriola, 2016; 2010; Kauffer, 2005). Asimismo, Arriola (2016, 2010) supone la existencia de personas transnacionales, que son aquellos que se establecen y pertenecen de forma paralela a dos o más territorios. Sin embargo, estas nuevas migraciones son parte de un fenómeno reciente y poco estudiado en la población en cuestión. Es por eso que no se cuenta con datos estadísticos que permitan analizar y comparar entre años este tipo de desplazamientos; también porque la mayoría de las veces las personas que se mueven en estas circunstancias lo hacen sin la autorización o documentación legal correspondiente, por lo tanto, no suelen revelar este tipo de información.

Lo cierto es que resulta difícil engranar la realidad de las migraciones contemporáneas con un marco teórico que permita entender el cauce histórico de éstas desde la perspectiva vivencial de los migrantes guatemalteco-campechanos, pues como dice Arriola (2016: 143) “aunque se ha analizado a los ex refugiados guatemaltecos desde la categoría jurídica del asilo, no se ha estudiado la relación de ese estatus con su condición como migrantes económicos”. En este contexto valdría la pena repensar el fenómeno de la migración desde un enfoque más “humanista”, que centre a los individuos como los principales “responsables” de ella sin poner mayor atención a los aspectos coyunturales y colaterales de la que se deriva (siempre y cuando se trate de movilidades “voluntarias”); o sea, que la migración se mire más en su heterogeneidad como “respuesta” a las demandas particulares de vida (de esperanzas e imaginarios hacia la consecución de una estabilidad económica que ofrezca un futuro digno, un hogar sólido y oportunidades de apoyar a la familia, entre otras), y menos como el efecto de factores desfavorables (precariedad económica y escasez de condiciones laborales) o favorables (redes sociales

nacionales y transnacionales, ofertas del mercado laboral externo) en su espacio dado. Esto tal vez explicaría el por qué algunos individuos se embarcan constantemente en travesías multi-territoriales y otros, por el contrario, permanecen inamovibles.

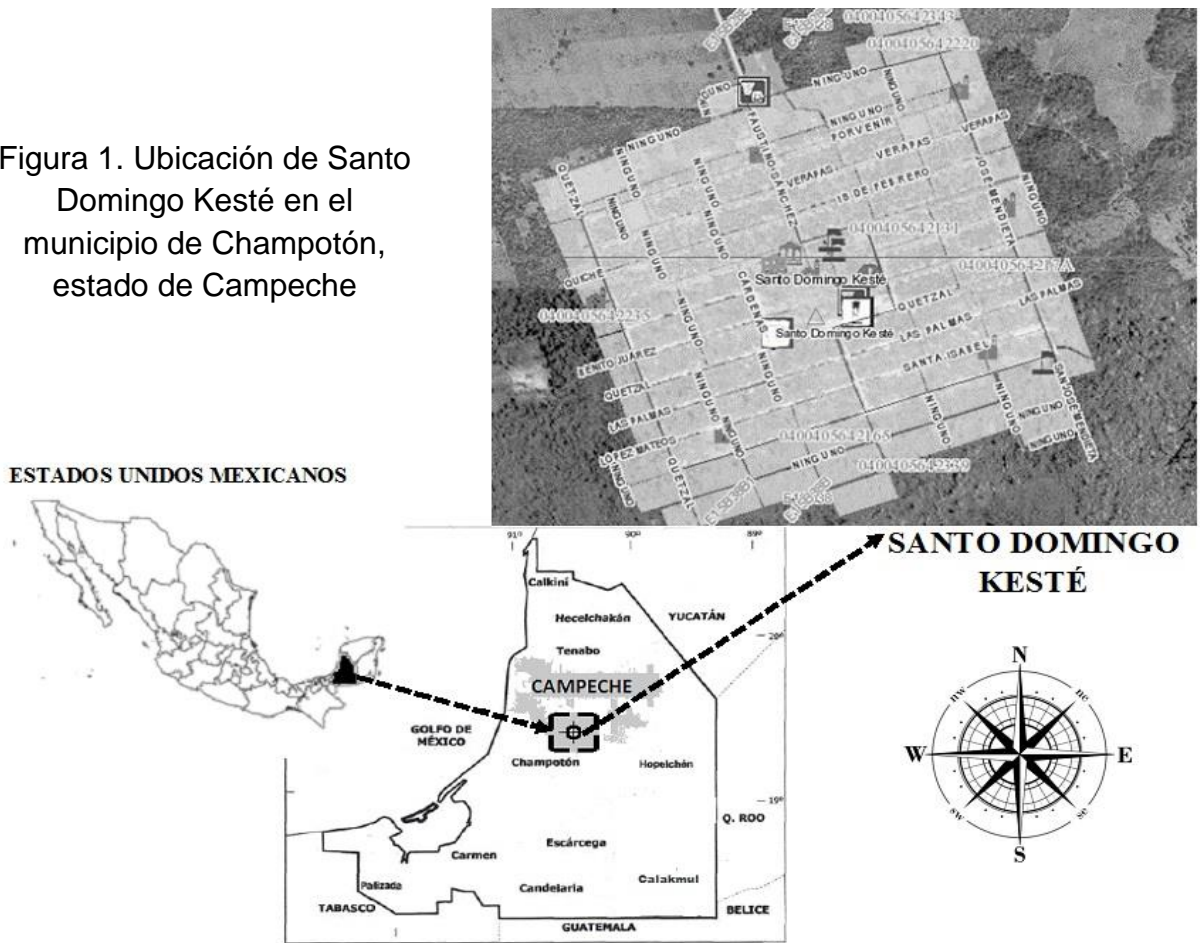
CAPÍTULO II.

Descripción de la zona, la población de estudio y métodos

2.1- Historia y características generales de la localidad

Santo Domingo Kesté es una de las 281 localidades que conforman el municipio de Champotón, en el estado de Campeche, y se ubica a 60 km de la capital estatal, en las siguientes coordenadas geográficas: latitud 19.5° Norte; longitud -90.5° Oeste; a 30 metros sobre el nivel del mar (msnm) (Figura 1). La comunidad se fundó en 1994, resultado de una movilidad forzada que estuvo principalmente motivada por el conflicto armado en Guatemala (ver apartado 1.6.2 en el Capítulo I de este texto). En su mayoría, la población actual de Kesté está compuesta por q'anjobales, mames, chujes y q'éqchíes.

Figura 1. Ubicación de Santo Domingo Kesté en el municipio de Champotón, estado de Campeche



Fuente: Elaboración propia con base en datos geográficos del INEGI (2010).

Según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística, en el 2010 Kesté estaba dentro de las cuatro localidades más grandes de Champotón, con una extensión territorial de 1.799 km² y un total de 3763 habitantes, de ellos 1901 mujeres y 1862 hombres, indicadores que la convirtieron en una zona urbana (INEGI, 2010). Estos datos son representativos del crecimiento espacial y sociodemográfico que alcanzó la comunidad en 15 años, en comparación con la información disponible de los censos y conteos de población posteriores a 1994 (COMAR, 1996 citado en Cruz, 2000), (INEGI 2010; 2005; 2000; 1995) (Tabla 1), y con la historia de lo que era la localidad antes de ser ocupada por los ex refugiados.

Tabla 1. Población total de Santo Domingo Kesté, 1995-2010

Población total	Año	Fuente de registro
3104	1995	INEGI
3181	1996	COMAR
3220	2000	INEGI
3410	2005	INEGI
3763	2010	INEGI

Fuente: Elaboración propia con información de bases de datos de COMAR citados en Cruz (2000) y los datos de censos y conteos de población del INEGI.

Si bien las cifras indican que se trata de un crecimiento poblacional moderado y estable, se considera que éste es bastante significativo para lo joven que es la comunidad, y es posible que tal vez no se ha incrementado más a causa de tres fenómenos principales. Primero, debido a la apertura democrática que tuvo Guatemala entre 1986 y 1989, que impulsó un programa de retorno a refugiados con la arrancada colectiva iniciada en 1993, pero que, de acuerdo a la literatura, se extendió al menos por seis años, y se movilaron de regreso a ese país más de 20,000 personas (García, 1999); segundo, a que desde la década de 1990, y hasta la actualidad, la población comenzó a emprender migraciones desde Kesté hacia nuevos destinos, regionales (Campeche; Ciudad del Carmen), nacionales (Cancún) e internacionales (Estados Unidos), principalmente impulsadas por razones económicas (Kauffer, 2005); tercero, al fenómeno de re-asentamiento que aconteció en la comunidad por una parte de los ex refugiados que habían regresado a Guatemala durante el programa de retorno, pero decidieron volver a México debido a

condiciones adversas que encontraron en su país natal, por ejemplo, precariedad de condiciones de vida y tensiones políticas (Martínez, 2012; Kauffer, 2005). Todos estos factores conllevan a pensar que la estabilidad del crecimiento demográfico en Kesté ha sido, en parte¹⁴, el resultado de las movilizaciones continuadas y, en tiempo reciente, probablemente “circulares”, realizadas por varios sectores de su población (Arriola, 2016)¹⁵.

Por otro lado, se había mencionado que el crecimiento de la comunidad también se distingue a partir de testimonios históricos sobre características antiguas del territorio. De acuerdo a lo manifestado por un informante adulto mayor (90 años de edad), nacido en Sihochac, un pueblo vecino que se encuentra aproximadamente a 9 km al oeste de Kesté, antes de llegar los guatemaltecos el lugar era un rancho pequeño, cubierto de maleza, arbustos, árboles principalmente de nance (*Byrsonima crossifolia*), hierbas silvestres y potreros para la cría bovina. El terreno pertenecía a una familia de apellidos *Cuevas Artigor*, que era oriunda de otras regiones de Campeche, pero compraron tierras en lo que hoy se conoce como la *Hacienda San José Carpizo 2* (a 29 Km al suroeste de Kesté), donde se establecieron por negocios y continuaron comprando lotes en la medida que crecía su capital, entre ellos la parte que hoy corresponde a Kesté. Posteriormente, este territorio llegó a manos del gobierno federal bajo circunstancias que nuestro informante desconoce, pero que según la literatura fueron adquiridas por la COMAR en 1989, como parte de un Plan Multianual financiado por la Comunidad Económica Europea (CEE), que impulsaba proyectos de desarrollo local e integración de los refugiados guatemaltecos en México (Samohano y Yankelevich, 2011).

La comunidad comenzó a poblarse desde inicios de 1990 por un pequeño grupo de familias guatemaltecas, a quienes se les llamaba “refugiados”, y estos asumieron las tareas de limpieza del terreno y el levantamiento de viviendas, para lo que se les otorgó

¹⁴ La estabilidad de crecimiento poblacional en Kesté también ha dependido de factores demográficos como la natalidad, la mortalidad, los matrimonios fuera de la localidad, pero estos son factores más comunes en todas las poblaciones a nivel mundial.

¹⁵ Arriola (2016) ha documentado migraciones recientes que siguen el mismo patrón, continuado y circular, en otras localidades de guatemaltecos asentados en Campeche, principalmente migraciones entre Estados Unidos, Guatemala (“retorno organizado”) y Campeche.

un espacio de 25 x 35 m por cada jefe de familia y una ayuda con materiales que en aquel momento eran de cartón¹⁶. Luego se pasó a una etapa de integración y autosustento alimentario, que estuvo concentrada en el trabajo agrícola principalmente. Todos esos procesos estuvieron marcados por la colaboración de organizaciones internacionales no gubernamentales como el ACNUR, y también por algunas del gobierno mexicano como la COMAR y entidades eclesióásticas (Brito, 2013).

En la actualidad, la comunidad cuenta con al menos tres vías de fácil acceso desde la capital de Campeche, una a través de la autopista federal y dos por carretera libre de pago; en todos los casos se trata de rutas pavimentadas. Los sistemas de educación y salud son públicos, y se componen de cuatro escuelas desde nivel básico a técnico-medio (un kinder, una primaria, una secundaria, un Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario Núm. 15 (CBETA15) y un centro de salud. La población dispone de servicios hidrosanitarios, plantas para consumo de agua potable, electricidad, señal de antena, telefonía y torre para comunicaciones (solamente de la compañía TELCEL), así como de áreas recreativas y deportivas. Además, existen 140 unidades comerciales con fines diversos (tortillerías, abarrotes, indumentaria y artículos personales, materiales de construcción, entre otras), la mayoría ubicadas en las viviendas de las personas y administradas por ellas mismas en sociedad con empresas o proveedores. Las religiones que más se practican son la católica y la evangélica, aunque también existe representación de la pentecostés y testigos de Jehová; en total se contabilizó una iglesia católica y siete templos protestantes.

Desde su fundación, Kesté ha tenido una división espacial basada en políticas internas trazadas por sus primeros habitantes, quienes distribuyeron el territorio en 13 sectores a los que llamaron “grupos” y les asignaron nombres de los lugares de donde provenían,

¹⁶ Aunque los ex refugiados al llegar a Kesté recibieron un apoyo para construir sus viviendas con materiales de cartón, también utilizaron la madera de los árboles que estaban a disposición en el territorio para construir espacios tipo “bahareque”, que consistían en un conjunto de palos entretreídos. Este sistema de construcción era típico de algunos de sus sitios originarios de Guatemala y todavía se observan en varias viviendas de la localidad, donde actualmente se usan para espacio de cocina o comedor, aunque hay quienes los usan como habitación principal. Con los años las casas de Kesté se fueron reconstruyendo con materiales como cemento, bloques, cabillas, que sustituyeron al cartón.

de Guatemala o de otras regiones en la época del refugio, algunos de los nombres son Mayalán; Los Ángeles, Xalbal, Ixcán, San Martín (ver figura 4 al final del próximo apartado sobre el pueblo mam); estas denominaciones todavía se utilizan, principalmente entre la población adulta y los fundadores. Es posible que esas formas de organización espacial también estuvieran pensadas basadas en la distribución que tuvieron las familias al asentarse, que se organizó según su origen étnico, por ejemplo, nuestros informantes aseguran que en los “grupos” Los Ángeles y Xalbal se ubicaron todas las familias mames, y, coincidentemente los nombres de estos grupos se corresponden con nombres de localidades mames en Huehuetenango, antes de 1983¹⁷. Sin embargo, tal distribución ha tenido variaciones en el tiempo, debido a fenómenos como la exogamia, el crecimiento de la población y los procesos de re-asentamiento antes mencionados, que influyeron en que los grupos ocuparan espacios diferentes a los asignados previamente dentro de la comunidad¹⁸.

Además de los “grupos” establecidos desde 1994, Kesté tiene un cuerpo de disposiciones internas, a partir del cual las normas, derechos y deberes para la convivencia del pueblo se deciden en el interior de la comunidad y no necesariamente con la participación del gobierno estatal o municipal¹⁹. El órgano de poder es el Agente local, que funge como comisario y la figura de máxima autoridad; asimismo, este Agente cuenta con un grupo de trabajo compuesto por un secretario, un tesorero y el cuerpo de vigilancia (conocidos también como policías). Existen otros cargos de dirección que rinden cuentas al comisario, como es el caso de los “representantes de grupo” o como también se les denomina, los “comités de grupo”, que son las personas responsables de coordinar todas

¹⁷ Posteriormente a 1983, Los Ángeles y Xalbal fueron nombres asignados a comunidades en Ixcán, El Quiché, en Guatemala; aunque Xalbal como localidad que antes de esa fecha pertenecía al Departamento de Huehuetenango, pasó a ser parte de la jurisdicción El Quiché.

¹⁸ En la comunidad existen algunos sectores que no se corresponden con nombres de localidades guatemaltecas ni mexicanas, porque tales sectores se nombraron en la medida que la población fue aumentando y se hizo necesario ampliar el espacio para construir más viviendas; en ese caso están los grupos Nuevo Progreso, Nueva Unión 1 y 2, y Nueva Generación. Algo que llama la atención es que los nombres de los 13 grupos no son oficiales ni reconocidos en los mapas del INEGI, ya que en ellos solo se ubican nombres por calles; por lo tanto, tal clasificación se basa en reglas internas de los habitantes de Kesté.

¹⁹ Por ejemplo, una de las normas implantadas en la comunidad desde su fundación ha sido la prohibición de la venta de bebidas alcohólicas y el establecimiento de bares o cantinas.

las actividades por cada sector al que pertenecen en Kesté (13 en total). Al parecer, el establecimiento de los “comités de grupo” responde a un conocimiento o a una tradición heredados de los lugares de origen, pues se registró que al llegar a Chiapas los refugiados solían organizarse de manera similar (Ruiz, 2006). Los coordinadores de grupo como los miembros de la Agencia son seleccionados y elegidos por el pueblo a través de la votación libre.

Durante la observación participante y en entrevistas, se constató que las principales actividades productivas en la comunidad eran el trabajo agrícola y el doméstico; aunque hay que reconocer que las formas de empleo se habían diversificado producto de nuevos negocios y también de la emigración laboral, en particular hacia Ciudad del Carmen y Estados Unidos. Existían casos de niños, niñas y jóvenes que desde temprana edad abandonaron sus estudios para integrarse más que nada a la agricultura y a las tareas del hogar²⁰. A veces lo hicieron de forma voluntaria basados en los referentes culturales de sus padres y abuelos, y en otras ocasiones forzados por estos últimos, porque requerían mano de obra “barata” para las actividades productivas familiares, pero también porque consideraban que los valores personales (honestidad, responsabilidad) se forman en el trabajo más que en la escuela.

En Kesté, la agricultura era básicamente para la “subsistencia alimentaria”²¹, en parte porque no todos los productores contaban con los recursos necesarios para poder vender su cosecha fuera de la localidad (por ejemplo un lugar para almacenamiento y un transporte para el traslado), razón por la que muchos terminaban vendiéndola a los “coyotes”²² que habitaban dentro de la misma, lo que implica que recibían un pago inferior al que establece el mercado externo; además, porque las parcelas asignadas por

²⁰ Según datos del INEGI (2010), en Kesté el grado promedio de escolaridad no rebasaba el cuarto de primaria en los hombres y en las mujeres el tercero de primaria. El 19.66% de la población (740 personas, la mayoría mujeres) no tenía la primaria completa. El 15.28% de la población era no letrada, siendo la mayoría mujeres. Sólo el 12.5% de las personas que trabajaban y recibían ingresos eran mujeres, y casi la mitad de la población no contaba con derechohabencia.

²¹ Este término también fue acuñado a la población campesina de Kesté por maestros del CBETA 15 de la localidad, que imparten asignaturas relacionadas con temas de sistemas de producción agrícola.

²² Se llama “coyotes” a las personas que pagan la producción agrícola en forma irregular a precios inferiores a los del mercado regular, para luego revender los productos y obtener beneficios monetarios.

agricultor, durante su asentamiento en Kesté, tuvieron un tamaño limitado (1.5 ha.) que tampoco generaría el capital suficiente para sostener otras necesidades de la familia (de ropa, calzado, aseo, medicamentos), principalmente de las numerosas, por lo que algunos agricultores decidieron rentar terrenos de otros como alternativa para aumentar sus siembras y generar mayores ingresos. También hay circunstancias que influyeron en esta situación, como el hecho de que toda siembra requiere de una inversión previa, se desarrolla por temporadas y depende de las condiciones climáticas, por lo tanto, el ingreso monetario será con base en el éxito de la cosecha.

Las actividades agrícolas se realizaban sobre todo por hombres, aunque existían familias donde las mujeres se integraban con sus parientes, y casos en los que ellas asumían el liderazgo de esa tarea (mujeres jefas de familia, divorciadas, viudas). La etapa de mayor producción agrícola en la comunidad se extendió desde el mes de mayo hasta finales de septiembre, siendo el maíz (*Zea mays*), la chigua²³(*Cucurbita pepo L.*) y el cacahuate (*Arachis hypogaea*) los cultivos predominantes, aunque durante algunas visitas se detectaron cosechas de flor de Jamaica (*Hibiscus sabdariffa*) y de arroz²⁴ (*Oryza sativa*). Por lo general, el clima en el territorio es cálido subhúmedo, con lluvias en verano y la temperatura media anual es de 26 a 27°C, lo que favorecía el cultivo de estos productos (INEGI, 2009); sin embargo, en los dos últimos años, la sequía (primero) y las lluvias (después), rebasaron su temporada habitual y provocaron daños a la cosecha de chigua. Ante los percances, muchas personas se vieron obligadas a buscar otras formas de trabajo, incluso fuera de la comunidad, entre ellas las de deshierbe de jardines, ayudantes de albañil, estibadores en comercios, aunque este comportamiento no era propio ni específico de ese momento, pues algunos datos históricos revelan la pluriactividad que han mantenido los agricultores incluso desde antes de llegar a Kesté; por ejemplo, en 1986, un grupo de guatemaltecos asentados en los campamentos de Maya Tecún trabajó

²³ La chigua es una especie de enredadera trepadora con frutos comestibles de la familia de las cucurbitáceas. También se le conoce por algunas personas de la localidad como “semilla de calabaza”.

²⁴ En algunas familias se percibió que la siembra de cacahuate, a partir del 2014, comenzó a sustituirse por la de arroz. Según testimonios del secretario de la agencia municipal, se trataba de un proyecto que se estaba iniciando con empresas agrícolas de otros estados de México, quienes facilitaban los recursos a los campesinos para la siembra y también compartirían un porcentaje de las ganancias en dinero. Sin embargo, no se obtuvo más información en este tema porque se consideraba un asunto interno de los involucrados con el proyecto y las reuniones eran a puertas cerradas.

en el proyecto de reconstrucción de la zona arqueológica Edzná para obtener remuneración (COMAR, 1999).

Otro elemento a señalar en Kesté es que una parte del aprovechamiento forestal estaba destinado a la tala de árboles para la cocina a base de leña. Esta actividad era generalizada, incluso se observaba en hogares donde se habían adquirido estufas de gas o eléctricas, pero éstas más bien se utilizaban en caso de que faltara la leña o en horarios específicos como la noche, si fuera necesario cocinar. La leña se almacenaba en los traspacios de las viviendas donde también se solían realizar otras actividades como la cría de aves de corral, en algunos casos de “borregos” (ovejas) y la producción de huertos. En investigaciones realizadas en Guatemala se dio cuenta de que los huertos eran una práctica heredada por familias guatemaltecas campesinas a través del tiempo²⁵ (Leiva y López, 1985); lo que conlleva pensar estos agroecosistemas como expresión cultural necesaria para conservar elementos (materiales e inmateriales) heredados y aprehendidos, que contribuyen con la calidad de vida, pues en entre los mames éstos se utilizaban para el autoconsumo y además favorecían la economía familiar, evitando la compra externa de algunos productos que se podían cosechar en ellos. En los huertos existían variedades de plantas, comestibles, medicinales, de condimento y ornamentales²⁶; que en algunos casos eran propias de la región y en otros introducidas, como por ejemplo el chipilín (*Crotalaria longirostrata*), que aunque es oriunda de otras regiones de México y de Centroamérica, las personas vecinas de Kesté decían no haberla conocido ni consumido antes de la llegada de los guatemaltecos a la zona.

Los eventos culturales y sociales en la comunidad se organizaban de tres formas. En primer lugar, se encuentran las actividades coordinadas por las autoridades y

²⁵ Los huertos han sido una herramienta de trabajo para las parteras, comadronas o sobadoras que, tanto en Guatemala como en Chiapas y Kesté, han contribuido con el tratamiento de personas embarazadas o enfermas. Esta actividad, aunque es realizada por mujeres adultas y generalmente ancianas, involucra a todos los miembros del hogar.

²⁶ Algunas de las plantas identificadas en los huertos familiares de Kesté fueron: quixtán (*Solanum wendlandii*); malanga (*Colocasia esculenta*); orégano (*Origanum vulgare L.*), albahaca (*Ocimum basilicum*); sábila (*Aloe vera L.*); pericón (*Tagetes lucida Cav.*); maguey (*Agave americana L.*); altamisa (*Artemisia vulgaris*); salvia santa (*Salvia officinalis*); ruda (*Ruta graveolens*); marpacíficos (*Hibiscus rosa-sinensis*); mamón (*Melicoccus bijugatus*); hierba de santa maría (*Tanacetum balsamita*); pacaya (*Chamaedorea tepejilote*); hierba mora (*Solanum nigrum L.*).

representantes de grupos, que eran “centralizadas” y buscaban la participación de todos los habitantes, y en ocasiones incluso de personas ajenas. En segundo lugar, estaban las actividades lideradas por la iglesia católica y los credos protestantes, donde las personas se integraban respectivamente según su religión. Por último, se encontraban los homenajes, celebraciones, festividades que eran particulares de los grupos, según su origen étnico (q’anjobal, q’eqchí; mam, chuj), teniendo una mayor representatividad las de los q’anjobales, porque además se decía que eran mayoría en Kesté²⁷. También existían eventos propios de cada familia, que en algunas ocasiones permitían la participación de los miembros de otras, como es el caso de la celebración de cumpleaños, aunque estos eran menos notables.

En cuanto a las actividades coordinadas por las autoridades, las registradas durante la etapa de investigación fueron: la fiesta patronal y los preparativos por día de muertos. La primera se dedicaba a Santo Domingo de Guzmán²⁸ y facilitaba el acceso a participantes externos, que se acercaban con diferentes finalidades: económicas (vendedores de comida principalmente); políticas (activistas que hacían campañas en favor de candidatos municipales, autoridades locales o regionales); educativas (trabajadores sociales, maestros, animadores culturales). La parte restante de los invitados externos se aproximaban por vínculos con las familias del pueblo (vecinos de comunidades cercanas o conocidos de otros pueblos o estados), y en menor grado llegaban personas desconocidas. La fiesta se desarrolló durante tres días de agosto cercanos al día ocho, que coincidía con el aniversario de fundación de Kesté. Se planificaron eventos deportivos (football, basketball), bailes nocturnos y misas en la iglesia católica que fue la única institución religiosa que participó, pues el resto (los templos: evangélico,

²⁷ Este criterio se basa en entrevistas informales realizadas a informantes mames como no mames, pues actualmente, ni en la literatura (Cheng y Chudoba, 2003; Cruz, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993; Manz, 1986), ni en bases de datos del INEGI, aparecen registros exactos de la cantidad de personas por grupos en la comunidad.

²⁸ La fiesta patronal en veneración a Santo Domingo de Guzmán no es únicamente de Kesté, pues en otras regiones a nivel internacional se comparte este homenaje, por ejemplo, dentro de Caracas, Venezuela; Managua, Nicaragua; e incluso en algunos sitios de Guatemala como: Mixco; Cobán, Alta Verapaz (INGUAT, 2013). Sin embargo, la forma en que se organiza y desarrolla la festividad en Kesté es particular y propia de sus habitantes, y se combinan elementos tanto atávicos como actuales. Es difícil asegurar que el festejo patronal de Kesté en ovación a ese santo, esté relacionado con las experiencias de los ex refugiados antes de su entrada a México, primero porque en la comunidad conviven diversos grupos étnicos y en este trabajo solo se investigaron las familias mames, y, en el caso de estas, tampoco se detectaron contactos con las regiones señaladas.

pentecostés; y los testigos de Jeová) no participaron de este homenaje. Desde el primer día se promovió un concurso para seleccionar a 5 reinas del festejo (del deporte; la salud y limpieza; la agricultura; el baile; y la gran reina del pueblo) que se coronaron el penúltimo día en la noche. Los informantes consideraron que las personas más implicadas en la conformación de nuevos elementos a la fiesta eran: familias comerciantes de mayores recursos económicos (en ocasiones migrantes y ex migrantes económicos); el comisario; los políticos (tanto internos como externos a la comunidad)²⁹.

En relación a los preparativos por día de muertos, a pocos días de su fecha de celebración el 2 de noviembre, las autoridades junto con los representantes de grupo organizaron una brigada de limpieza y embellecimiento del cementerio, y de las áreas cercanas; aunque cada familia se encargó de adornar la bóveda de su difunto y de decidir la ofrenda que le haría. Las jornadas de limpieza orientadas por las autoridades eran obligatorias una vez se seleccionaban los voluntarios para realizarlas, pues de no hacerlo, estas personas podrían multarse. Durante el día de muertos se suspendieron las actividades productivas en la comunidad, para que las personas pudieran asistir al panteón, donde a partir de las 7 a.m. se ofreció una misa dedicada a los difuntos, por parte de la iglesia católica; las religiones protestantes no celebraron esta fecha. Después de la misa, las familias compartieron comestibles y objetos con sus muertos, o sea que, la celebración se desarrolló por completo en el cementerio y no en los hogares. Durante la investigación no se registró ningún hogar donde se hayan preparado altares u ofrendas para esta ocasión.

Las actividades de la iglesia y los templos consistían principalmente en misas, peregrinaciones, celebraciones del calendario religioso, liturgias o cultos y visitas de

²⁹ Algunos informantes indicaron que años recientes a la fundación de Kesté, la fiesta patronal tenía un “sentido diferente”, pues era una ofrenda de veneración al santo y también de esparcimiento con usos y costumbres típicas de cada pueblo (comidas tradicionales guatemaltecas, música de marimba, bailes, deportes); las personas concursaban sin recibir premios a cambio y solamente se coronaba a una reina que debería cumplir con el requisito de usar el traje típico de su grupo. Pero agregaron que actualmente la fiesta se había convertido en un negocio de los “actores más pudientes”, por ejemplo, en el 2014 la fiesta fue “comprada” por un mam ex migrante económico, lo que significa que este financió la actividad y por tanto decidió sobre los tipos de comercio y organización cultural del evento, un ejemplo es que, para la coronación de reinas, los trajes tradicionales se reemplazaron por vestidos “modernos”. Aunque esa persona no pudo disponer enteramente de la coordinación, porque para esas funciones estaban las autoridades.

caridad. Los testimonios indican que las personas católicas eran mayoría, lo que podría ser una explicación de que la iglesia era la más activa³⁰; aunque también hay que considerar que cada religión tiene sus creencias y características específicas, de ahí el tipo de eventos que organizaban. Algunos eventos de la iglesia católica celebrados durante el periodo de investigación fueron: Semana Santa, semana de oración por San Vicente Paul, procesión de Santo Domingo Guzmán durante la fiesta patronal, ritual del inicio de la época de siembra³¹, ritual durante los entierros³² y misas con al menos dos frecuencias semanales. Por su parte, los templos protestantes solían restringirse más a los cultos y a las visitas de ayuda humanitaria y predicación de su religión, en especial a personas enfermas.

Las celebraciones particulares por grupos se realizaron con base en fechas tradicionales de sus lugares de origen en Guatemala, y se organizaban por personas que tenían liderazgos por mantener sus tradiciones, que conservaban lenguas ancestrales, conocían música y bailes de marimba, trajes típicos, entre otros aspectos. En este sentido, se percibió que el pueblo q'anjobal tenía mayor participación, entre otras cosas, porque contaban con instrumentos como la marimba y con un grupo que la tocaba especialmente para sus actividades; pero si la fiesta se organizaba por personas de otro origen étnico éstas tenían que pagar una renta por el uso del instrumento, y, por tanto, perdían el interés por planificar eventos de ese tipo. Por otra parte, en algunas familias se celebraron cumpleaños, homenaje que según las personas adultas mayores no se hacía en todas las familias en Guatemala. Aunque, durante el estudio, no se puede decir que en todas

³⁰ No se tiene registro exacto de la cantidad de personas que pertenecen a cada religión en la comunidad, ya que este estudio se dirigió solamente a las familias mames; en relación a ellas, existen más datos en el próximo apartado y el Capítulo 5 de este documento.

³¹ El ritual de la época de siembra se describe en el Capítulo 5 de este documento.

³² Durante el funeral de una persona q'anjobal se observó como se hacía el ritual en la iglesia católica y el cementerio, lo que también es común que se haga en todos los grupos según informaron entrevistados. Cuando alguien fallece, la tendencia es velarlo unas horas en la casa, dependiendo del estado del cadáver. Por lo general, se avisa de la pérdida a todas las personas de la comunidad a través de altavoces y se solicita una recaudación de dinero para entregar a la familia afectada (el dinero que sea posible dar). Con este dinero las familias pagan el ataúd del fallecido, sobre todo de los que tienen más desventajas económicas. Algunas personas no sólo hacen ofrendas de dinero, sino que también colaboran con comida, café, etc. Después del velorio en la casa, se organiza una misa en la iglesia a nombre de la persona fallecida, y de ahí se sale para el entierro. Una vez en el cementerio, se hace nuevamente una oración cuando el cuerpo se encuentra dentro de la tumba, y los familiares y amigos lanzan dentro de ésta pertenencias del difunto, dinero, y objetos que conocían eran de su preferencia. Contaron los informantes que esta tradición se había mantenido a través del tiempo, desde los lugares originarios de Guatemala.

se celebraron, ya que existió una tendencia sobre todo de las familias de emigrantes y ex emigrantes económicos a hacerlo. En cambio, las familias campesinas con más desventajas económicas asociaban el festejo del cumpleaños con el estado financiero del hogar, y en muchos casos ni siquiera recordaban o valoraban este tipo de aniversario. El segundo comportamiento era el más común para los que vivieron en Guatemala.

Como se ha visto a lo largo del apartado, Kesté es un territorio marcado por la diversidad cultural que se manifiesta en la confrontación de costumbres y tradiciones, pasadas y presentes, pero también en la heterogeneidad de los grupos que lo conforman. Al cabo de 22 años de fundada, se notaron cambios importantes en el orden sociodemográfico, identitario, cultural, económico, como se ha intentado demostrar con los datos ofrecidos. No obstante, la calidad de vida en la localidad, en general, estaba deteriorada por criterios de no-equidad, exclusión social y desamparo de las instituciones públicas, estatales y municipales; razón por la que el grado de marginación social (educativa, de salud, de empleo y patrimonial) se ha mantenido en niveles Altos, con -0.2679 (INEGI, 2010).

2.2- El pueblo mam de Santo Domingo Kesté³³

Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2009) el idioma mam pertenece a la rama Maya, subfamilia Inic. y se deriva del quiché *Mam*, que significa padre, abuelo o ancestro. Otros investigadores como Quintana y Luis (2006) plantean que este idioma también se usa para clasificar a fundadores, sacerdotes y dioses. El origen etimológico del mam está muy vinculado con la fertilidad de la tierra y con códigos de respeto y adoración a los ancianos y líderes religiosos (Quintana y Luis, 2006); por tanto, el mam tiene una carga cultural determinante en la transmisión y herencia de valores, saberes y prácticas ancestrales, entre las personas que lo hablan. Además de ser una lengua mayense, el mam se utiliza como rasgo identitario principal para definir el origen étnico del pueblo proveniente de la región occidental de Guatemala,

³³ En este apartado se ofrecen antecedentes y características generales de las familias mames originarias de Guatemala y sus descendientes, que fueron obtenidos a través de la revisión documental y de los testimonios de informantes en la localidad de estudio. Se analizan la composición y estructura actual del pueblo mam de Kesté, que se obtuvieron tras un censo aplicado al grupo (consultar sección de métodos a continuación). Para conocer otros detalles de rasgos y particularidades de estas familias (estado de su lengua, comidas, religión, conocimientos ancestrales, entre otros), se deben consultar también los Capítulos 3, 4 y 5 de este documento.

en particular de territorios pertenecientes a los departamentos de Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango y Retalhuleu; aunque debido a las migraciones internas en ese país, los mames también habitaron lugares dentro del Quiché, Izabal, Suchitepéquez, entre otros. De igual forma, este pueblo tiene asentamiento y se encuentra expandido en diversos territorios dentro de México, entre ellos, la sierra, la selva y la costa que abarcan la zona fronteriza del sur conocida como el Soconusco; en varios municipios de Chiapas; y en localidades de los estados de Campeche y Quintana Roo³⁴.

En sentido general, parte de las expresiones y rasgos culturales e identitarias del pueblo mam de Kesté se remiten a la historia de sus antepasados guatemaltecos, de quienes heredaron referentes como su lengua, creencias, cosmovisión, rituales, estilos de indumentaria y decoración, arte culinario, formas de producción y de relaciones interpersonales, que, aunque han sido modificados con el tiempo, tuvieron sus orígenes en “la gran civilización maya”, desarrollada principalmente en regiones de la Sierra Madre y la Sierra de los Cuchumatanes en Guatemala (Quintana y Luis, 2006). Algunas investigaciones apuntan a que fue en esos lugares del país donde se descubrió la semilla del maíz, elemento por el cual se cree que los mames estuvieron dentro de las etnias más antiguas y avanzadas del área (Navarrete, 1978; Mangeldorf y Cameron, 1942). Este hecho es tal vez explicativo de la estrecha relación de dependencia que los mames han tenido históricamente con la práctica agrícola y a su vez con la naturaleza.

La dispersión espacial que tuvo la comunidad lingüística mam en varios territorios guatemaltecos, desde la antigüedad, fue determinante de que ésta tuviera una diversidad cultural, marcada, en particular, por los contrastes climáticos y geográficos de las regiones habitadas. Así, por ejemplo, los mames de Todos Santos Cuchumatán (zona

³⁴ Los datos que se ofrecen en este texto, sobre la ubicación del pueblo mam, están basados en los testimonios de informantes de Santo Domingo Kesté durante el trabajo de campo (2014-2015) y además en literatura consultada. Es muy probable que en el caso de México existan otros territorios habitados por mames, pero estos no se han identificado en la literatura, ni en censos del INEGI o de instituciones como el CDI. Tal vez no existan esos datos porque como afirman Quintana y Luis (2006), se trata de personas que en su mayoría llegaron a través de un programa de refugio, y que más tarde el gobierno mexicano naturalizó, por tanto, su integración a la sociedad mexicana pudo determinar en que ellos mismos no se consideren mames y no revelen su identidad. Además, otros han migrado dentro de México buscando empleos o por unión conyugal, lo que dificulta su localización.

montañosa y fría) en Huehuetenango, construyeron su vestimenta a base de tejidos gruesos, compuestos por hilo y sedalina, mientras que los originarios de San Miguel Ixtahuacán (zona templada) en San Marcos, confeccionaban tejidos menos gruesos, utilizando materiales como el algodón, seda y lustrina; aunque, por lo general, ambos trajes se componían de las mismas partes: en el caso de las mujeres (el huipil, el corte y un fajón para sostener el conjunto) y en el caso de los hombres (pantalón, camisa y sombrero). De acuerdo a la mitología maya, estos y otros atuendos también presentaban diferencias entre sí, en cuanto al diseño de colores y bordados, que muchas veces eran asociados con la cosmovisión y los significados propios de cada grupo respecto a fenómenos entre los cuales se encuentran el nacimiento, la fuerza, el trabajo, la muerte, el sol, la luna (Quintana y Luis, 2006). Una situación similar ocurrió en el caso de la lengua mam, pues se ha documentado que ésta se encuentra dentro de las que más variaciones dialectales presentan en Guatemala (Quintana y Luis, 2006). Autores como Quintana y Luis (2006) consideran que tal vez la vecindad o colindancia con pueblos de distinto origen étnico coadyuvó con la hibridación de formas lingüísticas determinando la identidad del pueblo mam que hasta la actualidad persiste³⁵.

Existen acontecimientos históricos registrados a partir del siglo XV que también marcaron la diversidad cultural mam, a continuación se mencionarán algunos de las más importantes. En primer lugar, la invasión de los quichés y sus aliados los kaqchikeles, calculada entre 1425 y 1470, provocó que una parte del pueblo mam se fusionara con ellos y otra parte se desintegrara tras la usurpación y ocupación de sus territorios, principalmente de algunos que pertenecían al valle de Quetzaltenango y a la zona costera del océano Pacífico. Esta situación provocó que algunos mames arraigaran elementos culturales de otros grupos étnicos, como sucedió en el caso de la lengua, con algunas palabras que fueron mezcladas entre mames y quichés (Quintana y Luis, 2006). En el siglo posterior se produjo la colonización española, y con ella se despojó a los mames de sus tierras y actividades agrícolas, además de que les fueron privatizados todos sus

³⁵ El pueblo mam de Kesté suele diferenciarse entre sí remitiéndose a sus lugares de procedencia, a los que atribuyen la variante dialectal o “el tipo de mam” que hablan. Las diferencias dialectales más notables en Kesté se percibieron entre los mames de Todos Santos, Huehuetenango respecto a los de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos.

bienes materiales y se reclutaron como mano de obra a través del sistema de encomiendas para servir a los intereses de los conquistadores y de la Corona de España. En esta etapa se llevó a cabo un proceso de evangelización con la finalidad de “educar” en el cristianismo y modificar las creencias y mitos de los mames y otros pueblos de diferente origen étnico, en aquel entonces llamados “indios” (García, 2007).

Más tarde, con la independencia de México, los gobiernos mexicano y guatemalteco pactaron en 1882 un tratado de límites fronterizos, en el que el segundo estado hizo entrega al primero de sendas regiones que actualmente ocupa Chiapas y la región del Soconusco. Esta situación provocó que el pueblo mam quedara dividido en mames mexicanos y mames guatemaltecos (Quintana y Luis, 2006). En el caso de los que quedaron en México, se les naturalizó como ciudadanos nacionales, pero sus tierras fueron expropiadas por el gobierno y las expresiones de su cultura e identidad ancestrales (lengua, creencias, vestimenta) eran despreciadas y discriminadas; incluso bajo amenazas de deportación y encarcelamiento (Ruiz, 2006). Los que ocupaban regiones de Guatemala también vivieron procesos represivos y racistas, ya que eran marginados por su condición económica de pobreza, por lo que habitaban lugares aislados de las urbes y de la clase media o poderosa³⁶. Pero, aun así, por lo general cohabitaban territorios con su comunidad lingüística homogénea (García, 2007; Quintana y Luis, 2006).

Las características de los territorios originarios de los mames de Kesté se describieron por los informantes adultos mayores, de 60 a 81 años, durante esta investigación; por lo que se debe atender a que tales características se adscriben a una época determinada en la historia del pueblo mam, que incluye desde el tiempo de nacimiento de las personas de 81 años (1933) y el periodo cercano de inicio del conflicto en Guatemala (1954). Los informantes refirieron que en aquellos momentos sus localidades nativas eran de difícil acceso por caminos intrincados, y alejadas de las ciudades y de instituciones importantes como hospitales y mercados. En muchas ocasiones tenían que acudir a esos lugares y

³⁶ Es probable que la situación de exclusión a la que se sometieron los pueblos mames, en regiones de Guatemala, fue la causante de que muchos de esos pueblos, hasta ahora, conserven parte de sus expresiones o rasgos culturales e identitarios ancestrales en esos territorios.

emprendían viajes de varios días, pues no existían medios de transporte y pocas personas contaban con animales como los mulos, que algunas veces se empleaban con ese fin, pero su función era de instrumento de trabajo para la “carga”. No todas las localidades contaban con iglesias y escuelas, pues no se invertían recursos en eso, sino que se visitaban las de los vecinos más cercanos. La población adulta mayor (70 años en adelante) nunca estudió, sólo una parte de sus hijos nacidos por allá lo hicieron, y, generalmente, no avanzaban del tercer grado de la primaria. Tampoco tenían suministro de luz eléctrica, ni de agua potable, por lo que las mujeres trasladaban el agua del río más cercano hasta la vivienda, utilizando tinajas de barro o de lodo. Las casas se construían de una sola habitación, y mayormente sin ventanas, a base de barro y zacate en los lugares más fríos, mientras que en climas templados y cálidos utilizaban el bahareque.

Los mames eran grupos que sobrevivían por medio de la agricultura en sus propias parcelas; sin embargo, la mayoría de las veces esta actividad no era sustento suficiente para toda la familia, debido a algunas limitaciones como la pequeña extensión de dichas parcelas y la imposibilidad de generar ingresos a través de ellas, entre otras razones. Es por ello que algunos migraban a la costa sur y trabajaban principalmente como jornaleros en grandes fincas de plantaciones de café, sometándose a labores muy duras durante la cosecha.

Hasta aquí se han intentado explicar, *grosso modo*, las condicionantes ambientales, históricas, socioeconómicas y culturales que vivieron los mames, y sus ancestros, en las regiones y país de origen, como marco de referencia para comprender su actual composición, organización social y perspectivas de *habitus* o modo de vida en Kesté. Si bien es cierto que una parte de la etnia mam quedó dividida entre México y Guatemala en el siglo XIX, la mayoría del pueblo que hoy conforma las localidades de Chiapas, Quintana Roo y Campeche llegó masivamente junto con otros grupos étnicos como consecuencia del conflicto armado en Guatemala.

Como parte de este estudio se aplicó un censo a las familias mames de Kesté, el cual contabilizó un total de 553 personas, de las cuales 340 (61.5%) eran mames y el resto correspondía a sus familiares, conformados por personas de otro origen nacional (mexicano, salvadoreño, estadounidense), personas de ascendencia guatemalteca (q'anjobales, chujes, q'eqchies, entre otros) y los descendientes de las uniones exogámicas entre población mam y no mam (Tabla 2). A través del instrumento se identificó que el pueblo mam se encontraba distribuido en 102 familias, de ellas 87 (85.3%) eran extensas y 15 (14.7%) monoparentales; 31 estaban compuestas de 1 a 3 miembros y el resto poseía 5 o más hasta llegar a 13 integrantes en una. Al contrastar este dato con los arrojados del censo de Cruz (2000: 573-574), se detectó un aumento de 88 familias mames en la localidad después de 15 años. Las razones podrían deberse a factores como el matrimonio, la inmigración, sin embargo, ni en la literatura consultada hasta la fecha (Brito, 2013; Arriola, 2010; Kauffer, 2005), ni en bases de datos del INEGI, se ha encontrado información que permita comparar la proporción de familias mames con respecto al total de las familias en Kesté entre años, lo que también dificulta que se puedan explicar las causas y circunstancias que impulsaron su crecimiento en esta localidad en particular.

Tabla 2. Composición familiar del grupo mam en Santo Domingo Kesté, n=553

Origen étnico u otros	Frecuencia	Porcentaje
Mam	340	61.5
Descendiente de unión mixta	151	27.3
Q'anjobal	49	8.9
Nacionalidad	7	1.3
Chuj	3	0.5
Q'eqchí	2	0.4
Ixil	1	0.2
Total	553	100.0

*Nacionalidad: mexicana; salvadoreña; estadounidense.

Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Según el censo más reciente del INEGI (2010), los mames representaban el 9.03% de 3763 habitantes que en ese año sumaba la población total de Kesté. Entre la población mam, se detectaron 131 personas (38.5% de 340) que pertenecían al grupo de los ex refugiados y provenían de los departamentos guatemaltecos de Huehuetenango (92=70.2%), San Marcos (13= 9.9%) y El Quiché (22=16.8%); en particular de los municipios Todos Santos Cuchumatán, San Miguel Ixtahuacán y la región conocida como Ixcán, respectivamente. El resto era originario de los departamentos Quetzaltenango (2=1.5%), Izabal (1=0.8%) y Suchitepéquez (1=0.8%). El instrumento también dio cuenta de migraciones internas previas al desplazamiento forzado, que estuvieron motivadas por la búsqueda de empleo (en la región sur y central), de tierras y por unidad familiar. Las personas entrevistadas refirieron que antes de llegar a México, las familias se concentraron mayoritariamente en Ixcán, en aquel entonces un territorio que se extendía al norte de El Quiché y Huehuetenango. En este lugar las familias mames experimentaron más de cerca el fenómeno de la multiculturalidad, al tener que convivir con familias de diferente origen étnico, condiciones que fomentaron, en algunos casos, el establecimiento de uniones exogámicas.

En la tabla 3 se muestran los integrantes de los hogares mames en Kesté, cuyos datos indican hacia donde existía mayor tendencia de uniones exogámicas (mames con q'anjobales) y que la futura conformación de las familias mames sería principalmente de descendientes de uniones mixtas, tomando en cuenta que la cantidad de personas identificadas como tal (151-27.3% de 553) representaba casi la mitad de la población mam censada (340).

Tabla 3. Distribución de las familias mames por origen étnico, nacionalidad y sexo, n=553

Origen étnico u otros	Sexo		Total
	Mujer	Hombre	
Mam	178	162	340
Descendiente de unión mixta	82	69	151
Q´anjobal	22	27	49
Nacionalidad	3	4	7
Chuj	0	3	3
Q´eqchí	1	1	2
Ixil	1	0	1
Total	287	266	553

*Nacionalidad: mexicana; salvadoreña; estadounidense.

Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Las evidencias empíricas registradas durante el estudio mostraron que las uniones exogámicas impactaban, ya sea de manera consciente o inconsciente, la cultura ancestral mam, coadyuvando principalmente con su transformación. En ocasiones, los mames unidos por estas relaciones trazaban junto a sus familiares estrategias para mitigar las disparidades culturales, optando por compartir códigos “comunes” que permitían la armonía deseada entre los miembros del hogar. Un ejemplo de lo anterior fue el sustituir o crear interferencias entre la lengua atávica y el español³⁷, o introducir, en algunos casos, variantes dialectales que favorecían el diálogo interétnico. Esto último ocurría principalmente en los hogares donde existían personas q´anjobales que habían aprendido algo del idioma mam o viceversa, y aunque podían hablarlo y entenderlo por su semejanza, crearon nuevas expresiones en las partes del discurso oral que consideraban más difíciles para la comprensión del mam. El fenómeno también se percibió cuando conversaban entre ellas personas mames que eran originarias de diferentes aldeas o regiones de Guatemala, como los mames de Todos Santos Cuchumatán y los de San Miguel Ixtahuacán, quienes refirieron que el idioma mam no se

³⁷ En el Capítulo 4 de este documento se ofrecen algunos ejemplos sobre las interferencias de la lengua mam con el español.

pronunciaba igual por ambos grupos, y, por tanto, algunas palabras cambian sus sentidos.

En la tabla 4 se muestra el estado de uso de la lengua mam en Kesté. Los datos apuntan a que eran las mujeres quienes más la empleaban, lo que podría deberse a que ellas permanecían más tiempo en el hogar, en muchas ocasiones con sus padres o abuelos más ancianos, por lo que la lengua atávica adquirió además una función instrumental como mediadora durante la comunicación intergeneracional, y por antonomasia, como aspecto identitario básico que establecía niveles de respeto, seguridad e intimidad en muchas familias. Por otra parte, como ya se ha venido refiriendo, un aspecto determinante en la diferencia y frecuencia del uso de la lengua mam entre mujeres y hombres era el grado de uniones conyugales entre distintas comunidades lingüísticas, lo que conllevaba a que la pareja hiciera uso del español u otros idiomas como la *lingua franca*³⁸.

³⁸ Esta clasificación hace referencia a las lenguas que se utilizan como vehículo para posibilitar la comunicación homogénea entre hablantes que usan distintas lenguas.

Tabla 4. Hablantes de la lengua mam por sexo, origen étnico y nacionalidad, n=553

Sexo	Origen étnico u otros	Habla mam				Total
		Si	No	Entiende	Un poco	
Mujer	Ixil	0	1	0	0	1
	Q´eqchí	0	1	0	0	1
	Mam	97	65	16	0	178
	Descendiente de unión mixta	8	70	2	2	82
	Q´anjobal	2	20	0	0	22
	Nacionalidad	0	3	0	0	3
	Chuj	0	3	0	0	3
Hombre	Q´eqchí	0	1	0	0	1
	Mam	79	63	20	0	162
	Descendiente de unión mixta	0	64	4	1	69
	Q´anjobal	1	26	0	0	27
	Nacionalidad	0	4	0	0	4
Total		187	321	42	3	553

*Nacionalidad: mexicana; salvadoreña; estadounidense.

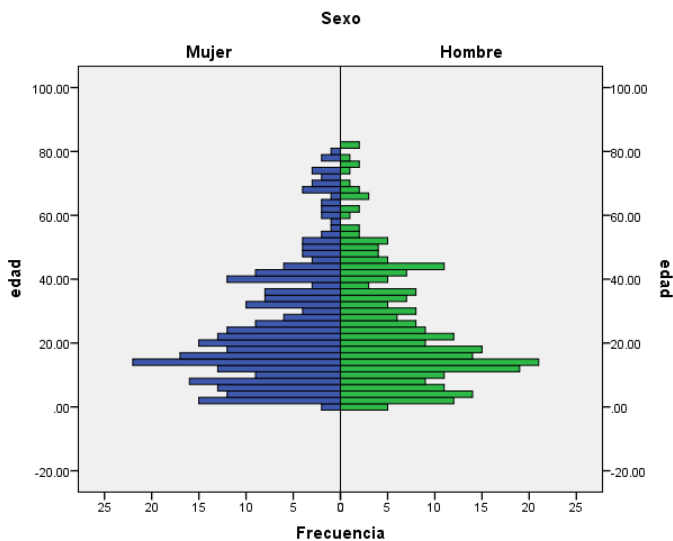
Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Con esta investigación también se determinó la estructura poblacional de las familias mames. En las figuras 2 y 3 se muestran pirámides construidas con los datos demográficos edad y sexo, a fin de dilucidar el comportamiento actual del ritmo de crecimiento o decrecimiento de la población mam. La primera incluye el total de personas por familia, donde se integraron como miembros de ésta a personas de otros orígenes étnicos o nacionales (q´anjobales, chujes, ixiles, q´eqchíes, mexicanos, salvadoreños, estadounidenses). La segunda solamente incluye a individuos mames. Aunque ambas gráficas presentan algunas diferencias en cuanto a la distribución de personas por sexos en los mismos rangos de edad³⁹, los análisis indican que se está en presencia de dos

³⁹ Por ejemplo, se refleja como en la pirámide 1 la población infantil de 0 a 5 años estaba mayormente conformada por hombres, siendo el caso inverso en la pirámide 2, donde solo se analizó a las personas mames y existía un mayor número de mujeres. Algunos contrastes similares eran visibles también en la población joven y más anciana, aunque en menor proporción.

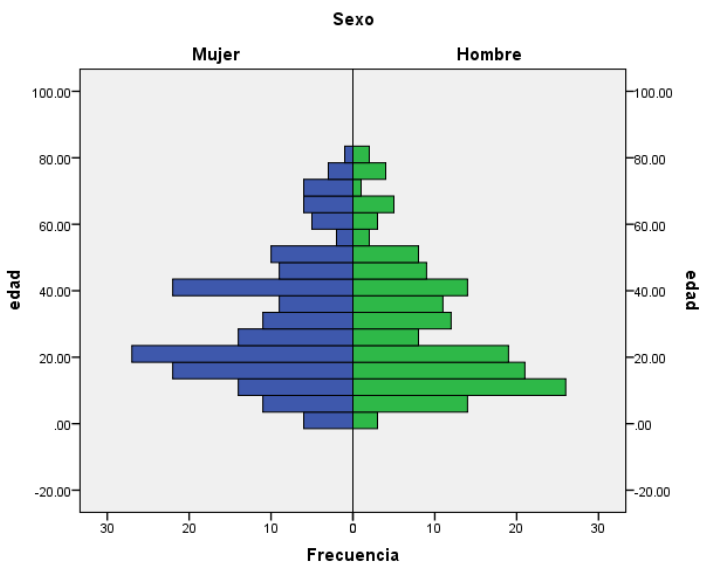
pirámides de modelo regresivo, lo que denota un envejecimiento de la población y un descenso de los índices de natalidad (Muñoz, 2008). En el grupo en cuestión se detectaron aspectos o factores que podían estar impulsando los dos fenómenos.

Figura 2. Estructura poblacional de las familias mames en Santo Domingo Kesté



Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Figura 3. Estructura poblacional de las personas mames en Santo Domingo Kesté



Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Se trataba de familias que tendían a la emigración, y sus flujos migratorios solían incidir más sobre la población activa, es decir, la incorporada o en edad de incorporarse al mercado de trabajo que, estadísticamente, correspondía al grupo comprendido entre los 15 y los 64 años. Las personas que emigraban estaban impactando la estructura demográfica de la población en general, pues su ausencia en la localidad contribuía a disminuir las probabilidades de reproducción. Por otro lado, se observó cómo el acceso que tenían algunas personas a los medios de comunicación (principalmente a la televisión por antena), a las relaciones que establecían fuera de la localidad, así como a los programas educativos impulsados por el gobierno (en el centro de salud), tenía implicaciones en el comportamiento sexual de los más jóvenes, lo que influía en que éstos decidieran tener menos hijos⁴⁰. Como aspecto adicional y no menos importante vuelvo a mencionar las uniones exogámicas que estaban generando descendientes “no mames”, quienes más tarde tienen altas probabilidades de desposar a personas de otros grupos étnicos o nacionales, transformando la línea de ascendencia o descendencia progresivamente, y, con ella, sus expresiones culturales e identitarias ancestrales ante las nuevas circunstancias y condiciones de vida en colectivo.

El arraigo de las religiones entre la población mam fue otro aspecto estudiado. Se comprobó que la católica era la más practicada (Tabla 5). Se detectó que las mujeres estaban más identificadas con esa religión (113 de 178) y consecuentemente existía una cifra mayor de hombres que no pertenecía a ninguna (10 de 162).

⁴⁰ Durante el trabajo de campo se identificó a una joven de alrededor de 18 a 20 años de edad que acompañada de su pareja conyugal visitó a una anciana ex comadrona para que esta le recetara algún método natural como abortivo y así evitar su embarazo. La anciana no accedió porque lo consideró un “pecado”.

Tabla 5. Distribución de las familias mames por sexo, origen étnico o nacionalidad y religión, n=553

Sexo			Religión					Total
			Ninguna	Católica	Evangélica	Pentecostés	Misión bíblica mexicana	
Mujer	Origen étnico u otros	Ixil	0	1	0	0	0	1
		Q'eqchí	0	1	0	0	0	1
		Mam	6	113	38	14	7	178
		Descendiente de unión mixta	8	55	5	9	5	82
		Q'anjobal	2	15	3	2	0	22
		Nacionalidad	0	0	2	1	0	3
Hombre	Origen étnico u otros	Chuj	1	1	0	0	1	3
		Q'eqchí	0	1	0	0	0	1
		Mam	10	107	28	11	6	162
		Descendiente de unión mixta	8	36	6	8	11	69
		Q'anjobal	1	21	2	1	2	27
		Nacionalidad	0	3	1	0	0	4

*Nacionalidad: mexicana; salvadoreña; estadounidense.

Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Los datos empíricos obtenidos a través de la observación y las entrevistas también permitieron constatar la fuerte filiación que tenían las familias mames con la iglesia católica, lo que según informantes clave es parte de la herencia cultural que han recibido y transmitido desde su tierra de origen a través de generaciones. Sin embargo, no se puede garantizar que la religión católica era la única que conocieron las personas mames que vivieron en Guatemala, pues algunos evangélicos, por ejemplo, comentaron que habían mantenido su religión desde sus territorios de origen. Lo cierto es que para los mames de Kesté, la religión, principalmente la católica, se expresaba como un elemento primordial de su patrimonio cultural inmaterial, no sólo por su naturaleza hereditaria, de perdurabilidad, sino porque a través de ella construían saberes simbólicos y los

manifestaban en sus creencias y concepciones del mundo en que están inmersos, pero también del mundo deseado.⁴¹

En sentido general, el pueblo mam accedía a todos los servicios y condiciones organizativas, socioculturales y socioeconómicas de Kesté, que fueron descritas en el apartado anterior. Las familias se encontraban dispersas alrededor de la localidad, a diferencia de como se asentaron de manera concentrada en los sectores o grupos Xalbal y Los Ángeles, a inicios de 1994 (Figura 4). Aunque su principal actividad productiva continuaba siendo la agricultura, se detectaron 9 casos de personas (2.6% de 340) que administraban negocios propios como su primera forma de trabajo y 12 (3.5% de 340) que se dedicaban al comercio como trabajo alternativo después de la agricultura. Los mames poseían 17 establecimientos comerciales que representaban el 12.1% de los 140 detectados en Kesté, y sus negocios se resumían en venta de comida, ropa y demás accesorios personales, materiales para la construcción, sastrería y servicios informáticos (Figura 4). Existían 90 personas que se reconocían a sí mismas como campesinas, entre ellas 6 eran mujeres y el resto hombres, lo que constituyó el 38.1 % de la población mam en edad laboral activa (237 personas entre 15 a 65 años). La otra parte de la población en esa edad se empleaba en la comunidad como mano de obra contratada en oficios de albañilería, electricidad, mecánica, y algunos también trabajaban fuera de la localidad, principalmente en Campeche, Ciudad del Carmen y Estados Unidos. El censo aplicado arrojó las siguientes cifras de emigrantes laborales: 7 en Ciudad del Carmen; 5 en Estados Unidos; 2 en Cancún; 2 en otras regiones de México (no se especifica el nombre del lugar); 1 en Guatemala (no se especifica el nombre del lugar). Se detectó que de estas personas al menos 3 estaban mostrando voluntad de retorno a Kesté, pues durante la aplicación del censo sus familiares los mencionaron como “jefes de familia”, lo que indicaba que todavía tenían vínculos muy cercanos y estrechos con sus parientes a pesar de la distancia. También se pudo contabilizar que los migrantes detectados pertenecían a 15 familias mames. Además, por medio de entrevistas se obtuvo el dato de que existían

⁴¹ Un ejemplo de ello es cuando se hablaba entre la población mam más envejecida acerca de la pérdida de los modales sobre todo entre los más jóvenes. Para los abuelos la educación en valores (los saludos, la cortesía, el respeto) formaba parte de sus aspiraciones, anhelos y proyectos, y constituía un elemento cultural muy arraigado, que mantenían y conectaban de manera muy estricta con las enseñanzas bíblicas. Tal vez porque de ese modo los educaron sus padres y ancestros.

6 casos de ex emigrantes, en particular retornados de Ciudad del Carmen y Estados Unidos.

Otro aspecto importante es que durante el periodo de investigación en la localidad (2014-2015), se encontró que 97 personas mames asistían a la escuela, lo que representaba el 28.5% del total de personas mames (340), y de ellos 4 casos cursaban la universidad, 16 la preparatoria, 23 la secundaria y 54 el nivel básico o primaria, incluyendo kinder. Sin embargo, se registraron 63 casos que, en un rango de edad escolar de 13 a 25 años, abandonaron la escuela a temprana edad y trabajaban en el ámbito doméstico o en la agricultura, excepto una persona con discapacidad física. Asimismo, se identificaron 76 casos a partir de 26 a 81 años de edad que no asistieron nunca a la escuela, pero esta parte más bien se corresponde con el segmento de personas que fundaron Kesté. En promedio, el 22.4% del pueblo mam es iletrado y el 18.5% poco letrado, cifras que contribuyen con el alto grado de marginación social registrado por el INEGI en el 2010 a nivel de localidad.

Figura 4. Croquis con la distribución de las familias mames, grupos donde se ubican, sus unidades comerciales y algunos servicios accesibles en Santo Domingo Kesté



2.3- Estrategia metodológica

Esta investigación se concibió desde un enfoque mixto (Hernández *et. al*, 2007), en el cual se privilegió el método etnográfico (Hammersly y Atkinson, 1994). Se aplicaron instrumentos como la observación participante, el censo y las entrevistas semi-estructuradas, abiertas y estructuradas; además se administraron técnicas como los relatos de vida, los grupos focales y un taller de artes plásticas con niños. Las guías de las entrevistas y el censo se elaboraron en idioma español, pues actualmente la mayor parte de la población mam es bilingüe.

En el caso de los entrevistados que sólo hablaban el mam (3 personas), se contó con la asesoría de un informante clave que fungió como intérprete. Este informante fue una mujer adulta de 40 años de edad, ama de casa, con baja escolaridad (segundo grado de primaria), casada y con hijos, quien después de conocer los objetivos del estudio, se brindó voluntariamente para apoyar con el trabajo de interpretación y traducción durante las entrevistas, inclusive de localizar a las personas que solo hablaban en idioma mam. La colaboración del informante fue esencial para lograr la cercanía a esas personas, pero también porque durante el diálogo ayudaba a percibir las variantes dialectales del mam, principalmente entre los hablantes oriundos de Todos Santos Cuchumatán respecto a los de San Miguel Ixtahuacán. El trabajo de interpretación y traducción, aunque se debe señalar que no fue desempeñado por un profesional, se ejecutó a través del lenguaje oral, durante la conversación directa y presencial del investigador y el informante intérprete con los entrevistados, estableciendo lapsos de 1 a 2 minutos entre preguntas y respuestas para que el informante pudiera facilitar el diálogo fluido.

La recolección de datos se realizó desde enero del 2014 a junio del 2015, y se organizó del siguiente modo:

Primero: Se diseñó una estrategia de inserción a la comunidad, y en particular al grupo de interés, para establecer *rapport*. El propósito fue obtener la confianza de las personas, participando con ellas en sus principales actividades (reuniones de la agencia municipal

con representantes de grupos, festividades, labores en el hogar). Aprovechando ese marco, se aplicaron entrevistas semiestructuradas informales a las autoridades para identificar los posibles informantes clave, mam como no mam, y las familias mames que mostraban una mayor persistencia de rasgos culturales e identitarios a través del tiempo⁴² (Anexo 1). Se consideró la representatividad numérica de tal persistencia, pero aún más, el valor de los datos recabados, puesto que ellos fueron los que ofrecieron argumentos sólidos a los objetivos propuestos. La persistencia de rasgos culturales e identitarios fue el principal indicador a medir durante todo el estudio, tanto para identificar a los informantes como para dilucidar los nexos temporales y generacionales que había tenido la conservación de tales rasgos entre las familias, y así lograr mejores referentes de lo que se transformó, estaba vulnerable o próximo a desaparecer.

Segundo: Para organizar la recolección de datos, se aplicó observación participante a algunos de los informantes y familias mames identificados en la primera fase del estudio. Inicialmente se visitaron 10 familias seleccionadas al azar, compuestas por diferentes generaciones (niños, adolescentes, jóvenes y adultos) y reconocidas por casi todos los habitantes de la localidad, porque en ellas existían personas adultas de la tercera edad que fundaron Kesté, otras tenían liderazgos como cargos en la iglesia y en la coordinación de grupos, pero además por conservar expresiones culturales como su lengua, comidas típicas, actividades de producción. Estas personas facilitaron la conexión con otras familias, hasta que se llegaron a visitar 102 en total. Otro elemento importante es que se identificaron nuevos linajes y relaciones de parentesco entre nuestros informantes, por ejemplo, se constató que para los católicos y evangélicos el término familia no sólo se ceñía a los vínculos sanguíneos, sino que integraba a sus compañeros de religión, creando una hermandad sin exclusión de grupos étnicos, razas, sexos, entre otros factores diferenciadores. La observación facilitó el registro de notas de campo para

⁴² En términos generales, los informantes clave son aquellas personas que tienen los conocimientos, el estatus o las habilidades comunicativas especiales y que están dispuestas a cooperar con información (Del Rincón, 1997). En este estudio, dichos informantes fueron hombres y mujeres que oscilaron entre los 15 a 85 años de edad.

construir indicadores empíricos que se utilizaron en el análisis y la interpretación de los datos a lo largo del estudio.

Tercero: El único modo de identificar a las familias en la comunidad era a través de la conexión que establecían unas con otras, debido a la poca e inexacta información demográfica que existe en la literatura sobre la población mam y el resto de los habitantes de Kesté (Cheng y Chudoba, 2003; Cruz, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993; Manz, 1986), y también porque las políticas internas de seguridad del INEGI limitaron conocer ciertos datos que distinguen a los grupos étnicos. Por esos motivos se aplicó un censo a los mames y sus familiares que inició en febrero del 2014 y se estuvo actualizando hasta junio del 2015 (Anexo 2). El instrumento indagó acerca de los ciclos de vida (movilidad, escolaridad, labores productivas), formas de organización social (roles, diversificación de tareas y estatus familiares y sociales), comportamiento de algunos de los rasgos culturales más distintivos y simbólicos para el grupo (lengua y religión), y tendencias migratorias actuales e incentivos económicos (migración laboral, remesas). El censo como instrumento del método etnográfico se concentró más en el valor de la información y no tanto en el tamaño de la población censada, lo que imposibilita la generalización de sus resultados a otras localidades de estructura poblacional similar, porque estos se encuentran circunscritos a una población y contexto específicos. Sin embargo, este sesgo no influyó de manera negativa en los resultados del estudio, sino que los favoreció, considerando que se identificaron aspectos propios y particulares que reconfiguran la cultura e identidad del grupo en un territorio y tiempo específicos, que lo distinguen frente a los “otros” grupos y es precisamente en esa particularidad donde se construye su patrimonio.

Cuarto: Se aplicó una entrevista semiestructurada a informantes clave no mames, entre ellos: 11 representantes de grupo; 3 autoridades de la agencia municipal; 2 personas del centro de salud; 37 maestros incluyendo todos los niveles de enseñanza; el sacerdote católico; 2 pastores protestantes; 3 comerciantes (Anexo 3). El instrumento tuvo el objetivo de identificar referentes de la cultura e identidad ancestrales que mantenían personas mames y los espacios del ámbito doméstico donde se expresaban, o bien de

aquellos referentes que se habían transformado, erosionado o desaparecido desde la etapa del refugio al momento de la entrevista; lo que también permitió identificar una serie de causas que incidieron en esos procesos. Sin embargo, la información generada de esta entrevista fue muy limitada en algunos casos, por ejemplo, al indagar con los maestros, el sacerdote y el personal de la clínica, pues ellos ocupaban cargos provisionales y muchas veces no demoraban más de dos años en la comunidad; además no habitaban en ella, por ende, no conocían ciertas particularidades del grupo mam porque tampoco los visitaban con frecuencia. No obstante, los testimonios de esas personas no mames aportaron información valiosa sobre la etapa del asentamiento de los guatemaltecos en Kesté, principalmente las historias reveladas por maestros, pues algunos son vecinos cercanos de la comunidad.

Quinto: Con base en los datos proporcionados por los informantes no mames, se construyó y administró una entrevista semiestructurada a personas clave del grupo mam (Anexo 4), de un rango de edad entre 35 a 81 años, o sea, que se corresponden con el segmento de los fundadores de Kesté y por consiguiente vivieron circunstancias históricas diferentes a la experiencia de los más jóvenes, entre ellas, la migración interna y forzada en Guatemala, y la experiencia de la llegada e integración a México. Estos “fundadores” habían sido considerados previamente por otros informantes como los “más tendientes” a mantener rasgos de su cultura e identidad ancestrales”, justamente por los conocimientos y prácticas que mostraban en la comunidad. Teniendo en cuenta que la cultura y la identidad no son elementos aislados ni estáticos y que ambas se construyen producto de la interacción social (Cottom, 2010; Giménez, 2005), se tomaron en cuenta algunos elementos para elaborar y aplicar la entrevista, por ejemplo, tipos de relaciones y parentescos entre las familias (elementos materiales e inmateriales que compartían), los años de estancia en la comunidad, el número de integrantes en el hogar, su convivencia con otros grupos, entre otros. A través de la entrevista, se identificaron las diferentes actividades o tradiciones que se realizaban en sus hogares en Kesté y los espacios domésticos donde se concretaban, la frecuencia, perdurabilidad, transformación, pérdida y arraigo de otras, el modo en que se realizaban, y quiénes las habían transmitido y heredado a través del tiempo. Así, se obtuvo información acerca del

estado de la lengua, la religión, la medicina y comida tradicionales, además de otros elementos. Los datos recabados de este instrumento fueron útiles para analizar usos, frecuencias y nexos que permitieron explicar la permanencia, elección y el ciclo de esas expresiones culturales, como manifestaciones de un patrimonio vivo. Al mismo tiempo se aplicó otra entrevista semiestructurada a 4 jóvenes mames de 15 a 22 años de edad, para contrastar, en lo posible, la información obtenida de las entrevistas de informantes fundadores que eran sus familiares, a partir de la convivencia y las experiencias de vida en su ámbito doméstico (Anexo 5). La observación participante también fue valiosa en este momento para determinar los sentidos y significados de dichas expresiones a partir del comportamiento del grupo, para entonces corroborar sus testimonios.

Sexto: Se aplicó la técnica de relatos de vida con 58 personas mam adultas, entre 40 y 81 años, la que se basó en acontecimientos relacionados con el pasado del grupo, en especial, de los territorios de origen y travesía en Guatemala, por ejemplo, sobre el aspecto físico de esos lugares, las características culturales de sus habitantes, la celebración de fechas o tradiciones importantes, entre otros (Anexo 6). También se indagó acerca de las actividades que solían realizar en el hogar, si implicaban una planificación familiar previa, o si se trataba de modos preestablecidos o fijados por cada familia, o sea, de su manera particular de vida. Interesó conocer sobre sus roles ancestrales y modos de trabajo, que garantizaban a las familias obtener los productos deseados, como los alimentos, la vestimenta tradicional, y otros que consideraran básicos para vivir. De este modo se intentaba percibir cuál era el estado de ingresos de las personas, si recibían ayuda de algún tipo (gubernamental, familiar, u otras) y si tenían acceso a mercados y tecnologías. En concreto, esta técnica apeló a la memoria tratando de establecer una conexión temporal entre ésta y el mundo actual de los mames, considerando encontrar posibles “cambios” como factores determinantes de la estabilidad de su patrimonio.

Séptimo: Una vez obtenida suficiente información a través de los instrumentos y técnicas previas, se elaboró una entrevista abierta (Anexo 7). Para aplicarla, se dividió a la comunidad en cuatro partes iguales y se escogió por cada una de ellas a tres de nuestros

informantes clave mames al azar, bajo el supuesto de que eran personas que podían brindar una reflexión más elaborada y autocrítica sobre los posibles aspectos que habían influido en la posible pérdida, transformación o persistencia de elementos culturales e identitarios atávicos del grupo. Se trató de personas que contaban con conocimientos anteriores y posteriores a la etapa del refugio y que todavía mantenían su lengua y parte de sus creencias y cosmovisión ancestrales; además algunos tenían posiciones privilegiadas en Kesté, por sus habilidades en la medicina tradicional, su papel en la religión y su “prestigio” como campesinos, entre otros atributos. Los testimonios develados de las entrevistas abiertas apuntaron un estado de vulnerabilidad en el uso de la lengua mam, mismo que está determinado por la existencia de un alto grado de alternancia de códigos lingüísticos (Muysken, 2000) mam-español, e interferencias (Blas, 1991)⁴³.

Octavo: Para contrastar los datos recabados a través del estudio, se diseñaron dos grupos focales para cruzar información, compuestos por dos tipos de informantes seleccionados al azar: mam y no-mam. El primer grupo contó con un total de 16 personas: seis mames, cuatro q’anjobales, dos q’eqchíes, un chuj, dos descendientes de unión mixta, una persona campechana de origen no guatemalteco. En el segundo participaron 20 personas y se conformó de: cinco mames, tres q’anjobales, tres q’eqchíes, dos chujes, tres descendientes de unión mixta y cuatro personas campechanas de origen no guatemalteco. En ambos grupos los integrantes fueron personas adultas, mayores de 21 años y con más de 8 años de convivencia en la comunidad. El diseño de estos grupos fue complejo, debido a que resultó difícil reunir “cara a cara” a personas de diferente origen étnico para fomentar diálogos acerca de la temática de investigación, pues muchas veces estas personas evitaban conversar sobre los aspectos que los vinculan con su pasado. La selección de los grupos focales al azar se realizó entre los comités de padres de la escuela primaria, quienes de forma voluntaria accedieron a la solicitud de participar. Los talleres o encuentros se desarrollaron en salones de esta misma escuela, con el fin de garantizar las condiciones adecuadas a los participantes para que fluyera mejor la

⁴³ Para conocer más detalles sobre la vulnerabilidad de la lengua mam, consultar el Capítulo 3 de este documento.

discusión, en un lugar que consideraran “neutral” para expresar su opinión sin temor o prejuicios. La estrategia de usar los grupos focales fue de utilidad ya que aportó una fuente “complementaria” de datos, considerando que el grupo focal es un método de investigación colectivista, más que individualista, y se centra en la pluralidad y variedad de las actitudes, experiencias y creencias de los participantes (Morgan, 1997).

El objetivo de los grupos focales consistió en que los participantes revelaran la manera en que eran vistos por los informantes mames, y por otras personas, los rasgos particulares del patrimonio inmaterial que habían sido definidos en el ámbito doméstico de varios grupos familiares mames (su lengua, sus conocimientos de hierbas, técnicas tradicionales de trabajo, comidas y religión); y, cómo y en qué medida, la organización social de sus familias (además de otros aspectos que ellos identificaran) y los procesos diversos como la migración, habían impactado la persistencia o transformación de dichas expresiones o, en su caso, el abandono de algunas que ya no se percibían ni se mencionaban.

Al primer grupo focal se le aplicó una entrevista abierta, que se dividió en dos sesiones o talleres. La primera sesión se desarrolló en el mes de marzo, con una hora de duración y se trabajaron las tres primeras preguntas de la guía de entrevista. La segunda sesión se realizó en el mes de abril, también con una hora de duración, y se trabajaron las restantes dos preguntas de la guía (Anexo 8). Al segundo grupo focal se le aplicó una entrevista estructurada durante una sola sesión de trabajo de 90 minutos en el mes de mayo (Anexo 9). Este tipo de entrevista, aunque no es de uso común para el trabajo con grupos focales, se realizó con el propósito de diversificar opiniones, conocimientos, experiencias, que fueran guiados por preguntas más específicas en función del tema de estudio; además porque las personas entrevistadas generalmente no comprendían con claridad las preguntas más abiertas, debido a su nivel de escolaridad. No obstante, las entrevistas estructuradas no buscaron restringir o limitar las respuestas, sino fomentar un diálogo en torno a un criterio o experiencia más concreta. Con la técnica de los grupos focales se percibió una repetición y coincidencia en los testimonios obtenidos, de ésta y

otras etapas del estudio, por lo que se decidió detener los muestreos debido a la saturación de datos (Glaser y Strauss, 1967).

Noveno: En la etapa final (mayo-junio, 2015) se aplicó un taller de artes plásticas para obtener datos “visuales” que expresaran significados o símbolos de la cultura familiar. El taller se realizó con niños y adolescentes provenientes de grupos mames y no mames, quienes, basándose en la experiencia de sus familiares, identificaron por medio del dibujo posibles sincretismos en la conservación y reconfiguración de diversas prácticas culturales, entre ellas el trabajo agrícola, la elaboración de comidas, la vestimenta. Se trabajó con un total de 19 niños de tercer grado y 15 niños de sexto grado de la escuela primaria. Entre los adolescentes, se seleccionó en la secundaria un grupo de noveno grado con 25 personas. La selección en ambos niveles de enseñanza se realizó al azar, en dependencia de la disponibilidad de horarios de las escuelas y el consentimiento de los directores y maestros. Esta técnica, que consideró la perspectiva de la población infantil y joven, ayudó a corroborar parte de los testimonios que se habían recabado durante todo el estudio (Anexo 10).

Otra iniciativa importante de esta investigación fue la coordinación de un festival mam por el día 1 de noviembre, en homenaje a Todos Santos Cuchumatán, que solían festejar los mames originarios de este pueblo en Guatemala, y que nunca antes se había celebrado en Kesté desde su fundación, tal vez porque hasta ese momento faltaba el reconocimiento y apoyo por parte de los otros grupos que cohabitan la localidad y de las autoridades regionales que legitiman la cultura de estos pueblos, como la CDI estatal⁴⁴. Este festival se celebró de manera consecutiva, en la misma fecha, durante los dos años del estudio (2014-2015). Además de ser espacios socioculturales que reunieron y llamaron la atención de varias personas de distintas etnias u orígenes, el objetivo de las actividades, como estrategia metodológica, fue situar a las personas en diálogo con sus propias historias de vida, sus costumbres, sus valores y formas de actuar, para de ese modo percibir las reacciones del grupo ante la actividad y el modo en que expresaban su

⁴⁴ Se debe reconocer que la iniciativa del festival en celebración al día de Todos Santos Cuchumatán, nacida de la presente investigación, fue apoyada con recursos monetarios de Proyectos de Desarrollo Local por parte del CDI estatal, durante la primera celebración en el año 2014.

conocimiento cultural, específicamente atávico. Con ese fin se diseñaron varios concursos para atraer la atención y además porque la modalidad de competencia era un rasgo característico de estas fiestas en Guatemala, según los informantes adultos mayores. Los concursos se organizaron en los siguientes temas: talleres de tejido (de hamacas, morrales, u otras opciones); desfiles de trajes típicos; festival de marimbistas; platos típicos; lengua mam (alabanzas, cuentos, poemas, u otras opciones); baile de marimba y conocimiento de medicina natural o remedios caseros.

Al primer festival asistieron 98 personas, de ellas 26 mames, y participaron 11 concursantes (dos niños, tres adolescentes, un adulto joven y cinco adultos mayores), de ellos diez eran mames y uno q'anjobal. Solamente se vistieron con sus trajes típicos nueve personas mames, todas mujeres. En el segundo festival se sumaron 163 participantes, de ellos 18 personas se presentaron como competidoras, incluyendo 17 mames y un q'anjobal (cinco niños, dos adolescentes, siete adultos jóvenes de 35 a 50 años y cuatro adultos mayores de 60 en adelante). Todos los concursos se promovieron en idioma español, aunque para el concurso de lengua mam se necesitó la asesoría de intérpretes, que en este caso fueron las personas seleccionadas para deliberar los ganadores de dichos concursos (Anexo 11).

Décimo: La recolección de datos y su análisis e interpretación no fueron etapas separadas sino simultáneas en cada fase del estudio (Glasser y Strauss, 1967). Las entrevistas y notas de campo se transcribieron, y con la información obtenida de ellas, se crearon matrices para encontrar puntos de coincidencia entre las opiniones de los informantes y sus comportamientos ante lo que ellos mismos manifestaban. Se generó una base de datos con la información demográfica y cultural obtenida del censo, misma que se fue rectificando con los datos recabados de las técnicas cualitativas. Se utilizó el procesador estadístico SPSS versión 18 para realizar análisis descriptivos de frecuencia y crosstab.

CAPÍTULO III.

Pervivencia doméstica del patrimonio inmaterial: la experiencia de familias mames de ascendencia guatemalteca en una localidad de Campeche, México

Resumen: En este trabajo exploramos las expresiones culturales e identitarias que definen el patrimonio inmaterial en el ámbito doméstico de los mames de Santo Domingo Kesté, Campeche. La movilidad del grupo ha coadyuvado con la formación de nuevas estructuras familiares que impulsan la re-significación del patrimonio atávico. Los mames más adultos promueven conocimientos, usos y significados ancestrales. A través del método etnográfico, presentamos resultados que describen la manera en que el patrimonio inmaterial mam pervive en su forma originaria o ha sido reconfigurado en el hogar, como ilustramos en algunos ejemplos en el caso de la elaboración de alimentos.

Palabras clave: patrimonio cultural inmaterial, grupo mam, ámbito doméstico, papel de la familia

Title: The survival of intangible heritage resources: experiences of Guatemalan-descent Mam from a locality in Campeche, México

Abstract: This paper explores the cultural and identity expressions that define intangible heritage resources in the households of Mam people from Santo Domingo Kesté, Campeche. The continuous mobility of Mam people has induced the creation of new family structures that, in turn, re-signify their atavistic heritage. Daily activities among adults focus on promoting ancestral knowledge, usages, and meanings. Through the ethnographic method, this study outlines the way that Mam people's intangible heritage survives either in its original form, or has been reconfigured in the household, as it occurs when it comes to preparing meals.

Key words: intangible cultural heritage resources, Mam people, household, family roles

Introducción

La mayoría de los debates sobre patrimonio cultural se han enfocado históricamente hacia cómo valorar y conservar los bienes materiales de naciones, territorios o pueblos (González- Varas,2006; Llull,2005; Ballart, 1997). Por lo general, se han desatendido las estrategias particulares utilizadas por las familias, en el plano doméstico, para mantener las expresiones culturales e identitarias atávicas, que son parte integrante de dicho patrimonio desde una dimensión inmaterial. De ahí que el interés inicial de este trabajo sea contribuir con algunas reflexiones y datos empíricos al debate sobre la noción de lo inmaterial, considerando el modo que ésta se vive y se expresa por el grupo de interés para este estudio. En lo medular, entendemos por patrimonio inmaterial al conjunto de creencias, ideas, representaciones mentales, conocimientos, prácticas, que le confieren sentidos y orientación propios a la vida en colectivo (Limón, 2010; Giménez, 2007).

El artículo versa sobre algunas familias del pueblo mam de ascendencia guatemalteca, que llegaron a México solicitando la condición de refugio en la década de 1980, y actualmente se encuentran asentadas en la localidad Santo Domingo Kesté, Champotón, Campeche. Si bien identificamos que todavía se mantienen algunas particularidades de su cultura, entre ellas sus saberes y prácticas de medicina tradicional, creencias y festividades religiosas, técnicas culinarias, el traslado forzado los condujo a reconfigurar, o en su caso, desechar, parte de esas expresiones culturales, debido a modos de vida contrastantes o diferentes, entre los lugares de origen y destino. En este texto sólo se ofrecen algunos ejemplos sobre la elaboración de sus alimentos.

Este trabajo también resalta el papel de la familia al promover la cultura ancestral dentro del hogar y las principales tensiones y desafíos que enfrentan algunos de sus integrantes, con énfasis especial de atención a los adultos (50 años en adelante) que vivieron el desarraigo desde Guatemala. Estas personas son los informantes clave (o de calidad) en nuestro análisis relativo al proceso de asentamiento y de reorganización social en localidades de México. Cabe señalar que para la investigación se tomaron en cuenta diferentes factores que han contribuido a la pervivencia de aspectos de la identidad

cultural mam, entre ellos: los demográficos (distribución y características generales de la población) y los sociales (gestiones familiares para el cuidado de aspectos culturales e identitarios).

Familia y patrimonio cultural: aproximaciones teóricas al pueblo mam de Kesté

Debido a que el concepto de familia es muy heterogéneo y complejo, advertimos que en este trabajo no se analizarán en profundidad las discusiones teóricas que se han dado respecto al tema (Robichaux, 2007; Rodrigo y Palacios, 2003; Barfield, 2000; Lévi-Strauss, 1998). Asumiremos una definición de familia que se ajuste a las formas de organización internas y a la composición actual de nuestro grupo objeto de estudio (los mames), considerando que ambos factores se han transformado con el tiempo principalmente a causa de fenómenos como la migración y la multiculturalidad. Asimismo, reflexionaremos sobre el vínculo teórico y empírico que se establece entre las nociones de familia y patrimonio cultural, en el grupo mam.

Reconociendo que existen múltiples formas de abordar el concepto de familia, se asume para este trabajo la definición de Rodrigo y Palacios (2003: 33) quienes la entienden como “la unión de personas que comparten un proyecto vital de existencia en común que se quiere duradero, en el que se generan fuertes sentimientos de pertenencia a dicho grupo, existe un compromiso personal entre sus miembros y se establecen intensas relaciones de intimidad, reciprocidad y dependencia”. Desde este enfoque entendemos de manera más operativa la complejidad y diversidad de las familias mames en la localidad de estudio, puesto que esta noción sobre familia no delimita los términos bajo los cuales deba establecerse el parentesco. De tal manera que el sistema familiar mam puede incluir tanto relaciones biológicas como sociales y culturales, dependiendo de los intereses y voluntades de cada persona. Por otra parte, el concepto propuesto tampoco restringe la conformación de la familia a partir de grupos etarios o géneros que comparten un “referente residencial”, este último entendido como el hogar según Cahuich (2010). Esto significa que pueden existir familias cuyos miembros sean del mismo sexo o edad, o que residan en lugares geográficamente distantes (como sucede con los actuales

migrantes económicos), siempre y cuando se compartan ideologías, códigos, normas, objetivos, entre otros aspectos que determinan la relación familiar.

Con base en todo lo dicho, detectamos que el grupo mam de Kesté tiende a conformar su familia desde dos perspectivas principales. En primer lugar, los mames se corresponden con el paradigma clásico de la filiación, que considera fundamental el parentesco a partir de la familia elemental, definida ésta como el conjunto de personas unidas exclusivamente por el matrimonio y sus descendientes (Radcliffe-Brown, 1986; Evans-Pritchard, 1932; Morgan, 1870). En efecto, los resultados del censo de población aplicado al grupo (consultar en este texto el apartado sobre aspectos metodológicos) indican que la mayoría de las familias son unilineales, nucleares y extensas (87 de 102 familias censadas- 85.3%), y en menor proporción existen hogares monoparentales (15 de 102- 14.7%), pero esto se debe principalmente a los diferentes fenómenos y procesos sociales que ha vivido una parte del grupo, entre ellos: migraciones, defunciones, divorcios. En segundo lugar, los mames consideran la familia como la principal encargada de configurar la identidad primaria de sus integrantes. Desde esta óptica la familia funge como una institución organizativa, formativa y cultural que promueve los primeros modos de interacción, apego, cohesión grupal, y el arraigo de conocimientos, valores, símbolos, tradiciones, creencias, prácticas o costumbres, que se construyen a partir de alianzas, no siempre consanguíneas, y se concretan en ámbitos específicos (Lévi-Strauss, 1998; Goody, 1983; Shneider, 1980; Fortes, 1970); aunque esta investigación sólo considera sus ámbitos domésticos en Kesté. Esta última perspectiva sobre la familia diversifica sus formas y tipología en la población estudiada. Con el censo referido, encontramos que también existen familias con miembros adoptivos (2 en 102- 2%) y a través de la observación notamos que se establecen parentescos basados en vínculos solidarios⁴⁵ (6 familias de 102- 5.9%), lo que para los mames representa un tipo particular de

⁴⁵ Shneider (1980) en sus estudios sobre el parentesco estadounidense como sistema cultural, llegó a la conclusión de que los seres humanos tienen parientes naturales o políticos, y que las familias se unen por el amor conyugal y el amor cognaticio. Por lo tanto, el autor plantea que existe una ambigüedad acerca de un dominio específico por el cual se establecen las relaciones personales, de manera que los mismos símbolos que definen a las personas como parientes podrían usarse también para las que comparten la misma nacionalidad, religión, entre otros.

“hermandad”, por compartir religiones (especialmente la católica), idiomas o lugares de procedencia.

El hecho de que la mayoría de las familias mames conserven una morfología unilineal y extensa se corresponde con lo planteado por Robichaux (2007), quien refiere que en América Latina existen sistemas familiares que han perpetuado su configuración con el devenir del tiempo, porque la consideran una tradición cultural. Para este autor, la tradición cultural, más que símbolos y significados, representa un conjunto de “prácticas aprendidas” que les permite a las familias organizarse utilizando como referentes sus experiencias previas de vida (modos de crianza, inclusión o exclusión de los hijos en el reparto de bienes patrimoniales, entre otros). Esta reflexión se sustenta en la coexistencia de distintos grupos etarios, de tal manera que se pueden estudiar los elementos culturales e identitarios que se mantienen y transmiten, o no, por parte de abuelos y padres hacia sus descendientes. En este sentido, la familia puede ser reproductora y transmisora de aquellos valores que han sido compartidos por generaciones dentro del grupo cultural y que se delimitan en su espacio íntimo dotando de sentido las expresiones simbólicas culturales, como igualmente puede no hacerlo o, en su caso, transformarlas. Consideramos que es en este ámbito de posibilidades donde se establece la relación indisoluble entre familia y patrimonio cultural, asumiendo que la primera es un ente histórico que conlleva consigo misma ciertos rasgos culturales identitarios, parte de dicho patrimonio.

Ahora bien, ¿quiénes en la familia delimitan los rasgos o expresiones culturales que conforman el patrimonio cultural y qué sentidos se les atribuyen a dichas expresiones en la cotidianeidad? Algunas cuestiones teóricas que planteamos a continuación nos acercan a las respuestas de estas interrogantes, así como los hallazgos que presentaremos en próximos apartados, tomando como principal referente la situación actual de la elaboración de comidas en las familias mames.

Partimos de la idea que el patrimonio cultural no debe ser visto como la cultura de un grupo o país determinado, en su totalidad, sino como una selección de sus bienes más

distintivos y simbólicos, sean materiales e inmateriales, por ejemplo, de sus trajes tradicionales, su lengua, su religión (Llull, 2005; Giménez, 2005, 2007; Pérez, 2008). Para hablar de la presencia de un patrimonio deben existir las siguientes condiciones, en términos generales: primero, debe tratarse de expresiones de la cultura o la identidad que han perdurado en el tiempo (se transmiten y reciben por herencia); en segundo lugar dichas expresiones deben ser compartidas (pertenecer a una colectividad y no sólo a un individuo); por último, deben partir de una selección voluntaria (se vive con libertad y plenitud aquello de la cultura e identidad que es propio y característico) (Giménez, 2005). Estas condiciones se reflejan en el concepto de Cottom del patrimonio cultural, quien lo entiende como: “aquellos productos culturales o creaciones de la cultura que un grupo social o un pueblo decide preservar, porque le son fundamentales para su existencia en el devenir de la historia ya que son importantes para su expresión identitaria” (2009: 8-9).

No obstante las condiciones mencionadas, se debe considerar la existencia de mecanismos de re-significación y reconfiguración basados en las diversas circunstancias socio-históricas que viven los grupos, que los motivan a incorporar o desechar conocimientos a su patrimonio ancestral. En este sentido, la relación de las familias mames de Kesté, con su patrimonio, nos plantea nuevas realidades que nos abren a nuevos entendimientos. En tiempo reciente, el patrimonio cultural mam se ha nutrido de elementos culturales atávicos heredados y compartidos en zonas originarias de Guatemala. Asimismo, como resultado de la interacción multicultural, también ha influido en la re-significación del patrimonio lo aprehendido, valorado y asimilado a través del periplo hacia y dentro de México, e incluso desde aquí hacia otros destinos internacionales.

La situación del patrimonio mam nos remite a lo declarado por la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, signada en París en el 2003, donde se dice que dicho patrimonio es “recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia...” (UNESCO, 2003). Desde esta perspectiva, la selección del patrimonio no depende de jerarquías de

género o grupos etarios, sino que más bien implica el autoreconocimiento colectivo en el mismo, una voluntad y un deseo de vigorización de la memoria con la recuperación de imágenes del pasado ante el olvido (Halbawchs, 2004); lo cual involucra, además, una relación particular con el tiempo: con el pasado, con el presente y, posiblemente, con el futuro. Esta podría ser la explicación inicial del por qué durante el proceso de integración a localidades mexicanas los ahora mam-campechanos reconfiguraron parte de sus concepciones culturales atávicas, como se abordará próximamente en el caso de sus comidas.

Aspectos metodológicos

Este estudio se realizó desde enero del 2014 a junio del 2015, en la localidad Santo Domingo Kesté, Champotón, Campeche y se apoyó en el método etnográfico. Para establecer el contacto con las familias mames y delimitar los informantes clave, aplicamos una entrevista semiestructurada a 13 personas no mames y a las autoridades del lugar (4 representantes), donde indagamos acerca de la persistencia, transformación o abandono de posibles rasgos de la identidad cultural atávica en el ámbito doméstico. Además, administramos un censo de población sólo a los mames y a sus familiares. Los datos se obtuvieron a través de las siguientes técnicas cualitativas: entrevistas semiestructuradas y abiertas; relatos de vida; grupos focales. Además, se realizó observación participante durante todo el estudio. Las guías para aplicar las técnicas y el censo referidos fueron elaboradas en idioma español, dado que la mayor parte de la población mam es bilingüe. En el caso de aquellos que sólo hablaban el mam (3 de 340), se contó con la colaboración de un informante clave que fungió como intérprete. Los principales informantes fueron personas adultas de origen guatemalteco, que pertenecen al grupo de los desplazados de forma masiva por la guerra.

Censo de población⁴⁶: Se aplicó entre enero y marzo del 2014 y se estuvo actualizando hasta junio del 2015. Registramos información sobre los mames y sus familiares, acerca

⁴⁶ El censo de población se realizó debido a la escasez de información demográfica sobre la población mam de Kesté. En la literatura consultada hasta la fecha (Cheng y Chudoba, 2003; Cruz, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993; Manz, 1986) no existen registros exactos de la cantidad de familias guatemaltecas que

de sus ciclos de vida (movilidad, escolaridad, labores productivas), sus formas de organización social (roles y estatus en la familia) y el comportamiento de algunos de los rasgos culturales más distintivos y simbólicos para el grupo mam (lengua y religión), entre otros aspectos.

Entrevistas semiestructuradas y abiertas. Participaron 27 personas, 8 hombres y 19 mujeres, en un rango de edad de 16 a 81 años. Preguntamos acerca de las relaciones sociales entre las familias mames, y de éstas con sus vecinos (si compartían recursos y de qué tipo); los años de estancia en Kesté; referentes de la cultura atávica que se incluían en las actividades cotidianas en el hogar (basados en prácticas individuales o colectivas); el uso de los espacios del hogar (físico y temporal) donde se continuaban expresando elementos culturales y el significado que se les otorgaba.

Relatos de vida. Se administraron a 8 personas adultas mayores (de 50 o más años) nacidas en Guatemala. Indagamos sobre el aspecto de los lugares de origen o de travesía en localidades guatemaltecas y mexicanas, y cuáles actividades solían realizar en el hogar diariamente que implicaban una planificación familiar según tradiciones, roles y modos de trabajo.

Grupos focales. Diseñamos dos grupos focales seleccionados al azar para cruzar información. El primer grupo reunió 16 personas: 6 mames, 4 q'anjobales, 2 q'eqchies, 1 chuj, 2 descendientes de unión mixta, 1 persona mexicana de origen no guatemalteco. El segundo incluyó 20 personas: 5 mames, 3 q'anjobales, 3 q'eqchies, 2 chujes, 3

llegaron a Chiapas, y más tarde se movieron a otras regiones de México, como es el caso de Campeche, o fuera del país, principalmente hacia Estados Unidos. Por tal motivo no se podrá comparar la proporción de familias mames con respecto al total de las familias en Kesté entre años. En la actualidad, políticas internas de seguridad del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) limitan conocer los procedimientos censales empleados y el acceso directo a todas sus bases de datos. Nuestro censo, como instrumento del método etnográfico, nos permitió indagar entre un número más reducido y detallado de personas (los mames y sus familiares) y registrar información más amplia; aunque, cabe señalar que la principal limitación del censo, en grupos más reducidos de población, es la baja representatividad numérica en los datos registrados y, a la vez, la imposibilidad de generalizar los resultados, pues dicho instrumento está circunscrito a una población y contexto específicos (Pauli, 2007).

descendientes de unión mixta y 4 personas mexicanas de origen no guatemalteco. El trabajo grupal se dividió en varias sesiones entre marzo y mayo de 2015. Dialogamos acerca de las acciones instrumentadas por los mames, en el hogar, para conservar rasgos de su cultura e identidad atávicas y, cómo y en qué medida, la organización social de sus familias (además de otros aspectos que ellos identificaran) y los procesos diversos como la migración, habían impactado la persistencia o transformación de dichas expresiones o, en su caso, el abandono de algunas que ya no se percibían ni se mencionaban.

Con la información demográfica obtenida de las técnicas cualitativas y del censo, generamos una base de datos en Excel y utilizamos el procesador estadístico SPSS versión 18 para realizar análisis descriptivos de frecuencia y crosstab. Las entrevistas y notas de campo se transcribieron en Word y fueron empleadas como material de apoyo para la interpretación de los datos analizados.

Las familias mames de Kesté: una parte de su historia y realidad actual

Varios trabajos describen la situación vivida por los ex-refugiados guatemaltecos que salieron hacia México en la primera parte de la década de 1980 (Limón 2012; Drouin, 2011; Dewever-Plana, 2006; Cruz, 2000; Castillo, 1999; Aguayo, 1985). El éxodo incluyó familias completas, pero también a personas sin parientes que conformaron sus familias durante los procesos de movilidad y asentamiento. La llegada a territorio mexicano comenzó por Chiapas, donde se formaron más de 80 campamentos improvisados en áreas cercanas a la frontera con Guatemala (COMAR, 1984). Se dice que las familias guatemaltecas sufrieron políticas federales de aislamiento y concentración pluriétnica⁴⁷ durante los primeros años del refugio (Ruiz, 2012; Limón; 2012). Tales circunstancias generaron violencia y estigmatización por parte de la población mexicana fronteriza, lo que provocó que los entonces refugiados, entre otras cosas, ocultaran ciertas expresiones culturales con el supuesto fin de pasar inadvertidos, como sucedió con su

⁴⁷ Los ex refugiados guatemaltecos se ubicaron en campamentos separados de la población fronteriza mexicana y convivieron con varios grupos étnicos: mam, q'anjobal, chujes, ixiles, q'eqch'ies (Ruiz, 2012).

lengua y su traje tradicional (Ruiz, 2012), constituyéndose en una dinámica de sometimiento, de la cual eran copartícipes las autoridades, quienes llevaron la situación al punto de que en la población refugiada (prácticamente toda era indígena) “lo más difícil, incluso prohibido y sancionado, fue hacer su vida cultural en condiciones de libertad y dignidad” (Limón, 2012: 58). Para las familias mames esto ha significado que se desvalorizaron rasgos de su cultura e identidad ancestrales, por lo que varias personas, sobre todo jóvenes y niños, reivindican actualmente su identidad mexicana y ocultan o desconocen las memorias que los vinculan con sus antepasados.

Hacia 1985 los mames comenzaron a llegar a Campeche junto con gente de otros grupos étnicos (q’anjobal, chuj, q’eqch’ies, entre otros) y fueron asentados en un campamento conocido como Bodegas Conasupo, en Chiná. Más tarde se ubicaron en las localidades Maya Tecún I y II (Cruz, 2000). En 1994, se trasladó un subgrupo de los llegados a Tecún a lo que hoy se conoce como Santo Domingo Kesté. Sin embargo, la fundación de ésta y de las anteriores comunidades no significó el fin de los periplos de una parte de nuestro grupo objeto de estudio. La literatura y los testimonios de nuestros informantes clave dan cuenta de otros tres importantes fenómenos relacionados con su movilidad⁴⁸: el retorno a Guatemala, la migración a nuevos destinos (dentro como fuera de México) y el “contra-retorno” (Arriola 2016; Kauffer, 2005). En general, las regiones de origen y las transitadas por el pueblo mam, son diferentes en cuanto a clima, flora, fauna y relieve geográfico. Esto explica el por qué, en Kesté, la población en ocasiones no puede acceder a los mismos recursos naturales que tenía en su tierra natal, como sucede con algunas plantas comestibles, pues no existen iguales condiciones ambientales para su producción. La situación también influye en que los mames hayan transformado ciertas técnicas en la elaboración de sus comidas actuales y que las modifiquen constantemente. Otros factores a considerar son las diversas características demográficas y culturales que presentan los lugares transitados. Se ha dicho que los territorios habitados en Chiapas estuvieron caracterizados por una alta densidad poblacional y un perfil multi-étnico (Ruiz, 2012; Castillo, 1999). Pero al llegar a Campeche, aunque también compartieron espacio

⁴⁸ Los efectos de estas migraciones no se toman en cuenta en este trabajo para el análisis de posibles cambios a la identidad, el conocimiento cultural u otros elementos patrimoniales, ya que son parte de otro texto en preparación.

común con otros grupos de ascendencia guatemalteca, los mames fueron ubicados en zonas poco pobladas donde comenzaron a establecer contacto con los habitantes de la localidad (campechanos). Una vez más las familias tuvieron que replantearse nuevas formas de convivencia grupal regidas por la multiculturalidad, situación que, según comentan nuestros informantes, ya se había experimentado desde antes de llegar a México cuando se concentraron en la región conocida como Ixcán, en aquel entonces un territorio que se extendía al norte de los departamentos de El Quiché y Huehuetenango. La mayoría llegó a esa zona selvática escapando de la guerra, y en otros casos lo hicieron por vínculos familiares y la búsqueda de empleo o de tierras. Sospechamos que esas formas particulares de coexistencia, además de los procesos sociales vividos en su integración a territorios mexicanos, pudieron influir en la conformación de sus actuales estructuras familiares, como lo indican los siguientes datos recabados con el censo.

De un universo de 553 personas, que conforman las 102 familias estudiadas, 340 (61.5%) son mames⁴⁹ y la parte restante corresponde a personas de otros grupos étnicos o nacionalidades como q'anjobal, chuj, q'eqch'ies, mexicana, que se mantienen vinculadas con los mames principalmente a través de la unión conyugal exogámica, con una representación de 58 casos (56.9% de 102 familias). De estas uniones "mixtas" se registraron 151 descendientes (27.3% del universo total censado), quienes parecen haber adquirido una identidad multicultural, entre otras cosas, debido a los contrastes culturales a los que han estado expuestos durante su crianza en el ambiente doméstico. La observación participante y las evidencias que se presentan en el próximo apartado, sobre la elaboración actual de sus alimentos, corroboran esta afirmación.

⁴⁹ El grupo mam (340 personas) representa el 9.03% de la población total de Santo Domingo Kesté, que para el año 2010 sumaba una cifra de 3763 habitantes según el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010).

El patrimonio inmaterial desde la mirada de las familias mames⁵⁰. Ejemplos en la elaboración de sus comidas actuales

El apartado anterior es un marco de referencia para la comprensión crítica de las circunstancias vividas por el pueblo mam, antes y después de su llegada a México, para así explicar la manera en que estas familias, ahora campechanas, reconocen, valoran y han re-significado su patrimonio cultural, en especial el inmaterial. Sin embargo, falta concretar una noción sobre dicho patrimonio sustentada en las formas de vida e intereses particulares del grupo de estudio, donde sean sus integrantes quienes revelen, quizás de manera inconsciente o espontánea, aquellos elementos de la cultura atávica que le son esenciales para su supervivencia identitaria como mames. El análisis que proponemos se limita al espacio doméstico, pero considera el dinamismo de las condiciones históricas, socioculturales, incluso políticas y económicas, que han marcado las experiencias de estas familias durante sus trayectorias y su impacto en ese ámbito del hogar.

La intención es mostrar el proceso de conformación del patrimonio inmaterial mam, en el espacio hogareño en Kesté, como un fenómeno complejo y diverso que no sólo representa una expresión de la cultura ancestral, ni está circunscrito a períodos específicos de tiempo. Más bien, se trata de un sistema de conocimientos y símbolos que han cobrado vida principalmente a través de bienes materiales⁵¹, de acciones cotidianas y de la creatividad colectiva. Nos referimos a un patrimonio que ha estado continuamente recreándose y compartiéndose a través de expresiones culturales significativas (lengua, religión, destrezas, entre otras), de las que se nutre la memoria colectiva para lograr los sentimientos de afinidad y pertenencia al grupo.

⁵⁰ Las leyes que regulan lo que se considera el patrimonio del pueblo mam son creadas por individuos ajenos a la cultura mam y sustentadas en la ideología del nacionalismo mexicano. Además, están diseñadas en pos de otros grupos que comparten un espacio pluriétnico (Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2007).

⁵¹ Algunos autores no encuentran sentido a la separación entre lo material e inmaterial como elementos del patrimonio, puesto que ambos se pueden encontrar integrados en el ámbito de la cultura (Marcos, 2010; Giménez, 2007). Marcos (2010: 5) plantea que “los valores culturales intrínsecos de los bienes culturales derivan, por una parte, de su dimensión material [...]; y de otra, de los usos, las funciones, así como de los significados”. En nuestro trabajo los bienes materiales son considerados como parte de los recursos principales que dan sentido al patrimonio inmaterial.

Como punto de partida, asumiremos en este trabajo al patrimonio inmaterial como ese recurso colectivo básico que permite vivir la vida culturalmente y que, a su vez, le permite a tal colectividad desplegar sus potencialidades, “como formas concretas y particulares de su ser en el mundo” (Limón, 2010: 231). La base por tanto de tal patrimonio para cada pueblo son sus propios conocimientos, que son los que confieren sentido a todo tipo de relaciones, posesiones, esfuerzos y memorias, dando a la vez contenido y significado a los elementos del patrimonio material (Ibídem); y es precisamente por ello que “hemos de distinguir la importancia de las condiciones en que se comunican y se «enseñan» los conocimientos, igual que *los espacios requeridos físicamente para su comunicación*⁵², las estrategias para ello y los espacios mentales de referencia que ofrecen los recursos para representar y practicar las «enseñanzas»” (Ibídem.: 232).

Desde la perspectiva mam, lo aceptado y considerado como su patrimonio cultural inmaterial no sólo está determinado por las enseñanzas puntuales y específicas, los hábitos, las costumbres y la cosmovisión de la población más anciana o de parientes consanguíneos, ni supone una lógica estrictamente hereditaria de la cultura atávica que regule su perdurabilidad. Más allá de estas cuestiones, el asumir su patrimonio significa el valorar lo recibido o aprehendido, en su tierra de origen u otros lugares transitados, que sea de utilidad práctica y dote de sentido su existencia como grupo cultural, pero sobre todo como seres humanos. El testimonio de una informante⁵³ nos ofrece algunas pistas al respecto:

En mi tierra [Guatemala] yo aprendí cositas de cada cosa. O sea que yo valoro mucho lo que mi padre hizo, lo que él hasta ahorita está haciendo, pero también valoro lo que mi madre hacía [...]. Y cocinar, por ejemplo, para mí es normal, pero sé que lo puedo comprender por lo que viví allá [en Guatemala]. Y ahora en mi solar tengo mis matas de *quixtán*, de malanga, y los riego y todo, porque sé que en cualquier momento puedo agarrar una malanga, arreglarlo como lo hacía en Guatemala y listo.

⁵² Subrayado nuestro para remarcar la importancia de los espacios, en este caso, los domésticos para su comunicación.

⁵³ Se utilizaron los códigos únicos individuales (CUI) de nuestra base de datos para proteger la identidad de los informantes.

Al principio [cuando llegué a México] yo no me sentía bien, me sentía rara. Pero llegó un tiempo en el que yo dije no, si esta gente son parte de los de allá [de Guatemala], ¿por qué tengo que ser la ofendida yo si somos la misma gente [coterráneos]?, y así es que me pongo a hablar [en mam], cuando estoy con mi gente [personas mames] estoy hablando. Y comer *quixtán* así como que al principio decía no, pues si ellos [personas ajenas a los mames] no lo comen cómo lo voy a cocer, pero dije no, hasta aquí nada más son pretextos, yo voy a hacer para mí lo que considero importante⁵⁴.

Al analizar esta cita vemos que la noción de lo patrimonial está mediada por tensiones y contradicciones entre lo individual y lo colectivo, por diferentes mecanismos de superación de adversidades y de supervivencia que las familias han identificado e implementado a lo largo de su historia, pero además por sus formas de vida (en unos casos opcionales, en otros impuestas) y el modo en que desean vivir y ser reconocidos como grupo. Esto significa, primero, que los mames le han otorgado un “valor de uso”⁵⁵ a sus conocimientos y las expresiones culturales atávicas, como base de su patrimonio inmaterial. Para ellos, la conservación o re-significación de éste último adquiere sentido en la medida que contribuya a satisfacer sus necesidades colectivas e individuales de todo tipo: educativas, de sustento, espirituales, por mencionar algunas de las más prioritarias.

Resulta fundamental tomar en cuenta que dichas necesidades son diversas, en ocasiones, según la composición y estructura familiar del grupo (grupos etarios) y el origen de las personas que conviven. Por ejemplo, el interés por conservar la vestimenta tradicional varía entre la población anciana, respecto a la población más joven o adolescente. A través de la observación pudimos constatar que un número reducido de personas (3 de 340) todavía usa su vestimenta típica cotidianamente, no obstante los

⁵⁴ (Informante: 80302; 32 años; casada).

⁵⁵ Entendemos el valor de uso desde una dimensión estrictamente utilitaria, que tiene el fin de satisfacer una necesidad, material o simbólica. En este sentido (Marcos, 2010: 7) plantea que “determinados usos del pasado se desechan cuando dejan de ser funcionalmente útiles o se consideran simbólicamente irrelevantes para la comunidad, mientras que otros, en cambio, permanecen transformados y adaptados a las nuevas situaciones”.

contrastes climáticos, culturales, entre otros, del actual territorio respecto a sus lugares de origen. Ellos asumen esta expresión cultural como símbolo de reivindicación de su identidad originaria mientras que, para los más jóvenes, resulta una práctica generalmente obsoleta. Luego entonces, el “valor de uso” del patrimonio no sólo dependerá de las condiciones ambientales, sociales, económicas o formas de organización interna y de los bienes materiales que las familias encuentran en su espacio territorial, sino también de la voluntad y el deseo de sus miembros por conservar esa parte de su cultura.

Un segundo elemento determinante en la re-configuración del patrimonio inmaterial atávico ha sido la inevitable interacción de los miembros de las familias mames con conocidos y desconocidos. En este tejido de relaciones sociales, se sincretizan los conocimientos culturales de antaño con los nuevos que surgen de la multiculturalidad, consolidándose aún más a través de la exogamia y la descendencia que se genera de las uniones mixtas. Es importante señalar que dichos vínculos sociales no siempre se establecen dentro del hogar o la localidad donde se ubica nuestro grupo de estudio, sino que en muchos casos traspasan las fronteras nacionales e internacionales, como sucede al interior de las familias donde existen emigrantes. En cualquiera de las situaciones descritas se introducen al ámbito doméstico nuevos aprendizajes, conductas y aspiraciones que hablan de la historia de otras personas externas al hogar y socializan parte de sus saberes. Así lo atestiguó otra de nuestras informantes:

No todo lo enseñó mi mamá porque ella se murió y nosotros nos quedamos así [huérfanos]. Pero había otros [cosas] que yo no sabía y fue una señora vecina quien me enseñó [...]. Me gusta hacer lo que enseñó mi finada mamá y lo que enseñó los vecinos que teníamos, y eso lo tengo, y le digo a mis hijos que eso no lo voy a perder, porque ésa es la cultura que uno aprende. Otras cosas ya no se pueden hacer porque no es como antes, ya es diferente aquí [en México]. Ya todo está revuelto entre mam con q´anjobal y con otros [...] yo me siento de los dos partes, como mam pero también como que soy de aquí [campechana]. Ahorita estamos contentos *chojonté* [gracias a]

Dios, con una vida tranquila, como nunca lo vivimos en aquel tiempo, porque México nos salvó de morir...⁵⁶

En tercer lugar, y como corolario a este comentario, vemos que existe un sentimiento de una identidad múltiple, que incluye un nacionalismo mexicano entre las familias mames que ha impactado sus nociones y actitudes respecto a su cultura e identidad ancestrales. Aunque pudiera parecer a primera vista un asunto épico, la afinidad con el contexto mexicano que los acogió y les brindó nuevas oportunidades para replantearse sus vidas sentó las bases de la integración y paulatina asimilación del pueblo mam-campechano. Ambos procesos están vinculados cercanamente a la interculturalidad, fenómeno donde acontece la re-creación de un patrimonio inmaterial cargado de nuevos contenidos y significados que mantienen una dimensión del conocimiento cultural anclado en el pasado, atento del presente y proyectado hacia el futuro. El testimonio siguiente resulta ilustrativo a este respecto:

Para nosotros es bonito no olvidar nuestras raíces, allá en nuestra tierra [Guatemala], cuando convivimos con nuestra gente [...], en cambio ahorita ya somos mexicanos, y es como ser dos personas de una vez.⁵⁷

Las perspectivas hasta aquí abordadas, sobre patrimonio inmaterial, traen a colación una serie de aspectos éticos que se definen al interior de cada familia mam, a saber: normas, deberes y derechos que regulan los usos, la socialización y la custodia de sus conocimientos y expresiones culturales. Esto indica que se tienen complicidades, negociaciones y corresponsabilidad frente a los elementos que definen el patrimonio, o sea que existen “alteridades” que median en la re-significación de éste. Por lo tanto, también se reconocen de manera consciente diferentes estados de contradicción, ambivalencias, disyuntivas, conflictos de intereses y tensiones, sobre todo intergeneracionales, con relación a lo que debe conservarse en su forma original, adecuarse o abandonarse de la cultura atávica, en un contexto de convivencia multicultural.

⁵⁶ (Informante: 31602; 42; casada).

⁵⁷ (Informante: 40005; 70 años; casado).

En el presente estudio identificamos algunos conocimientos y formas, propios o adaptados, que están configurando la elaboración de comidas típicas de los mames, en la actualidad. Para ilustrarlos, nos apoyamos en el supuesto de que no sólo es importante conocer que un alimento existe y puede ingerirse, pues su consumo es algo simbólico, en cambio, la apropiación de algunas comidas en particular constituye un ritual (Turner, 1980). Aludiendo a las familias mames, esto explica el por qué determinadas personas adultas (particularmente de más de 60 años) se resisten a incorporar nuevas técnicas durante la elaboración de sus comidas, incluso cuando se trate de aquellas que han sido aprendidas en México. Los mames de Kesté se expresan en el sentido de que cuando “en su tierra” torteaban con sus propias manos, las tortillas tenían diferente sabor.

Yo siempre torteaba con mi mano su tortilla de mi señor, al principio cuando nos pasamos a vivir (pacá). A él no le gustaba de otra forma, decía que era más sabroso así. Así le enseñó su finada madre de él, y así fue cuando vivimos en nuestra tierra. Yo ahorita lo hago cuando puedo, pero ya estamos cansados, tengo mi tienda, y más se mejoró con la prensa [instrumento para tortear] que es más rápido. Pero cuando hay tiempo y los chamacos que están chambeando con él no llegan a comer (pos) ya vuelvo y torteo con mis manos...⁵⁸

Con este testimonio entendemos que la técnica de tortear a mano tiene un sentido identitario para aquellos que la arraigaron a través del tiempo (lo que le dio carácter de perdurabilidad), a causa de contextos y circunstancias culturales, sociales, económicas, de los lugares transitados, que representan su bagaje histórico. Las personas (sobre todo las mayores) heredaron dicha técnica a través de generaciones, y manifiestan de forma espontánea su herencia cultural al degustar el producto que resulta de ella, en este caso la tortilla. Una situación parecida ocurre en el caso de las plantas comestibles. Detectamos que éstas se siguen consumiendo al menos donde conviven personas adultas mayores (en 21 de 102 hogares censados). En este sentido, registramos que la dieta vegetal incluye plantas reconocidas por el grupo desde territorios guatemaltecos. En ese caso están la pacaya (*Chamaedorea tepejilote*), el chipilín (*Crotalaria*

⁵⁸ (Informante: 37802; 61 años; casada).

longirostrata), la malanga (*Colocasia esculenta*). También fue identificada una planta que no era conocida por los habitantes de las localidades aledañas a Kesté antes del arribo de los grupos ex refugiados guatemaltecos, se trata del quixtán (*Solanum wendlandii*). En la actualidad, la receta básica de los platos que componen estas plantas se sigue basando en el conocimiento ancestral: se cocinan en agua hirviendo y con condimentos naturales extraídos de sus huertos o parcelas.

Sin embargo, el segmento de personas adultas comprendidas entre 35 y 50 años, por lo general casadas y con descendientes, hacen más notable en Kesté el sincretismo de conocimientos, hábitos y tradiciones, en la elaboración de sus comidas, en la medida que van recreando técnicas de sus lugares originarios y adaptando otras de las regiones transitadas que en ocasiones se conjugan y en otras generan resistencia. Un ejemplo es el siguiente: a diferencia de cómo eran sazónadas en Guatemala y a inicios de la etapa de refugio en México, las comidas preparadas por este grupo hoy se sobre-condimentan. Según lo explican las mujeres entre 40 y 50 años, grupo etario que corresponde a las personas que llegaron en una edad muy temprana al refugio, la condición económica de los mames en territorio guatemalteco no les permitía acceder a productos manufacturados como el aceite, el puré de tomate, especias deshidratadas, entre otros, y que en muchos casos desconocían. En cambio, hoy la dieta de los mames se ha ido modificando por tener acceso a nuevos productos de cocina y recetas. Además, empezaron a cultivar nuevos productos agrícolas que también fueron incorporados a su alimentación (chigua⁵⁹ y arroz). Asimismo, utilizan nuevas herramientas para elaborar las comidas, como es el caso de la prensa de tortear sustituyendo el trabajo manual y de la máquina de moler reemplazando el uso del metate⁶⁰.

⁵⁹ La chigua es una especie de enredadera trepadora con frutos comestibles de la familia de las cucurbitáceas. También se le conoce por algunas personas de la localidad como “semilla de calabaza”.

⁶⁰ El metate es un instrumento de piedra que puede tener diversas formas y se utiliza principalmente para moler maíz y semillas.

El papel de las familias mames en la conservación del patrimonio inmaterial. Principales desafíos

Así como distinguimos los conocimientos culturales como la base que da significado, valor de uso y sentido vital a las expresiones que definen el patrimonio inmaterial entre los mames, también y por tanto debemos considerar los espacios o recursos axiológicos y físicos además de los mecanismos y las estrategias que son el sustrato para su socialización (Limón, 2010). En este campo encaja muy bien la familia, que es por antonomasia una estructura básica para la formación de los individuos en cualquier sociedad. En el ámbito doméstico se impulsan acciones cotidianas orientadas por creencias, valoraciones y percepciones del mundo (real o deseado) y que producen abierta y sutilmente aprendizajes. Esta idea es coherente con lo expresado por Bourdieu y Passeron (2009: 36) cuando manifiestan que “lo esencial de la herencia cultural se transmite de manera más discreta y más indirecta e incluso con ausencia de todo esfuerzo metódico y de toda acción manifiesta”.

Desde esta perspectiva, la familia se convierte en el principal centro de influencias que configura la formación primaria de la identidad cultural, muchas veces por simple imitación. Así lo indica el testimonio de un informante joven:

...nosotros [sus hermanos y él], desde que estábamos más chamacos, con mi papá es que aprendimos lo que es trabajar la tierra, pero luego él se fue para el norte [Estados Unidos]. Mi madre también trabajaba la tierra y aquí en la casa, con la parcelita [el huerto]. Ella nos enseñó de las yerbas [plantas] que podemos comer, por eso es que hoy me gusta sembrar. Aunque yo y mis hermanos no comemos todas [las plantas], porque algunas son de su tradición de mi madre de Guatemala, pero aquí no estamos acostumbrados a comerlas así...⁶¹

⁶¹ (Informante 25603; 16 años; soltero).

Una de las intenciones de este planteamiento sugiere identificar a las figuras paterna y materna, respectivamente, como modelos de un conocimiento base que supone su reproducción a partir de elementos como el apego, la ética, los sentimientos de identidad y otros que formen parte de las necesidades individuales y colectivas. Esto pone de manifiesto ciertas “ideologías y conductas” dentro del grupo. Por ejemplo, las mujeres mames suelen adquirir más aprendizajes de sus madres, entre otras cosas porque permanecen más tiempo con estas últimas en las tareas del hogar, lo que también sucede en el caso de los hombres que se vinculan más a las actividades agrícolas con sus padres. No obstante, las situaciones descritas pueden variar dependiendo de las características de cada familia y del rol que han asumido los líderes morales⁶² en diferentes etapas y contextos socioculturales (Peña, 2005).

Es en este marco de relaciones y procesos de enseñanza y aprendizaje que la transmisión de saberes ocurre de forma espontánea e inconsciente en el ámbito doméstico mam. Identificamos algunas prácticas cotidianas que coadyuvan a la pervivencia del conocimiento cultural como detonante básico del patrimonio inmaterial. Tales prácticas se expresan principalmente a través del rescate, la revitalización y reivindicaciones de constructos, mentales y físicos, que apelan a la memoria como sustento ideológico del no abandono de la identidad. Detectamos, en primer lugar, que los mames usan expresiones verbales y visuales sobre la historia familiar. Esta actividad suele realizarse en cualquier momento, dependiendo de su función instrumental (cocinar, utilizar medicina natural, orar a Dios, entre otras), o generar los conocimientos que permitan cumplirlas. El uso de dichas manifestaciones suele ocurrir a través de la oralidad (comunicación de experiencias vividas), demostraciones (se enseña con base en las acciones propias) y en algunos casos se apoya en intervenciones en espacios materiales recreados y reconfigurados en el nuevo contexto, como sucede por ejemplo entre las familias que conservan huertos familiares.

⁶² Los líderes morales son los miembros de la familia que la mayoría de ésta reconoce como la autoridad moral.

Asimismo, existe una tendencia a la educación en ciertos valores y normas de conducta atávicos. Este aspecto resalta particularmente en las relaciones intergeneracionales que tienen lugar en el espacio hogareño, especialmente de niños y jóvenes con sus abuelos, donde se siguen reproduciendo patrones ancestrales de respeto y “obligación moral” (formas de saludo, gratitud, obediencia). Por lo tanto, estamos frente a una práctica que en la actualidad es más común y propia de familias extensas, que requiere de líderes morales para garantizar su permanencia y se desarrolla bajo procesos comunicativos que implican en muchas ocasiones el uso de la lengua mam. Éste constituye un ejemplo muy bueno del papel del lenguaje en la pervivencia de rasgos patrimoniales específicos. La enseñanza de la cultura a través de valores, actitudes y comportamientos de antaño le otorga un sentido simbólico a la identidad y a la vida del presente (con proyección al futuro), en la medida que las personas, sin importar la edad, se reconocen por su ascendencia y le atribuyen un significado particular a lo entendido y valorado como “costumbre”. He aquí un ejemplo sobre las actividades que se consideran importantes al interior de la familia:

...tenemos que despertar temprano y hacer su oración para trabajar más al rato o ir en la escuela [...] porque así es nuestra costumbre. Hay que hacer su oración y luego comer, pero todos en unión y con nuestro Dios. Siempre debemos de respetar el saludo porque así está escrito en la palabra de nuestro Señor [Dios] y así lo enseñó nuestros padres en nuestra tierra [Guatemala]...⁶³

Estas prácticas específicas hablan de la apropiación colectiva, perdurable y sistemática de algunos rasgos que en estado puro se mantienen y configuran la identidad patrimonial en el contexto actual de los mames. Dichas prácticas no sólo perviven y se concretan como sedimento entre el pasado y el presente, sino que determinan una parte de sus modos de existencia y son recursos que suponen la conservación de la cultura ancestral. El debate suscita una nueva interrogante: ¿Cuáles serían los principales riesgos en la

⁶³ (Informante: 42402; 53 años; casada).

custodia de un patrimonio que algún día quedará sin la participación de sus actuales líderes morales?

Debemos enfatizar que la movilidad de los mames los ha llevado a vivir en espacios multiculturales, donde enlazan expresiones culturales atávicas con otras nuevas arraigadas de diferentes territorios, principalmente mexicanos. Es por eso que la cultura ancestral adquiere cambios en el ámbito doméstico. La inevitable interacción que generan la exogamia y la vecindad con personas de otros pueblos y culturas trae al hogar nuevos aprendizajes, conductas, aspiraciones, que hablan de historias y saberes ajenos al grupo. En este contexto marcado por influencias sociales no podemos dejar de lado la variedad de recursos ambientales disponibles y las condiciones del entorno físico, que en muchos casos han limitado el uso de expresiones patrimoniales en su forma original y han apremiado a adquirir otras nuevas, tal y como lo hemos ilustrado en el caso los alimentos. Otros aspectos generales que determinan el uso y la valoración de expresiones de la cultura ancestral podrían incluir el acceso a nuevas tecnologías, a programas gubernamentales⁶⁴ y a medios de comunicación. Todos estos elementos influyen y determinan en la conservación del patrimonio inmaterial, en su forma estrictamente atávica, al encontrarse los conocimientos y expresiones culturales que definen tal patrimonio expuestos a una constante re-significación y reconfiguración. Las mayores preocupaciones se expresan de esta forma:

¿Qué más podemos hacer si estamos todo el tiempo enseñando de nuestra costumbre a nuestros hijos? Saber [quién sabe] por qué se aprendieron unas cosas y otras ya no les gusta o lo cambiaron. Ya no podemos obligarlos [a los hijos y nietos] a que aprendan si en la escuela tienen otra enseñanza, en la calle es otro su

⁶⁴ Registramos que buena parte de la población mam, sobre todo niños y ancianos, están adscritos al programa Prospera impulsado por la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) del Gobierno de la República mexicana. Este programa tiene la finalidad de romper con el ciclo intergeneracional de la pobreza y generar capacidades asociadas a la alimentación, la salud y la educación. Es posible que dicho programa tenga alguna influencia en la reconfiguración de los conocimientos y expresiones culturales atávicas de los mames, partiendo del hecho que suministra nuevos productos alimentarios y de salud al hogar. Sin embargo, se requiere de un estudio dirigido a la asimilación que las personas tienen respecto a esos recursos, para corroborar esta hipótesis.

costumbre de aquí. [A] los viejitos si nos importa [nuestra cultura], pero ¿saber quién se van a acordar un día de nosotros?⁶⁵

Lo que ha de conservarse o no de “lo ancestral” es un asunto que despierta incertidumbre en los hogares mames y cobra cada vez más pertinencia. Si bien el patrimonio inmaterial debe ser entendido como “recurso, pero también como proceso vivo, y no como algo inmovilista...” (Marcos 2010: 1), existen casos de resistencias y negación que nos plantean realidades contrastantes. Para el grupo de mayor edad (60 años en adelante) resulta más difícil desprenderse de los conocimientos y rasgos identitarios arraigados desde sus lugares de origen; no obstante haber tenido que cambiar y adaptar muchos usos y costumbres del pasado a las actuales condiciones de vida, les siguen encontrando como algo bueno, pertinente y necesario. Sus descendientes, en cambio, tienden a reivindicar otros saberes e identidades, basados en nuevos referentes culturales, principalmente los identificados como: “mexicanos”. Esta situación desata una brecha intergeneracional que crea tensiones entre los miembros de la familia: “ya no les gusta...ya no podemos obligarlos...”. Lo cierto es que la protección del patrimonio inmaterial, en estado puro, se ha convertido en una especie de “suerte” para los mames, donde algunos siguen empeñando sus mayores voluntades y aspiraciones en que se le dé continuidad, pero existe otra parte que lo considera “muy cercano a desaparecer”, sobre todo al quedar identificados como “guatemaltecos” en contraposición a aquellos otros vistos como “mexicanos”. ¿Tocará a las generaciones presentes y venideras encontrar los espacios de reflexión crítica y de alianzas familiares para decidir su destino? ¿Podrán encontrar pertinencia en algunos de los elementos que las personas de mayor edad consideran que están en mayor riesgo de perder vigencia?

A modo de conclusiones

Este trabajo constituye un aporte a la reflexión sobre patrimonio inmaterial desde la mirada de las familias mames migrantes asentadas en Santo Domingo Kesté, Campeche, tema poco investigado en el actual contexto donde convive dicha población. La movilidad

⁶⁵ (Informante: 35502; 58 años; casada)

histórica del grupo, forzada o voluntaria, los ha llevado a vivir en escenarios con características ambientales y socioculturales diversas, donde acceden a los recursos, productos, tecnologías, así como a saberes, usos y tradiciones particulares de cada región transitada. En Kesté, tales circunstancias han generado transformaciones a sus conocimientos y expresiones culturales e identitarias atávicas, al mismo tiempo que se mantienen algunas en su forma originaria. Basándonos en una de estas últimas, como fue el caso de la elaboración de alimentos, es que pudimos explicar la pervivencia de un acervo cultural simbólico en el ámbito doméstico mam, si bien con “alteridades” que actualmente median en sus modos de vida y podrían determinar la futura perdurabilidad de esa práctica ancestral.

La relación entre familia y patrimonio inmaterial constituye un “nexo interdependiente” en el presente contexto de los mames en Kesté. Reconocer a estas personas como los principales creadores y constructores de sus experiencias, sus conocimientos culturales, su cosmovisión, y como delimitadores de los usos y costumbres propios, en tiempos y espacios determinados, nos permite entender que dicho patrimonio es un elemento diverso, contradictorio, paradigmático, que responde a procesos y fenómenos sociales relacionados con la historia del grupo. La multiculturalidad, como parte de esos fenómenos, ha determinado nuevas estructuras familiares entre los mames que se concretan especialmente con la exogamia. Esta realidad plantea tensiones intergeneracionales en el hogar, debido a que la transmisión y la valoración de las expresiones culturales inveteradas pierden interés, en la medida que éstas son resignificadas y reconfiguradas en su adaptación a la sociedad mexicana.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT; a la Dirección de Posgrado de El Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR; a la colonia de Santo Domingo Kesté, particularmente a nuestros informantes.

Bibliografía

- Aguayo, Sergio (1985), *El éxodo centroamericano: consecuencias de un conflicto*, Secretaría de Educación Pública, México, 173pp.
- Arriola, Luis Alfredo (2016), "Movilidad múltiple nacional e internacional de una población mexicano-guatemalteca", *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 14 núm. 2, pp. 131-149.
- Ballart, Josep (1997), *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, 1era edición, Barcelona, Ariel, 268pp.
- Barfield, Thomas (2000), *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México, 652pp.
- Bourdieu, Pierre y Jean- Claude, Passeron (2009), *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, Editores Argentina S.A, 189pp.
- Cahuich, Martha Beatriz (2010), "El patrimonio cultural de Campeche desde la mirada de la familia. Una aproximación historiográfica", en (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos, *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 141-159.
- Castillo, Manuel Ángel (1999), "Causas del éxodo: procedencia y características étnicas de la población refugiada", en: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, Presencia de los Refugiados guatemaltecos en México*, México, pp 32-38.
- Cheng, Christine y Johannes, Chudoba (2003), "Moving beyond long-term refugee situations: the case of Guatemala", working paper num. 86, *New Issues in Refugee Research Series*, Centre for Documentation and Research, ACNUR, Génova, 33pp.
- Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) (1984), "Informe sobre la situación de los refugiados guatemaltecos", (ms.), COMAR, México.
- Cottom, Bolfy (2009), "Patrimonio cultural", ponencia presentada para los miembros de la Red AHDIVERSUR, Colegio de la Frontera Sur, Ciudad de Campeche, 13 de marzo, 19 pp. <http://www.ecosur.mx/unidades/campeche/ahdiversur/index.html>, última consulta 17 de abril de 2016.
- Cruz, Jorge Luis (2000), "Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche", *Estudios Sociológicos*, XVIII, núm. 54, pp. 555-580.
- Deweever-Plana, Miguel (2006), *La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado*, Barcelona, Art Blume, 172pp.

- Drouin, Marc (2011), *Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982*, Guatemala, Cuadernos del Presente Imperfecto, núm. 10, 82pp.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1932), "The nature of kinship extensions", *American Anthropologist*, 32: pp.12-15.
- Fortes, Meyer (1970), *Time and social structure and other essays*, Athlone Press, London, 287pp.
- Freyermuth, Graciela y Nancy, Godfrey (1993), "Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia", México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, 4(23): 93pp.
- Giménez, Gilberto (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Colección intersecciones, 18. Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, México, 478 pp.
- _____ (2005), *Teoría y Análisis de la cultura*, Colección intersecciones, 5, México, pp. 329-331.
- González-Varas, Ignacio (2006), *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Cátedra, Madrid, 628pp.
- Goody, Jack (1983), *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, 221pp.
- Halbwachs, Maurice (2004), *La memoria colectiva*, Traducción de Inés Sancho-Arroyo, Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, España. 192 pp.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI (2010), "Principales resultados del Censo de Población y Vivienda", Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México, http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultados1.pdf , última consulta 6 de marzo de 2016.
- Kauffer, Edith (2005), "El paradigma de la repatriación a la prueba de los hechos: elementos para entender la nueva migración de los ex refugiados guatemaltecos en México", en: (Eds.) H. Ángeles, L. Huicochea, A. Saldivar, E. Tuñon (coord.), *Actores y Realidades en la Frontera Sur de México*, Consejo Estatal de Población- Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, pp.191-219.
- Lévi-Strauss, Claude (1998), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 599 pp.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche (2007), Palacio de Gobierno del Estado, en San Francisco de Campeche, Campeche, Expedido por Decreto Núm. 66, P.O. 3835, 9 pp.

- Limón, Fernando (2012), "Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras", *Revista Diario de Campo*, Nueva Época, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 56-59.
- _____ (2010), "Patrimonio cultural intangible e interculturalidad. Los chuj en Campeche", en (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 226-244.
- Llull, Josué (2005), "Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural", *Escuela Universitaria "Cardenal Cisneros"*, Universidad de Alcalá, pp. 177-206.
- Manz, Beatriz (1986), *Guatemala: community changes, displacement and repatriation*, Harvard University, 333pp.
- Marcos, Javier (2010), "El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales", *Gazeta de Antropología*, Departamento de Psicología y Antropología, Universidad de Extremadura, Badajoz, España, 26(1), 14pp.
- Morgan, Lewis Henry (1870), *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, University of California Libraries, Smithsonian Institution, Washington, 660 pp.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2003), "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", Ratificada en la sesión 32 de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París.
- Pauli, Julia (2007), "Que vivan mejor aparte: Migración, estructura familiar y género en una comunidad de México central", en: (Eds.) David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*: Universidad Iberoamericana, A.C: pp.87-116.
- Peña, Joaquín (2005), "Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral", *Política y Cultura*, UAM Xochimilco, núm. 23, 42pp.
- Pérez, Maricela (2008), "Gestión del patrimonio cultural: bienes bibliográficos y documentales". *Patrimonio Documental: fondos institucionales*, Libro Electrónico Addenda 17, México, pp. 8-22.
- Radcliffe-Brown y Alfred Reginald (1972), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, España, 249pp.
- Robichaux, David (2007), "Introducción. Diversidad familiar en América Latina: perspectivas multidisciplinares", *Familia y Diversidad en América Latina, Estudios de caso*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 11-75pp.

Rodrigo, María José y Jesús Palacios (2003), "La familia como contexto de desarrollo humano", en: (Eds.) Rodrigo, María José y Jesús Palacios (coords.), *Familia y Desarrollo Humano*, Alianza Editorial, Madrid, España, pp.25-44.

Ruiz, Verónica (2012), "Treinta años de refugio guatemalteco en México, la fiesta por la memoria y la cultura", *Revista Diario de Campo, Nueva Época*. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 43-50.

Schneider, David Murray (1980), *American kinship: a cultural account*, The University of Chicago Press, Chicago, 148pp.

Turner, Victor (1980), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, España, 455pp.

CAPÍTULO IV.

Vulnerabilidad del patrimonio inmaterial: reconfiguración de la lengua atávica entre familias mames de ascendencia guatemalteca en Santo Domingo Kesté, Campeche⁶⁶

Abstract: The chapter scrutinizes the extent to which atavistic language, a cultural heritage resource, is vulnerable to change. The continuous mobility, both forced and voluntary, among the Mam people who live in Santo Domingo Kesté, Campeche, has played a role in transforming their mother tongue. Alterations are noticeable, particularly, within the private realm of the household via code switching and interference. Furthermore, there is a generational gap between the older Mam and their descendants, because the former tend to protect their mother tongue whereas the latter find it, by and large, obsolete. Through ethnographic methods, this study outlines, preliminarily, the way in which a part of the cultural heritage resources is recreated and re-signified.

Key words: vulnerability, intangible cultural heritage resources, migration, household, Mam people

Resumen: La lengua atávica como elemento del patrimonio cultural, es vulnerable a cambios en el pueblo mam de la localidad Santo Domingo Kesté, Campeche. La continua movilidad del grupo, voluntaria o forzada, ha jugado un papel en la transformación de su lengua ancestral. Han ocurrido alteraciones, sobre todo en el ámbito doméstico, donde se observan interferencias y alternancias de códigos lingüísticos. Por otra parte, existe una brecha generacional entre los mames más adultos y sus descendientes, ya que los primeros tienden a proteger su lengua ancestral mientras que el segundo segmento la encuentra, por lo general, obsoleta. A través de la etnografía y sus herramientas de campo, se exponen resultados preliminares que describen la forma en que un elemento del patrimonio cultural es recreado y re-significado.

Palabras clave: vulnerabilidad, patrimonio cultural inmaterial, migración, ámbito familiar, grupo mam

⁶⁶ Este Capítulo es un artículo aceptado para su publicación, consultar oficio de aprobación en el anexo 12 de este documento.

Introducción

En el actual contexto de globalización, todo grupo humano enfrenta procesos sociales, económicos y políticos, a escala local, regional e internacional, que pueden tener un impacto sobre la cultura e identidades. Como parte de esos procesos, el fenómeno migratorio puede inducir transformaciones en las expresiones culturales e identitarias, dependiendo del valor existencial que se le otorgue a éstas, de modos particulares de vida contrastantes u opuestos entre la sociedad de origen y la de destino, del conocimiento cultural como base para la asimilación de esta última y de la memoria como puente entre el pasado, el presente, y la construcción del futuro. La migración puede llegar a influir en el grado de vulnerabilidad de los bienes culturales, que son más distintivos y simbólicos para el grupo social, aquellos que integran y definen su patrimonio cultural⁶⁷.

En algunos estudios sobre las vulnerabilidades que enfrentan los migrantes (Mesa y Cuéllar, 2009; Duarte y Coello, 2007) la unidad de análisis se concentra en el individuo, o el grupo social, de modo que generalmente se considera en estado vulnerable a los seres humanos, quienes por diferentes razones están expuestos a ciertas amenazas o pérdidas, por ejemplo, una catástrofe socio-ambiental. Pero no sólo las personas físicas están expuestas a estados de vulnerabilidad. Existen elementos del capital humano como los conocimientos culturales, habilidades y destrezas, esenciales para que un individuo o grupo sobreviva y se desarrolle, y que definen su patrimonio inmaterial. En el caso de los migrantes, estos elementos pueden convertirse en vulnerables dependiendo de las nuevas condiciones a las que estén expuestos en los territorios⁶⁸ de destino.

⁶⁷ La definición del término patrimonio cultural, con énfasis en su dimensión inmaterial, se abordará en el apartado "Nociones sobre patrimonio cultural inmaterial", incluido en este texto.

⁶⁸ Giménez (2007: 120) se refiere a las diferentes clasificaciones del territorio como: "zona de refugio, medio de subsistencia, fuente de recursos, área geopolíticamente estratégica, ...lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva ... espacio de sedimentación simbólico- cultural ... soporte de identidades individuales y colectivas, ... sobre el cual los individuos proyectan sus concepciones del mundo". Estas clasificaciones son útiles para explicar adecuadamente los fenómenos de arraigo, apego, sentimientos de pertenencia socioterritorial, la movilidad, entre otros que estén vinculados a la historia de un grupo humano.

Este trabajo se remite a los grupos mames de ascendencia guatemalteca que llegaron a territorio mexicano como refugiados en la década de 1980. Ellos constituyen la población objeto de un estudio etnográfico, realizado durante los años 2014 y 2015 en la localidad Santo Domingo Kesté, Champotón, Campeche. El traslado forzado desde Guatemala, así como las condiciones que encontraron en su nuevo entorno socio-ambiental en México, los llevaron a reconfigurar aspectos de su acervo cultural atávico⁶⁹ como la lengua mam, las técnicas de elaboración de alimentos autóctonos, sus festividades y ceremonias religiosas. En este texto se presentarán algunos avances y reflexiones iniciales del estudio, y se abordará en particular la situación de la lengua, considerando que, con el transcurso del tiempo, las nuevas condiciones de vida de los mames han generado potenciales condiciones de vulnerabilidad a ese elemento del patrimonio inmaterial, sobre todo en la población más adulta que vivió la etapa del periplo a México. El contexto ha sido propenso a que existan “tensiones” inter-generacionales, especialmente en el ámbito doméstico, en cuanto a si deben conservarse o no elementos de dicho patrimonio.

Aun conociendo que la noción de patrimonio no es de uso común dentro del grupo mam⁷⁰ y que ellos tampoco son partícipes de la creación de leyes para preservar su patrimonio, este trabajo se enfoca en comprender dos cosas. Primero, se develan las vulnerabilidades que experimenta la lengua. Esto se hace a partir del análisis del contexto histórico de movilidad que vivieron los grupos mames, que fue un proceso determinante en sus formas de vida; y desde la manera en que es recreada la lengua ancestral por el

⁶⁹ En su concepto de cultura, desde una dimensión simbólica, Cottom (2010) la entiende como toda la actividad que configura el modo de ser y vivir de los seres humanos, algo que se mantiene en constante cambio, pero que no obstante de poseer esa cualidad, algunos de sus elementos persisten a través del tiempo con o sin transformaciones, porque son apreciados por su valor excepcional y consolidan la identidad colectiva. Desde nuestra perspectiva, tales elementos conforman el acervo cultural atávico de todo grupo, y, por lo tanto, definen su patrimonio inmaterial.

⁷⁰ Se trata de grupos que llegaron a México debido a una movilización forzada y fueron asentados en Campeche por un programa de gobierno encabezado por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) (Martínez, 2012); por lo que su noción de patrimonio debería ser analizada partiendo de los intereses del grupo y no desde afuera. Sin embargo, las leyes que regulan lo que se entiende por patrimonio de estos grupos están dictadas por la ideología del nacionalismo mexicano, definidas por individuos ajenos a los mames, y están, además, diseñadas en pos de otros grupos que comparten un espacio pluriétnico (Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2007).

grupo actualmente en Kesté. En segundo lugar, preocupa describir el estado de interés de los principales custodios (en general, los nacidos en Guatemala), que han sido personas clave para el arraigo, socialización y protección de dicha lengua como elemento del patrimonio ancestral, a través del tiempo.

Trayectorias de los mames desde Guatemala y algunas formas de vida en comunidad

La situación de conflicto armado que vivió Guatemala, en su momento más álgido (c. 1981-1982), provocó el desplazamiento forzado, dentro y fuera de ese país, de una población estimada en dos millones de personas (Cheng y Chudoba, 2003). Lo vivido por aquellos que salieron hacia México en la primera parte de la década de 1980 se ha abordado en varios escritos (Limón, 2012; Drouin, 2011; Dewever-Plana, 2006; Cruz, 2000; Castillo, 1999; Aguayo, 1985) y en un trabajo sobre sus procesos de asentamiento e integración (Arriola, 2010: 205-225). En este apartado se presenta, en síntesis, un relato y reflexiones sobre la movilidad y algunas formas de vida y organización social de los mames. Uno de los objetivos específicos de este estudio se enfocó en determinar el impacto que han tenido procesos como las migraciones y la conformación social de Kesté como comunidad, sobre los posibles cambios a elementos de la identidad cultural de los mames. En función de este objetivo se han registrado datos que permiten contextualizar las dinámicas de movilidad, asentamiento, distribución espacial y estructural de la población.

Es importante señalar que no existen en la literatura consultada (Cheng y Chudoba, 2003; Cruz, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993; Manz, 1986; England y Martin, 1984) registros exactos de la cantidad de familias que llegaron a Chiapas y más tarde se movieron a otras regiones de México, como es el caso de Campeche, o fuera del país, principalmente hacia Estados Unidos. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) tampoco cuenta con cifras fiables que permitan realizar un conteo de todas las comunidades lingüísticas que habitan actualmente en Kesté (Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010). En la actualidad, políticas internas de seguridad del INEGI limitan conocer los

procedimientos censales empleados y el acceso directo a todas sus bases de datos. Hace quince años Cruz (2000) planteó que tal vez no se documentaron los lugares de procedencia o el total de personas desarraigadas ya que la prioridad en el momento del asilo era ayudarlas, especialmente por parte de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), y el Alto Comisionado de Ayuda a Refugiados (ACNUR)⁷¹.

Dada la escasez de información demográfica, sobre la población mam que habita en Kesté, se realizó un censo⁷² a este grupo, el cual contabilizó un total de 102 familias y 553 personas, de las cuales 340 (61.5%) son mames y el resto lo conforman personas de otro origen nacional como por ejemplo mexicano, personas de ascendencia guatemalteca (q'anjobales, chujes, q'eqch'ies) y los descendientes que surgen de las uniones mixtas entre población mam y no mam. Actualmente el grupo mam (340 personas) representa el 9.03% de la población total de Santo Domingo Kesté, que para el año 2010 sumaba una cifra de 3763 habitantes según el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010). Los datos recabados con nuestro censo permitieron hacer una reconstrucción histórica de la trayectoria familiar de los mames, aproximadamente de las últimas 3 décadas. Se prestó especial atención a las personas adultas (35 años en adelante), segmento que vivió el desplazamiento masivo, forzado, hacia México. Estas personas adultas se consideraron informantes clave para el análisis de los procesos que más tarde ocurrieron, entre ellos: su asentamiento y reorganización social en territorio mexicano, y la continua movilidad que hasta hoy persiste. Los hallazgos del censo nos permitieron arribar a la conclusión de que los mames son grupos

⁷¹ El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) fue uno de los primeros organismos creados por las Naciones Unidas en 1951 para auxiliar a personas exiliadas (Yefime Zarjevski, 1985: 21).

⁷² El censo de población se realizó entre enero y marzo del 2014 en Santo Domingo Kesté y se estuvo actualizando hasta junio del 2015. A diferencia de un censo gubernamental "clásico", utilizado como instrumento estadístico para registrar datos demográficos sobre poblaciones totales a partir de variables muy concretas (dimensión, estructura, historias reproductivas, entre otras), el censo aplicado en Kesté, como instrumento del método etnográfico, nos permitió indagar entre un número más reducido y detallado de personas (las familias mames) y registrar información más amplia sobre su vida (movilidad, escolaridad, labores productivas), sus formas de organización social (roles y estatus en la familia) y el comportamiento de algunos de sus rasgos culturales más distintivos y simbólicos (lengua y religión), entre otros aspectos. La principal limitación del censo como instrumento para la investigación etnográfica en grupos más reducidos de población es la baja representatividad numérica en los datos registrados y la imposibilidad de generalizar los resultados, pues dicho instrumento está circunscrito a una población y contexto específicos (Pauli, 2007).

con flujos migratorios continuos⁷³, por lo que han estado expuestos a transformaciones en sus modos de organización, tanto espacial como endógena, y a procesos de adaptación y apropiación dados por la diversidad de características de cada territorio habitado.

El instrumento nos permite reflexionar sobre los ciclos e historias de vida parciales y estructura familiar, entre otros aspectos demográficos. Registramos que 131 personas (38.5% de 340) de origen mam, pertenecen al grupo de los ex refugiados, y la mayor parte de ellos nacieron en los departamentos guatemaltecos de Huehuetenango (92=70.2%), San Marcos (13= 9.9%) y El Quiché (22=16.8%); en particular en los municipios Todos Santos Cuchumatán, San Miguel Ixtahuacán y la región conocida como Ixcán, respectivamente. El resto proviene de los departamentos de Quetzaltenango (2=1.5%), Izabal (1=0.8%) y Suchitepéquez (1=0.8%). El instrumento también da cuenta de migraciones internas previas al desplazamiento forzado, pero esas movi­lidades estuvieron motivadas por la necesidad de búsqueda de empleo, tierras, unidad familiar. Las personas entrevistadas refirieron que antes de llegar a México, las familias se concentraron mayoritariamente en Ixcán, en aquel entonces un territorio que se extendía al norte de El Quiché y Huehuetenango.

El asentamiento de los mames refugiados en la nación mexicana comenzó en Chiapas, donde según la literatura (COMAR, 1984: 16; Vázquez 1984: 4) se formaron de 80 a 92 campamentos improvisados en áreas cercanas a la frontera con Guatemala. Los campamentos más poblados fueron: Chajul, Ixcán y Puerto Rico, y estaban ubicados en la selva Lacandona, que era un lugar de difícil acceso y escasas vías de comunicación. Según nuestro censo, la población adulta mam de Kesté proviene principalmente de

⁷³ Los grupos guatemaltecos han tenido desde su llegada a México hasta la fecha una movilidad continua hacia diferentes destinos, nacionales e internacionales. Según Kauffer (2005) algunos de estos destinos han sido Ciudad del Carmen, Cancún y Estados Unidos. En tiempo reciente, Arriola (2016) ha documentado los periplos entre Estados Unidos, Guatemala (“retorno organizado”) y Campeche, así como retornos forzados y voluntarios a México. La movilidad de los ahora guatemalteco-campechanos es básicamente económica, pero los efectos de estas migraciones no se toman en cuenta en el presente trabajo para el análisis de posibles cambios a la identidad, el conocimiento cultural u otros elementos patrimoniales, ya que se necesita investigar más a profundidad para poder demostrar estos cambios.

Puerto Rico⁷⁴. Hacia 1984 los mames comenzaron a llegar a Campeche (Cruz, 2000) junto con otros grupos étnicos (q'anjobales, chujes, q'eqch'ies), y fueron asentados, primero, en un campamento conocido como Bodegas Conasupo, en Chiná, y más tarde en las localidades Maya Tecún I y II. En 1994, un subgrupo de los llegados originalmente a Tecún fue trasladado a lo que hoy se conoce como Kesté. Una vez allí, las familias fundadoras tuvieron la oportunidad de construir y configurar culturalmente su nuevo territorio, utilizando sus valoraciones identitarias de los espacios ancestrales. Nos referimos, por ejemplo, a la división que dieron estas familias a la comunidad, a partir de políticas internas que trazaron, distribuyendo el espacio en diferentes sectores a las que nombraron "grupos" y les asignaron nombres de los lugares de donde provenían⁷⁵, de Guatemala o de las primeras etapas del refugio. Hasta cierto punto, esta forma de organización espacial aún persiste.

Los mames asentados en Chiapas habitaron territorios caracterizados por una alta densidad poblacional y un perfil multi-étnico (Limón, 2012; Ruiz, 2012; Castillo, 2004), cuyas condiciones reflejaban un claro contraste con los patrones de vida de sus lugares de origen, que generalmente estuvieron caracterizados por la dispersión espacial de las familias y en convivencia con su propia comunidad lingüística. Pero en Campeche, aunque también compartieron espacio común con otros grupos de ascendencia guatemalteca, los mames fueron ubicados en zonas poco pobladas. En ambos estados, los nuevos límites espaciales y estructurales los obligaron a replantearse la forma de convivencia grupal, regida por la multiculturalidad. Un elemento inevitable en materia de relaciones interculturales fue la exogamia. En el censo ya referido encontramos que, en 102 unidades familiares mames visitadas, existen 58 matrimonios constituidos por un miembro mam y un miembro de otra comunidad lingüística como q'anjobal, chuj, q'eqch'. También se detectaron uniones conyugales con personas de otras nacionalidades, como la estadounidense y salvadoreña. Estas uniones coadyuvan con la formación de una nueva estructura familiar, que se concreta con la llegada de los hijos, los que suman 151 casos en Kesté (27.3% de 553, que representa el total de personas censadas), quienes

⁷⁴ Consultar, además, la base de datos de las familias encuestadas en Santo Domingo Kesté por Cruz (2000: 573-574).

⁷⁵ Algunos de los nombres son: Mayalán; Los Ángeles; Xalbal; Ixcán; San Martín.

probablemente adquieren una identidad multicultural. En esas uniones mixtas surgen los contrastes culturales e identitarios que pueden ocasionar una transformación de elementos del patrimonio cultural.

Llama la atención que es en el ámbito hogareño donde afloran las diferencias que cambian los atributos particulares aportados por cada miembro (progenitor y progenitora) de la pareja. Con la llegada de los hijos se marcan con más fuerza los contrastes, ya que estos no siempre aprenden la lengua de sus padres. La situación ha provocado “tensiones” entre los miembros de la familia, sobre todo inter-generacionales, que han estado marcadas por la cercana convivencia e interacción multicultural. De modo que, estas formas de vida y organización de los mames en comunidad, producto de sus dinámicas de desplazamiento, pueden estar impactando el patrimonio inmaterial atávico y colocando en riesgo su protección y conservación.

Conceptos básicos sobre familia. Particularidades de las familias mames en Santo Domingo Kesté

En términos generales, la familia ha sido concebida y entendida tradicionalmente por la unión marital entre dos personas de distinto sexo, quienes generan descendientes y, estos últimos, a su vez, derivan en nuevas formas de parentesco (hermanos, abuelos, nietos, tíos, primos). Sin embargo, este enfoque ha sido problematizado a causa de la gran diversidad cultural, social, tecnológica, además de otras circunstancias históricas, que impactan las formas de relación de los grupos humanos a diferentes escalas (internacional, nacional, local) (Álvarez- Díaz, 2014; Cahuich, 2010; Robichaux, 2007; Peri, 2003). Es por eso que en tiempos actuales también se considera “familia” a personas adoptadas, uniones homosexuales, hermanos de religión, entre otros. Dada la complejidad y ambigüedad actual en relación al concepto de familia, en este trabajo no profundizaremos en el análisis y discusión de los aportes teóricos que existen en el tema; ofreceremos una definición afín con nuestro grupo objeto de estudio y los datos empíricos obtenidos, para entender las particularidades de dicho grupo en Kesté.

Resulta difícil consensuar una noción única del término familia mam, debido a la actual heterogeneidad que existe en la composición y organización interna del grupo, principalmente marcada por los efectos de la inmigración hacia México, las relaciones exogámicas y la multiculturalidad. Con base en esta reflexión, identificamos que los mames entienden a la familia desde dos perspectivas. En primer lugar, estas personas consideran que la relación heterosexual es la base indispensable para la reproducción humana y, con ella, la construcción del parentesco. El enfoque de los mames se corresponde con el paradigma clásico de la filiación, donde todo sistema de parentesco se reconoce a partir de la familia elemental, definida como el conjunto de personas unidas exclusivamente por el matrimonio y sus descendientes (Radcliffe-Brown, 1986; Evans-Pritchard, 1932; Maine, 1886). Sin embargo, esta postura por parte de los mames puede deberse a varios factores, por ejemplo, al desconocimiento de otras formas de procreación, a que las personas se encuentren más arraigados culturalmente a la tradición del matrimonio como el “modelo ideal” de la unión conyugal o “a la moralidad cristiana” que refiere Lévi-Strauss (1956: 12), entre otros aspectos. En cualquiera de los casos mencionados, Lévi-Strauss (1956) plantea que el tema de la familia no puede verse como algo dogmático y estandarizado porque es interpretado de distintas maneras por cada sociedad.

En segundo lugar, para los mames, la familia, más que un sistema de parentesco consanguíneo, constituye un agente organizativo, formativo y cultural que configura aspectos tales como: los primeros modos de interacción y cohesión grupal, la transmisión de conocimientos, los valores y la identidad primaria de sus miembros. Esta perspectiva pone de manifiesto la importancia de las relaciones sociales y culturales que se construyen a partir del matrimonio y la alianza, y están cargadas de símbolos, significados, ideologías, tradiciones, creencias, conocimientos, y también prácticas o “costumbres” que se concretan generalmente en un espacio residencial (en este estudio el ámbito doméstico)⁷⁶ (Lévi-Strauss, 1998; Goody, 1986; Shneider, 1980; Fortes, 1970).

⁷⁶ En el censo aplicado en Kesté, se registraron casos entre las familias mames donde algunos miembros no comparten la misma vivienda, porque se trata de emigrantes económicos actuales que residen en otros lugares fuera de la localidad, sin embargo, éstos conservan vínculos familiares muy estrechos con sus

A la luz de las diferentes formas de ver la familia, la entendemos como “la unión de personas que comparten un proyecto vital de existencia en común que se quiere duradero, en el que se generan fuertes sentimientos de pertenencia a dicho grupo, existe un compromiso personal entre sus miembros y se establecen intensas relaciones de intimidad, reciprocidad y dependencia” (Rodrigo y Palacios, 2003: 33). La operatividad de este concepto para el análisis de la composición y formas de organización de los mames radica en que tal definición no establece condiciones a través de las cuales deba asumirse la “unión de las personas”, de manera que el sistema familiar puede incluir tanto relaciones biológicas como sociales y culturales. En este concepto tampoco se discrimina el significado de la familia a partir de edades o sexos, puesto que dos personas en unión conyugal pero sin hijos podrían considerarse una “familia”, si compartieran intereses, ideologías, códigos, entre otros aspectos sociales o culturales que los mantuvieran con algún vínculo o parentesco. Esto explica la existencia de diferentes tipos de familia entre los mames, como son las “nucleares”, “extensas”, “monoparentales”⁷⁷, las basadas en vínculos “solidarios”⁷⁸, y “de “miembros adoptivos”.

Con el censo pudimos identificar que actualmente existe entre las personas mames una tendencia a establecer uniones exogámicas. No obstante, la mayoría de las familias censadas conserva una tipología en su composición y estructura que deviene de los territorios originarios⁷⁹, según dan cuenta los testimonios de nuestros informantes clave.

parientes ya sea a través de relaciones afectivas o de dependencia (principalmente económica), por lo que se continúan considerando parte de la familia.

⁷⁷ Entendemos por familia nuclear al matrimonio heterosexual que convive con sus descendientes. Las familias extensas, en cambio, están compuestas por diferentes generaciones (abuelos, tíos, primos) unidas también por consanguinidad. La familia monoparental, aunque es una familia nuclear, se compone de un solo progenitor (hombre o mujer) y sus hijos.

⁷⁸ En sus estudios sobre el parentesco estadounidense como sistema cultural, Shneider (1980) llegó a la conclusión de que los seres humanos tienen parientes naturales o políticos, y que las familias se unen por el amor conyugal y el amor cognaticio. Por lo tanto, el autor plantea que existe una ambigüedad acerca de un dominio específico por el cual se establecen las relaciones personales, de manera que los mismos símbolos que definen a las personas como parientes podrían usarse también para las que comparten la misma nacionalidad, religión, entre otros.

⁷⁹ El hecho de que los mames conserven una tipología similar en la composición y estructura de sus familias, desde los lugares originarios en Guatemala, se corresponde con lo planteado por Robichaux (2007) cuando refiere que existen en América Latina sistemas familiares que han tratado de perpetuar su morfología con el devenir del tiempo porque la consideran una tradición cultural. Para este autor, la tradición cultural, más que símbolos y significados, representa un conjunto de “prácticas aprendidas” que

Las familias continúan siendo principalmente nucleares y extensas (87 de 102= 85.3%). Existen en menor proporción hogares monoparentales (15 de 102= 14.7%) y con miembros adoptivos (2 en 102= 1.10%). La mayoría de estas familias son numerosas en cuanto a sus integrantes y presentan diversidad de grupos etarios.

Según Cahuich (2010), la presencia de distintos grupos etarios y géneros en algunas familias permite estudiar los elementos culturales e identitarios que se transmiten y mantienen, o no, por parte de abuelos y padres hacia sus descendientes; sin embargo, este análisis dependerá de cuán diversas sean las generaciones que interactúan, de sus intereses, así como de los conflictos y tensiones que enfrenta cada una. Desde esta óptica la familia funciona como una entidad social a la que un grupo le otorga valores que han sido transmitidos por generaciones, o por medio de la cual se asignan expresiones simbólicas culturales, que se delimitan en su espacio íntimo, definiendo lo que se desea conservar o abandonar (Cahuich, 2010); agregaríamos a esta propuesta todo aquello que los miembros de una familia deciden transformar porque también forma parte de su existencia, como se abordará más adelante en el caso de la lengua mam. Consideramos que es aquí donde se establece la estrecha relación entre familia y patrimonio cultural, asumiendo que la primera es, en sí misma, un ente histórico que contribuye en la elección de los rasgos culturales identitarios que conforman dicho patrimonio.

Nociones sobre patrimonio cultural inmaterial

El patrimonio cultural no equivale a la cultura de un grupo o país determinado, sino que es una selección de sus bienes más distintivos y simbólicos, materiales e inmateriales, por ejemplo, de sus trajes tradicionales, su religión, su lengua (Pérez, 2008; Giménez, 2007; LLull, 2005). Por lo tanto, se trata de un fenómeno complejo que no sólo representa una expresión particular de la cultura. Para hablar de la existencia de un patrimonio deben existir las siguientes condiciones: en primer lugar, debe tratarse de expresiones de la cultura o la identidad que han perdurado en el tiempo; segundo, deben ser compartidas, o sea, tener una connotación colectiva; y por último deben partir de una selección

les permite a las familias organizarse utilizando como referentes sus experiencias previas de vida (modos de crianza, inclusión o exclusión de los hijos en el reparto de bienes patrimoniales, entre otros).

voluntaria (Giménez, 2005). Estas condiciones reflejan lo que resulta fundamental para la supervivencia identitaria de un grupo, o lo que es igual, para afirmar sus creencias, saberes, valoraciones, que junto a los aspectos materiales, dotan de sentido a sus vidas. Es por eso que el patrimonio cultural está entrelazado con varios ámbitos de la vida en colectivo, como: el territorial, el social, el económico. Se debe partir de la historia de los sujetos que construyen el patrimonio, sobre todo de sus conocimientos culturales y de la identidad que han logrado mantener en el tiempo (Limón, 2010).

Existen incontables aportes teóricos al concepto de patrimonio cultural, sin embargo, no existe consenso en una reflexión específica sobre la noción de lo inmaterial (Limón, 2010; Arizpe, 2009; UNESCO, 2003). Al igual que Giménez (2007), hay estudiosos que no encuentran sentido a la separación entre lo material e inmaterial como elementos de un patrimonio, puesto que ambos se pueden encontrar integrados en el ámbito de la cultura. Los primeros pasos hacia la noción de lo inmaterial se dieron en las décadas de 1970 y 1980 con la pretensión de elaborar un documento internacional que protegiera el “folclor” (Aikawa, 2004). En 1989, la UNESCO adoptó por unanimidad la Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular (UNESCO, 1989), y en 1992, la propia UNESCO inició un Programa de Patrimonio Cultural Intangible (Aikawa, 2004). Desde entonces, se llevaron a cabo varias acciones para otorgarle un lugar distintivo al patrimonio inmaterial, puesto que hasta esa fecha sólo se hablaba de lo material, cultural o natural (Arizpe, 2009). Entre algunas de las muchas acciones se encuentran: el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, en 1997; la Reunión Internacional de Expertos de la UNESCO en Río de Janeiro, en el 2002; la Reunión de Expertos en Terminología, en el 2002; y por último la Convención Para La Salvaguardia Del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO del 2003.

En México, es el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) quien se ha encargado de registrar las expresiones inmateriales, principalmente de pueblos indígenas, consideradas por esta misma institución como patrimonio cultural, para lo cual se creó el Sistema de Información Cultural (SIC). Esto no siempre es funcional porque podría ocurrir que en la selección de dichas expresiones existiera “una reducción

despectiva y racista del patrimonio cultural inmaterial” (Híjar, 2008: 31), por parte de no indígenas. A pesar de los esfuerzos y los aportes realizados por algunos estudiosos del patrimonio inmaterial, y del interés que han mostrado algunas instituciones privadas y estatales en el tema, el problema principal de este patrimonio sigue siendo la falta de reconocimiento (Híjar, 2008). Puede ser que, al abordarse aspectos intangibles como el conocimiento cultural y las tradiciones orales, su tratamiento se dificulte debido a que algunos investigadores, como González-Varas (2005) y Ballart (1997), por lo general se enfocan en lo tangible, ya que para ellos únicamente es patrimonio lo relacionado con objetos de valor oficial y lo que está escrito o documentado. Sin embargo, no sólo lo popularmente reconocido constituye un patrimonio. Existen rasgos culturales identitarios que sólo le pertenecen o son un derecho de determinados pueblos, por ejemplo, los conocimientos (en la elaboración de sus alimentos, en medicina natural), destrezas (en el trabajo agrícola, el tejido, la forma de tortear), creencias (tipo de religión, rituales). Por tanto, no todo lo que constituye un patrimonio se puede poner al alcance y disposición de todos los sectores sociales, principalmente de las élites, pues ello implicaría que dicho patrimonio fuera controlado por alguien- por lo general ajeno al grupo- que determinaría sus usos específicos.

Viéndolo desde esta perspectiva, para nuestro trabajo se asumió parte de la definición de Híjar (2008) respecto al patrimonio inmaterial, quien lo entiende como las tradiciones orales y de gestos, que se transforman con el tiempo por medio de un proceso de recreación colectiva y que se expresan mediante idiomas, música, danza, ritos, festivales y habilidades creativas (Híjar, 2008: 28-29). La selección de este concepto se debe a que en muchas poblaciones -en particular las minoritarias e indígenas- la noción de dicho patrimonio se expresa a través de rasgos culturales e identitarios particulares del grupo, donde una parte de su cosmovisión, valores, ética, actitudes, creencias y modos de vida se concretan en determinadas tradiciones y en su conocimiento cultural (Híjar, 2008).

Vulnerabilidades del patrimonio inmaterial mam ante los efectos de la migración

La vulnerabilidad ha sido abordada desde varias ciencias, entre ellas la antropología, la sociología, la ecología política (Thywissen, 2006; Alwang *et al.*, 2001; Cardona, 2001; Hoffman y Oliver, 1999). Se trata de un concepto diverso y muy complejo que integra diferentes elementos para su análisis, según la problemática a investigar. Algunos de estos elementos que definen diferentes situaciones de cambio incluyen el riesgo, la amenaza, la sensibilidad. En estudios acerca de la vulnerabilidad social se manejan dos criterios para determinar el marco teórico y metodológico apropiado: a) en función de identificar quién o qué es vulnerable (unidad de análisis) y b) hacia quiénes o qué se manifiesta la vulnerabilidad (existencia de amenazas) (Wisner *et al.*, 2004: 98). Según Alwang *et al.* (2001: 3) existe una distinción entre la “vulnerabilidad a” (condiciones que devienen de procesos de pérdida), y la “vulnerabilidad ante” (amenazas y situaciones de sensibilidad que hacen que las condiciones de la unidad de análisis- en nuestro estudio el patrimonio inmaterial- se transformen con el tiempo). Para este trabajo resulta de relevancia la segunda postura.

La vulnerabilidad puede ser determinante de procesos de desgaste o transformación, y engloba dos condicionantes principales para evaluar su intensidad. Primero, deben existir transformaciones en la unidad de análisis que denoten un cambio del estado previo de dicha unidad; y segundo, estas transformaciones se deben evaluar respecto a lo que se considera un “parámetro normal” de la unidad de análisis. El hecho de que los mames hayan experimentado y sobrevivido una situación de guerra y su posterior desplazamiento forzado, donde muchos se expusieron a grandes cambios al habitar territorios con diferente tipo de clima, de suelo, de vegetación, influyó de manera substancial en la transformación de rasgos de la identidad mam que fueron esenciales para el grupo antes de llegar a México. Asimismo, estos rasgos han sido re-significados y recreados en su actual territorio producto de la interacción o el contacto con otros grupos, principalmente la población mexicana, como se ilustrará más adelante a través de algunos ejemplos en el caso de la lengua.

Partiendo de este panorama, asumimos un concepto de vulnerabilidad que es funcional para nuestro estudio. Entendemos la vulnerabilidad desde la visión holística de Cardona (2001: 2) como: las predisposiciones o susceptibilidades de tipo territorial, social, políticas, económicas, que tiene en este caso el patrimonio cultural inmaterial de ser afectado, en caso de que se presenten fenómenos o procesos desestabilizadores de origen natural o antrópico. Viéndolo así, determinados efectos asociados a la migración representan fuerzas desestabilizadoras, o lo que en otros campos disciplinarios se denomina como “la amenaza” (Wisner *et al.*, 2004: 11; Alwang *et al.* 2001: 3). Desde esta última perspectiva, autores como Soares *et al.* (2014: 161) afirman que las amenazas son “fenómenos que tienen el potencial de afectar negativamente a los seres humanos”. Pero desde nuestra postura la migración, por ejemplo, no podría incluirse como parte de procesos amenazantes. Muchas veces se migra por voluntad propia, en busca de nuevas condiciones de vida y bienestar humano, lo que implica que las personas definen lo que creen conveniente para ellos y sus familias. Por lo tanto, para evitar darle una connotación negativa al fenómeno migratorio, preferimos referirnos a los efectos del fenómeno como “desestabilizadores” de las condiciones socio-ambientales, políticas, económicas. Así, las consecuencias de la movilidad humana marcan diferentes etapas del ciclo de vida de las personas y generan transformaciones en sus expresiones culturales e identitarias atávicas; de modo que aquellos bienes culturales más distintivos y simbólicos que definen su patrimonio se conviertan en vulnerables.

El marco metodológico que permite identificar las vulnerabilidades del patrimonio inmaterial en el ámbito doméstico de los mames, en función de la historia de movi­lidades del grupo, es el que Wisner *et al.* (2004) denominan el “Modelo de Acceso”. Este marco ha sido usado ampliamente en las investigaciones sobre vulnerabilidad social. El modelo puede adscribirse a un determinado marco teórico, dependiendo del tipo de estudio en que se pretenda aplicar; en situaciones donde se considere determinar elementos vulnerables de interés, o en casos en los cuales el enfoque recae en tipos particulares de amenazas (en este trabajo procesos desestabilizadores). El modelo consiste en realizar revisiones detalladas en diferentes ámbitos del hogar, con el fin de determinar lo que sucede con los conocimientos, relaciones sociales, entre otros, y lo que podría influir en

su estado de susceptibilidad y en las respuestas a diferentes fenómenos amenazantes. En el ámbito doméstico de los mames se han realizado observaciones periódicas y entrevistas detalladas sobre lo que ha sucedido a través del tiempo con sus recursos inmateriales, específicamente con los conocimientos culturales y la transmisión de éstos a través de la lengua. Sobre esta última, se han identificado vulnerabilidades específicas en la medida misma que los mames han dado respuesta a los procesos desestabilizadores asociados a la migración, entre ellos: el refugio en México y el posterior asentamiento en localidades de Campeche, con los respectivos cambios sociales, culturales, económicos, políticos, climáticos, además de otros que han estado sujetos al fenómeno de la movilidad.

Es importante remarcar que los principales informantes para este estudio fueron las personas nacidas en Guatemala, y esencialmente los desplazados de forma masiva a causa de la guerra; ya que como afirma Cardona (2001: 2) “si no hay amenaza, no es factible ser vulnerable (...) no hay una situación de amenaza para un elemento o sistema si dicho elemento no está expuesto a la misma y si no es vulnerable a la acción del fenómeno que representa el peligro o la amenaza considerada”. Aunque parezca algo “sutil”, esta reflexión alude directamente al tipo de estudio que presentamos. Si no existiera en Santo Domingo Kesté una población mam de ascendencia guatemalteca, producto de múltiples desplazamientos y portadora de un patrimonio inmaterial ancestral, no tendría caso pensar en la vulnerabilidad de dicho patrimonio en este grupo a causa de la migración, considerando que no estarían expuestos a ella. Del mismo modo, la reflexión de Cardona (2001) intenta hacer una distinción de cómo se manifiesta la vulnerabilidad en un mismo elemento; por ejemplo, puede darse el caso de que entre la población adulta mam, portadora del patrimonio ancestral, existan elementos de éste que sean más vulnerables que otros a los efectos de la migración. Este último planteamiento debe ser muy atendido, puesto que el grado de intensidad en la vulnerabilidad de ese patrimonio se manifiesta en el modo de vida, actitudes y comportamientos de las personas.

Con base en el abordaje de método y teorías sobre la vulnerabilidad, reflexionaremos en uno de los principales elementos del patrimonio inmaterial atávico de los mames que es sensible ante los efectos de la movilidad del grupo: la lengua. Argumentamos que la movilidad sigue marcando la recreación de la identidad cultural de estas personas, y por ende las transformaciones en su patrimonio. Y es que se trata de un grupo con una dinámica migratoria, que continuó posterior a la etapa del refugio. Para las primeras familias mames que llegaron a territorio mexicano la migración forzada significó la supervivencia. Para los migrantes actuales se trata de una estrategia en busca de la mejora económica. Partiendo de estas ideas, la lengua mam es uno de los elementos más vulnerables del patrimonio inmaterial atávico que ha sido percibido en el grupo durante un año y medio de estudio (2014-2015). Ahora bien, ¿dónde se localizan las mayores susceptibilidades de este elemento? y ¿qué podría determinar una mayor intensidad en el estado actual de su vulnerabilidad?

La lengua nativa forma parte del conocimiento cultural ancestral. De no existir dicho conocimiento, la lengua también desaparecería como elemento del patrimonio. La movilidad histórica de los mames los ha llevado a vivir en contextos multiculturales, en una situación en la cual se adquieran nuevos conocimientos para entrelazarse con otros previos; de modo que no solamente se practique la cultura ancestral en el ámbito doméstico. La inevitable interacción de las familias mames con sus parientes, vecinos, conocidos, e incluso desconocidos, trae al hogar nuevos aprendizajes, conductas, aspiraciones, que hablan de la historia de otras personas externas al hogar y socializan parte de sus saberes. Por lo que las mayores susceptibilidades de la lengua están dadas por cambios y transformaciones particulares del conocimiento cultural mam, determinados por los recursos ambientales disponibles y las condiciones del entorno físico; la sociedad que les acoge; el acceso a medios de comunicación; los usos y costumbres propios del lugar que habitan. La falta de reproducción, uso y transmisión de la lengua atávica en los hogares mames, donde se abre una brecha hacia lo que debe conservarse o no de lo ancestral, puede estar determinando que se intensifique su vulnerabilidad. Estas condiciones en las que sobrevive, por así decirlo, este elemento del

patrimonio inmaterial, impulsan su re-significación o reconfiguración por parte de los más interesados en que perviva parte de la memoria de su pueblo.

Mecanismos de reconfiguración patrimonial. La situación de la lengua mam

La cultura (desde su dimensión simbólica)⁸⁰, la identidad cultural⁸¹ y el patrimonio cultural (inmaterial), no son elementos estáticos, únicos, ni invariables en la vida de una sociedad determinada. El hombre genera transformaciones culturales e identitarias por medio del trabajo, la ideología, los sentimientos, el conocimiento y en algunos casos la movilidad. Para Nanda (1987: 38) “todas las visiones de la realidad que son conformadas culturalmente pueden contener una faceta diferente de la misma realidad”. Esto es aplicable a lugares donde conviven diferentes comunidades lingüísticas y generaciones, que normalmente comparten recursos naturales, festividades populares, lenguas, comidas, y otros elementos.

Al hablar de mecanismos de reconfiguración patrimonial no sólo nos estamos refiriendo a la inclusión de nuevos aspectos o elementos identitarios al bagaje cultural ancestral de los mames, pues estos elementos más bien constituyen la “presión” para que una expresión patrimonial sea transformada. Es necesario tomar en cuenta los procesos de génesis donde comienzan a arraigarse elementos identitarios, dependiendo de las condiciones de cada grupo social, su contexto o situación. O sea que, se deben considerar las diversas circunstancias históricas, políticas y económicas que viven los

⁸⁰ Cottom (2010: 23) define la cultura como “el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación, y organización social, y bienes materiales que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal de una generación a las siguientes”. Desde este enfoque la cultura se mantiene en constante cambio.

⁸¹ Según Giménez (2007), las personas construyen sus identidades a partir de sus culturas vernáculas o de aquellas a las que se integran, eso significa que no existe una identidad única, sino que esta puede ser múltiple, por lo que la esencia de este concepto se encuentra con frecuencia vinculada a un territorio, a ciertos “atributos caracterológicos” que son diversos, numerosos y se transforman en el tiempo, y a las relaciones sociales que se establecen. Se define por atributos caracterológicos a un conjunto de características, tales como: “disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992: 122).

grupos humanos para llegar a re-significar su cultura y enraizar nuevos conocimientos a su patrimonio ancestral.

Surgen las siguientes interrogantes: ¿dónde y por quiénes comienza el arraigo patrimonial? y ¿cómo saber que algo comienza a arraigarse? La situación se bosqueja del siguiente modo. La cultura, identidad y patrimonio de los mames de Campeche, se han nutrido no sólo de elementos atávicos heredados de su tierra natal, sino que además se han alimentado de elementos aprehendidos, valorados y asimilados en los lugares de destino, donde dichos elementos han sido compartidos por el grupo para que puedan “anclarse”, pero más importante aún, han perdurado por su significado excepcional. Una anciana de 74 años que vivió el desplazamiento forzado a México, comenta:

Aquel tiempo era más difícil que ahorita. Ahorita ya no, los chamacos no quieren aprender. A mi señor [conyugue] le gustaba cuando yo torteaba su tortilla de él con la mano, hummm, comía sus ocho, sus diez tortillas. Pero ¿ya ahorita qué vamos a comer? Ya mis manos están cansadas de trabajar, y la chamaca [nieta] ya no quiere [aprender a tortear], hummm desde que llegamos a Kesté es pura prensa [para] tortear. Ya no se puede hacer nada, [ahora] somos de aquí y tenemos que cambiar ...en nuestra tierra [Guatemala] todo era puro mam, ahorita ya solo los viejitos hablan conmigo, a mis hijos también los enseñé, pero ¿qué se va a hacer si hay escuela y es puro (castilla)⁸² [español] Ya los chamacos tienen vergüenza de hablar, a mis hijos enseñé [la lengua mam] y ya sus hijos de ellos lo saben [entienden], pero no lo hablan, pero gracias a Diosito lindo estamos aquí y podemos entender [el español], vivir mejor que aquel día. Ya ahorita no recuerdo algunas palabras de mi dialecto⁸³ y entonces viene [hablo] en castilla [español].

Reflexionando en este testimonio, entendemos que la lengua atávica es una expresión patrimonial para los que la arraigaron producto de contextos y circunstancias socioculturales y políticas, particulares de su lugar de origen, por ejemplo, se ha dicho que las familias vivieron en común con su comunidad lingüística en Guatemala, condición que favorecía el uso periódico del mam y disminuía la necesidad de los nativos de aprender otros idiomas como el español; además, al ser un grupo políticamente segregado, su acceso a la educación para aprender otras lenguas era limitado, en parte debido a su desventaja económica. Las personas (sobre todo las mayores) heredaron la

⁸² Palabra muy utilizada por la población guatemalteca ex-refugiada para referirse al idioma español.

⁸³ Palabra muy utilizada por la población guatemalteca ex-refugiada y sus descendientes para referirse a cualquier idioma indígena.

lengua mam a través de diversas generaciones, y al buscar nuevos lugares de destino, en la interacción multicultural también se ha ido incorporando el español. Este proceso de arraigo de los mames comenzó principalmente con su movilidad a México, porque en el contacto con las demás comunidades lingüísticas, el español era la *lingua franca* para establecer la comunicación. En el actual contexto de los mames, la reconfiguración de su lengua atávica podría ser parte de un “proceso de integración cultural”, donde algunos usos se mantienen anclados al pasado del grupo, pero a la vez están definiendo su noción actual sobre esa expresión del patrimonio. El testimonio de un informante de 70 años nos revela al respecto.

Cuando muy llegamos [de Guatemala] nadie [los exrefugiados] sabía en castilla [el español], más ¿cómo aprender? no había tiempo si era puro trabajar. Había unas escuelas en tierra fría [la sierra en Guatemala], pero ¿[en] qué tiempo? Yo no sabo [sé] escribir el mam. (Chjonté) [gracias a] Dios cuando vinimos a Chiapas, en ése [aquí] si tuvimos que aprender en castilla, así también fue aquí en Maya [Tecún] pero no más [solamente] repitiendo del [español] que hablaba el mexicano. Así es que aprendí yo. Ahorita se me mezcla castilla con mam, porque en la casa le hablo a mi (shúl)[esposa] pero ya se cambia un poco el dilecto porque es todo el día puro en castilla, si no ¿cómo vamos a vender [en] mi tienda?⁸⁴

Las experiencias compartidas por los dos informantes son ejemplos para entender el por qué la lengua mam puede encontrarse en conformación identitaria y patrimonial; aunque esto no implica su desaparición, no es el caso por ahora entre las familias mames de Kesté. Para ilustrarlo mejor nos enfocaremos en algunas reflexiones en torno a dicha lengua y cómo se ha recreado, en especial en el hogar.

La lengua mam

Según Giménez (2007), la lengua nativa (o cualquier variante dialectal de la misma) constituye por decreto natural el patrimonio inmaterial de todo grupo humano, ya que representa su forma principal de cultura interiorizada. Desde esta concepción, la lengua mam ocupa un lugar preponderante dentro de las expresiones culturales autóctonas y en

⁸⁴ Este testimonio ofrece pistas sobre el uso “instrumental” del idioma español, principalmente en actividades comerciales. La necesidad de usar el español en este ámbito puede estar coadyuvando también con la re-significación de la lengua atávica de los mames.

constante transformación en la población estudiada, pues no sólo constituye un mecanismo para comunicarse, sino que representa un sistema de códigos a través de los cuáles los mames pueden modelar su visión del entorno que les rodea y en un sentido más complejo del mundo. La lengua permite recrear imágenes del pasado, pero a través de ella también se construyen y proyectan los estados anhelados y en forma aún más sensible los vínculos humanos de la vida en grupo (Anderson, 2000). Estas ideas explican el por qué una parte de la población mam de Kesté ha seguido conservando su lengua autóctona, aunque con transformaciones, ya que a través de ella logran la persistencia de ciertos elementos de identidad que no podrían decodificar en su nuevo contexto socio-cultural, en parte debido a que se trata de grupos poco alfabetizados (en mam, español u otras lenguas), y debido a que existen elementos que tienen un valor simbólico único cuando se expresan a través de la lengua materna. A ello también se suma el uso del idioma para excluir a personas no pertenecientes al grupo, sobre todo aquellas ajenas a la comunidad. En cierto modo se trata de una especie de barrera cultural utilizada en determinados contextos.

Todavía existen personas dentro de la población mam que utilizan cotidianamente su lengua (en especial en el ámbito doméstico), no obstante haber convivido en un contexto pluriétnico. El censo realizado develó que, generalmente, son las personas de 40 años en adelante las que mantienen el mam además del español (109 de 553=19.2%). Otro reducido segmento de la población sólo se comunica en mam y escasamente entiende el español (3 de 553=0.5%). En la población infantil (de 3 a 11 años) y joven (de 12 a 29 años) (o sea 324 de 553), 32 personas (5.8%) dicen hablar el mam. Sin embargo, a través de la observación directa, sólo se detectó entre ellos un caso de hablante del mam, ya que los demás demuestran tener comprensión auditiva de la lengua, pero no la hablan con frecuencia. Lo cierto es que son las mujeres adultas quienes más la emplean, hipotéticamente porque ellas transcurren más tiempo en el hogar y tienen mayor tendencia a dialogar con sus padres (los más ancianos) mientras realizan sus tareas. Como ya hemos venido refiriendo, otro aspecto determinante en la diferencia y frecuencia del uso de la lengua entre mujeres y hombres es el grado de uniones conyugales entre

distintas comunidades lingüísticas, lo que conlleva a que la pareja haga uso del español como la *lingua franca*.

Los testimonios de informantes clave muestran que existe un alto grado de alternancia de códigos lingüísticos (Muysken, 2000) mam-español, e interferencias (Blas, 1991). Esta tendencia se nota tanto en el diálogo de mam a mam, como de mam con otros grupos étnicos que conocen y reproducen la lengua. Sobre la alternancia de códigos, el testimonio obtenido en una entrevista a un joven de 22 años de edad y nacido en Kesté, quien es la única persona que detectamos que puede hablar el mam, aporta algunas luces.

A mí me enseñó el mam mi abuelita, y lo aprendí rápido. Al principio fue difícil, pero ya después me acostumbré. Nada más que no lo puedo escribir, porque ni los más grandes [los ancianos] lo saben y creo que algo se les ha olvidado. Yo lo digo porque fui dos veces a Guatemala, de donde eran mis abuelitos, en tierra fría [la sierra]. Es muy lindo por allá. Si usted los ve hablando ahorita en Kesté y luego visita a los parientes en tierra fría se nota que ya no hablan igual. Le digo porque a mí me pasó, cuando llegué no entendía nada de lo que mi abuelita me enseñó aquí, y es que es el mismo mam de ellos, pero ya aquí está todo mezclado con el español, en cambio allá se oye más bonito como era el mam.

En el caso de las interferencias, éstas se localizan, por ejemplo, en palabras conectoras que sirven para unir sintagmas, oraciones o partes de un discurso: las conjunciones, las preposiciones y los adverbios. Los mames han creado hipotéticamente una nueva variante dialectal para comunicarse, pues ellos mismos comentan la variabilidad que ha sufrido su lengua ancestral respecto al vocabulario que usan en la actualidad. Aunque se debe puntualizar que existen variantes dialectales entre los diferentes grupos mames que fueron traídas desde Guatemala, como es el caso del mam de San Miguel Ixtahuacán, y el de Todos Santos Cuchumatán, que se diferencian en el uso de vocabulario y pronunciación, por lo general. Otro elemento a considerar es que, a pesar de haber tenido formas de vida étnicamente homogéneas en sus tierras de origen, se conoce a través de los testimonios del propio grupo que los mames establecieron contacto con ladinos y personas de otras comunidades lingüísticas antes de arribar a México. Sin embargo, consideramos que ninguno de estos aspectos determinó la creación de una variante dialectal que tuviera interferencias con el español, porque como lo revelan nuestros

informantes, esto ha estado más marcado por los efectos de la movilidad y la interacción multicultural en México.

La variante que hoy se recrea en Kesté ha sido utilizada a través de los años desde la llegada a tierras mexicanas, para facilitar la comunicación homogénea entre los diversos grupos mames y con otros habitantes locales, pero, en nuestra opinión, la otra función de esta variante ha sido codificar simbólicamente las representaciones mentales de la realidad. Esto se hace visible, por ejemplo, cuando los mames utilizan frases adverbiales como “aquel día” en español, refiriéndose a “ayer”, en mam o “tampoco” queriendo decir “también”. En conversaciones entre nuestros informantes mames percibimos algunas alteraciones lingüísticas que cambian el sentido del mensaje que pretenden transmitir. Una anciana de 79 años que atendía una enfermedad estomacal de su hija le recomendó lo siguiente:

Esa enfermedad es pura yerba [lo] que conozco para curarte. En mi tierra nada [no teníamos] medicina, todo [lo] que había era pura yerba del monte. La yerba es (tampoco muy) [también] buena igual que la medicina, porque así aprendimos nosotros con nuestros padres, (chjonté) [gracias a] Dios.

La posición de la anciana deja en claro que la lengua es un canal esencial para socializar el conocimiento cultural heredado, como sucedió en este caso particular de los usos de plantas medicinales. El buscar mecanismos de reconfiguración de la lengua atávica les permite orientar sus vidas y “sabidurías” en un contexto diferente al ancestral. Pero, al mismo tiempo, si se desechara por completo la lengua atávica, ¿se correría el riesgo de codificar erróneamente el conocimiento patrimonial?

El interés por la protección del patrimonio inmaterial mam en Kesté

La población mam ex refugiada es la principal portadora del patrimonio inmaterial atávico del grupo; y, por consiguiente, la mayor responsable de socializar y velar por ese patrimonio. Pero, al adentrarnos al ámbito familiar de los mames, encontramos otras realidades. En particular, el segmento que está comprendido entre los 35 y 59 años de edad está ejerciendo una fuerte presión sobre la generación más anciana, respecto a lo que ésta debe o no conservar de dicho patrimonio. Este contexto de influencias no

excluye a niños y jóvenes descendientes, lo que ha coadyuvado con una brecha intergeneracional que desencadena una relación marcada por intereses diversos entre los miembros de la familia. Intentaremos explicar el asunto desde una perspectiva cultural, apartándonos de algunos problemas sociales que existen actualmente en Kesté, que pudieran estar impactando estas “tensiones”, por ejemplo, el hacinamiento que hay en varios hogares, donde conviven diferentes generaciones, incluso, personas de diferentes comunidades lingüísticas vinculadas por unión conyugal.

Se debe tomar en cuenta que las condiciones históricas, sociales, ambientales y económicas en que vivió la población de la tercera edad (personas de más de 60 años) eran muy diferentes a las de su actual territorio. Una anciana ex-refugiada de 68 años de edad, fundadora de Kesté, nos comenta sobre el tema:

Ahorita ya aquí no es igual. Mi hijo se fue al “norte” [Estados Unidos] quería su casa de él nueva, pero ¿qué voy a querer yo si tengo mi casita como la de mi tierra [Guatemala]? ...es fresca. Allá se vivía [así], yo no sabo [sé] vivir diferente; es otra casa, otro [otra] costumbre⁸⁵. Aquel tiempo no teníamos [teníamos] ni la luz, pero íbamos [íbamos] a la iglesia. Ahorita ya los chamacos es puro juego, puro aparatos que hay aquí. Yo... [ajjj] me cuerdo [acuerdo] de mi tierra, y cuando no teníamos [nada], teníamos nuestro dialecto.

Este testimonio refleja que existe una conciencia de ambos momentos históricos en la vida de las personas más ancianas, respecto a lo vivido en su tierra, y de un ahora que se convierte en la convicción cultural del presente. Es lógico que, al ser desplazadas de un territorio, las personas busquen adaptar o desechar elementos de su patrimonio cultural, como bien se plantea en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada en París en el 2003, donde se dice que este patrimonio es “recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia...” (UNESCO, 2003). Para las personas de más avanzada edad, se hace más difícil despojarse de sus conocimientos culturales y de los sentimientos de identidad arraigados al lugar que los vio nacer, donde aprendieron a vivir por mucho tiempo. A pesar de su disposición y afán de buscar, en sus hijos y nietos, el reconocimiento y continuidad de las expresiones culturales más simbólicas y distintivas

⁸⁵ “Otro costumbre” es un ejemplo de interferencia. El artículo correcto es otra, no otro.

que engloban su noción particular de patrimonio, el comportamiento, las actitudes, las aspiraciones de los hijos y nietos siguen siendo contrastantes u opuestas, incluso de rechazo. La intervención espontánea de un joven de 17 años es ilustrativa de este panorama.

Yo escucho el mam desde que era pequeño porque mi mamá siempre lo habla con sus paisanos de ella, de donde vivió... en su tierra [Guatemala]. Ella también nos habla en mam a mí y a mis hermanos, pero nosotros nada más lo entendemos como se escucha y la obedecemos a nuestra jefa [madre]. Lo que no podemos hacer es repetirlo como se habla el mam. Es muy difícil porque una cosa es en la casa y la otra cuando sales, tienes amigos que platican nada más el español y además está la escuela que ahí no aprendes el mam. Es bonito escuchar el mam entre los grandes, pero ya nosotros somos de otra realidad y nada más nos sirve para entender a los abuelitos, pero cuando ellos no estén ya para qué serviría si somos de aquí [campechanos].

El informante plantea dos cuestiones sustanciales. Primero, se puede percibir que, entre las personas más jóvenes, el interés hacia la comprensión de la lengua mam está en cierta medida determinado por el respeto incondicional a las personas adultas que fungen principalmente como líderes morales⁸⁶ en el ambiente doméstico, por ejemplo sus padres y abuelos. Al momento en que dejen de existir estos líderes, para sus descendientes no tendrá sentido mantener el uso de la lengua ancestral. Este escenario pondría de manifiesto una erosión y posible ruptura de los nexos temporales (relación pasado, presente y futuro) e inter-generacionales que suponen la pervivencia de la lengua mam como elementos patrimonial del grupo, debido a que este último se encuentra expuesto a procesos adaptativos y alienantes cuyos efectos establecen una suerte de “segregación cultural” entre el ámbito doméstico y el mundo externo, e inducen el desinterés, la desatención y, en casos más extremos, el olvido de elementos como la lengua atávica.

La segunda cuestión tiene que ver con las influencias que ejercen otras instituciones fuera del ámbito familiar, como es el caso de las escuelas, donde no están creadas las condiciones para fomentar la enseñanza del mam. El joven entrevistado durante esa

⁸⁶ Los líderes morales son los miembros de la familia que la mayoría de ésta reconoce como la autoridad moral.

etapa de la investigación era estudiante en el Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario Núm. 15 (CBETA) y, éste, como los demás centros educativos federales de México, se basa en planes nacionales de estudios en los cuales no se incluyen temáticas relacionadas con la historia de pueblos de origen guatemalteco. Por lo tanto, la escuela constituye un “medio” cargado de significados ajenos a la cultura mam, que contribuye con el abandono de expresiones de dicha cultura, donde no está exenta la lengua nativa. Otro joven de 15 años, egresado de la enseñanza media, nos comentó lo siguiente:

El [“dialecto”] mam tiene su momento, pero es más cuando estamos en la casa. Allí los abuelos te hablan para que hagas tu mandado [trabajo], pero sólo se escucha más de ellos. En la escuela nunca oyes el mam entre los cuates [amigos], tampoco hay maestros que platiquen o entiendan ese dialecto, y yo pienso que entonces no hace falta, porque lo usan unos pocos abuelos y es porque nunca aprendieron bien el español, como nacieron en otros lados.

Así, la protección del patrimonio inmaterial atávico se va convirtiendo en compromiso de una población cada vez más reducida y envejecida, donde no existen muchas esperanzas de continuidad a dicho patrimonio. Los ancianos siguen utilizando sus lenguas ancestrales en el hogar, entre ellos y con sus hijos. Hay resistencia a las transformaciones, que, a nivel simbólico, rompen con ese nexo atávico, a lo propio, a lo auténtico (aun cuando lo “auténtico” esté en proceso de cambio perenne). Pero los padres jóvenes ya no sienten el mismo interés en transmitirlo a los hijos porque no tienen los mismos referentes culturales de sus padres y ancestros. Tal vez pretenden olvidar la historia de los abuelos y temen que sus hijos sean excluidos por la sociedad con la que interactúan si practican un modelo cultural diferente, principalmente basado en el “mexicano”. Esta resistencia es un freno a la herencia y la socialización del conocimiento cultural ancestral, al deseo de los más ancianos de mantener una vida cultural plena, donde no se vea inapropiado el uso de la lengua; lo que agudiza aún más el deterioro de este elemento del patrimonio atávico, que aunque sigue prendido en los hogares donde existen personas ancianas, está en estado ascendente de vulnerabilidad.

Conclusiones

El estudio de la vulnerabilidad del patrimonio inmaterial, en los grupos migrantes y de refugiados, no puede hacerse al margen de las diferentes circunstancias que éstos enfrentan a través de la movilidad y finalmente en los lugares de destino. No es casual que sus patrimonios sean los más vulnerables, ya que estas personas han sufrido, históricamente, mayor discriminación social y cultural. Un caso ilustrativo es el de los mames asentados en Santo Domingo Kesté, quienes han experimentado transformaciones en diferentes elementos identitarios de su vida, entre ellos y con otros grupos étnicos, coadyuvando con la apropiación y el arraigo de nuevos conocimientos culturales, lo que pone en estado de emergencia la conservación de su patrimonio inmaterial.

Las principales susceptibilidades que enfrentan elementos patrimoniales como la lengua mam están determinadas por el contexto multicultural en el que se desenvuelve el grupo, donde se imbrican conocimientos ancestrales con ajenos dando lugar a la reconfiguración del patrimonio. De modo que la cultura ancestral pierde arraigo, porque los mames buscan adaptarse e integrarse a la nueva sociedad y al territorio donde se circunscribe su vida en el presente. La situación de la lengua mam en Kesté muestra dos escenarios. Por un lado, los nacidos en Guatemala se han apropiado de una variante dialectal que presenta interferencias con el español, pero que a su vez mantiene una dimensión atávica que les permite comunicarse entre sí y con otros grupos mames contemporáneos que también provienen de diferentes zonas de ese país. En este caso pareciera que los cambios realizados a la lengua mam están favoreciendo la conservación de ésta, sin embargo, el fenómeno sólo se percibe entre segmentos de la población ex refugiada. Por otra parte, los descendientes niños y jóvenes nacidos en México, pertenecen a una realidad diferente de la vivida por sus ancestros en territorios guatemaltecos, debido a que en Kesté tienen mayor acceso a la educación, la tecnología, a diversas formas de empleo dentro como fuera de la comunidad, y a los usos y costumbres propios de la sociedad mexicana. Todos estos elementos obstaculizan el arraigo de expresiones culturales atávicas entre los descendientes, como sucede con la práctica de la lengua

mam. Tales escenarios justifican el por qué en el ámbito doméstico, el conocimiento cultural de los ancestros se continúa recreando, y se toma o desecha lo heredado del patrimonio atávico en la medida que es significativo para las familias, o esté sujeto a nuevas “presiones” que demanden transformación.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT; a la Dirección de Posgrado de El Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR; a Wilma Ruiz García y a todas las personas que han colaborado con este trabajo.

Referencias

- Aguayo, S.
1985 El éxodo centroamericano: consecuencias de un conflicto, Secretaria de Educación Pública, México, 173 pp.
- Aikawa, N.
2004 An historical overview of the preparation of the UNESCO “International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”. En: *Museum International*, 56 (2): 137-149.
- Álvarez- Díaz, J.A.
2014 Aspectos sociales y legales de la fecundación in vitro. *Ética y Humanismo en Perinatología, Perinatología y Reproducción Humana*, 8 (2):79-90.
- Alwang, J., P. Siegel y S. Jorgensen
2001 *Vulnerability: a view from different disciplines*. Social Protection Discussion, Paper Series, the World Bank, Washington, 46 pp.
- Anderson, B.
2000 *Imagined communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso Editions, London and New York, 256 pp.
- Arizpe, L.
2009 *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, Cámara de Diputados, CONACULTA, CRIM, Porrúa, México, 245 pp.

Arriola, L. A.

2010 Siguiendo la pista al patrimonio cultural de mayas mexicano-guatemaltecos en Campeche. En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia. México: El Colegio de la Frontera Sur: 205-225.

Arriola, L.A

2016 Movilidad múltiple nacional e internacional de una población mexicano-guatemalteca. Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos. (2): 131-149.

Ballart, J.

1997 El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso. Ariel, Barcelona, 272 pp.

Blas, J.L.

1991. Problemas teóricos en el estudio de la interferencia lingüística. Revista Española de lingüística, 21(2): 265-289.

Cahuich, M. B.

2010 El patrimonio cultural de Campeche desde la mirada de la familia. Una aproximación historiográfica. En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia. México: El Colegio de la Frontera Sur: 141-159.

Cardona, O.

2001 La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo. Una crítica y una revisión necesaria para la gestión. Centro de Estudios Sobre Desastres y Riesgos CEDERI, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 18 pp.

Castillo, A.

1999 La evolución del refugio guatemalteco en México en sus últimas etapas. Creación de nuevos asentamientos en Campeche y el programa Multianual. En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaria de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Memoria, presencia de los refugiados guatemaltecos en México, México: 265- 268.

Castillo, M. A.

1999 Causas del éxodo: procedencia y características étnicas de la población refugiada. En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaria de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Memoria, presencia de los refugiados guatemaltecos en México, México: 32-38.

Castillo, M. A.

2004. La política de inmigración en México. Migración y fronteras. El Colegio de México, Plaza y Valdés, México.

Cheng, C. y J. Chudoba

2003 Moving beyond long-term refugee situations: the case of Guatemala, Working paper num. 86, New Issues in Refugee Research Series, Centre for Documentation and Research, ACNUR, Génova, 33 pp.

Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR)

1984 Informe sobre la situación de los refugiados guatemaltecos. Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), México.

Cottom, B.

2010 Patrimonio cultural nacional: El marco jurídico conceptual. En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia. México: El Colegio de la Frontera Sur: 21-44.

Cruz, J.L.

2000 Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche, Estudios Sociológicos, XVIII, (54): 555-580.

Deweever-Plana, M.

2006 La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado, Barcelona, Art Blume, 1: 166 pp.

Drouin, M.

2011 Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982. Guatemala, Cuadernos del Presente Imperfecto, (10): 82 pp.

Duarte, R. y T. Coello

2007 La decisión de Marcharse. Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas. Consejería en Proyectos, Inter Pares de Canadá: 105 pp.

England, N. y L. Martin

1984 "Unofficial" Refugees in Chiapas, Cultural Survival Quarterly, Boston, Massachusetts, 8(3): 57-58.

Evans-Pritchard, E.E

1932 The nature of kinship extensions. American Anthropologist, 32: 12-5.

Fortes, M.

1970 Time and social structure and other essays. Athlone Press, Londres, (40): 287 pp.

Freyermuth, G y N. Godfrey

1993 Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, 4(23): 93 pp.

Giménez, G.

2005 Teoría y Análisis de la cultura. Colección intersecciones, 5, México: 329-331.

Giménez, G.

2007 Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Colección intersecciones, 18. Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, México, 478 pp.

González-Varas, I.

2005 Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas. Cátedra, Madrid, 632 pp.

Goody, J.

1986 La evolución de la familia y el matrimonio en Europa. Herder, Barcelona, 418pp.

Híjar, A.

2008 Patrimonio intangible. Patrimonio Documental: fondos institucionales, Libro Electrónico Addenda 17, México: 27- 46.

Hoffman, S. y A. Oliver Smith

1999 Anthropology and the angry Earth: an overview, in Oliver Smith, A. and S. Hoffman (eds.), The angry Earth. Disaster in anthropological perspective, Routledge, London: 1-16.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI

2010 Principales resultados del Censo de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México. Consultada el 15 de enero de 2015. Disponible en: http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosl.pdf

Kauffer, E.

2005 El paradigma de la repatriación a la prueba de los hechos: elementos para entender la nueva migración de los ex refugiados guatemaltecos en México. En: Actores y Realidades en la Frontera Sur de México, H. Ángeles, L. Huicochea, A. Saldivar, E.

Tuñón (coord.), Consejo Estatal de Población- Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas: 191-219.

Lévi-Strauss, C.

1965 La familia. En: Lévi-Staruss, C.; Spiro, M.E. & Gough, K. (1956). Polémica sobre el Origen y la Universalidad de la Familia. Barcelona: Anagrama.

Lévi-Strauss, C.

1998 Las estructuras elementales del parentesco. Paidós, Barcelona, 599 pp.

Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche.

2007 Palacio de Gobierno del Estado. San Francisco de Campeche, Campeche, Expedido por Decreto, (66): 9.

Limón, F.

2010 Patrimonio cultural intangible e interculturalidad. Los chuj en Campeche. En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia. México: El Colegio de la Frontera Sur: 226-244.

Limón, F.

2012 Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras. Revista Diario de Campo, Nueva Época. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, (9): 56-59.

Lipiansky, E. M.

1992 Identité et communication. París: Presses Universitaires de France, Traducción Libre.

Llull, J.

2005 Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. Escuela Universitaria "Cardenal Cisneros", Universidad de Alcalá: 177-206.

Maine, H. S

1886 The Patriarchal Theory. The Quarterly Review, 162:181–209.

Manz, B.

1986 Guatemala: cambios de la comunidad, desplazamientos y repatriación, Iglesia Guatemalteca en El Exilio, Editorial Praxis, México.

Martínez, B.A.

2012 La reconstrucción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche. Revista Diario de Campo, Nueva Época. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, (9): 43-50.

Mesa, L. y M. Cuéllar

2009 La vulnerabilidad de los grupos migrantes en México. Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, México, 117 pp.

Muysken, P.

2000 Bilingual speech: a typology of code-mixing. Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.

Nanda, S.

1987 Antropología Cultural: Adaptaciones Socioculturales. Grupo Editorial Latinoamericano, México: 55-75.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

1989 Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, adoptada por la 25va Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París. Consultada el 6 de diciembre de 2014. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

2003 Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Ratificada en la sesión 32 de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París.

Pauli, J.

2007 "Que vivan mejor aparte": Migración, estructura familiar y género en una comunidad de México central. En: (Eds.) David Robichaux (comp.). Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas: Universidad Iberoamericana, A.C: 87-116.

Pérez, M.

2008 Gestión del patrimonio cultural: bienes bibliográficos y documentales. Patrimonio Documental: fondos institucionales, Libro Electrónico Addenda 17, México: 8-22.

Peri, A.

2003 Dimensiones ideológicas del cambio familiar. Nuevas formas de familia. Perspectivas nacionales e internacionales. UNICEF- UDELAR: 322 pp.

Radcliffe-Brown, A.R.

1986 Estructura y función en la sociedad primitiva. Planeta de Agostini, S.A, Barcelona, 259 pp.

Robichaux, D.

2007 Introducción. Diversidad familiar en América Latina: perspectivas multidisciplinares. En: familia y diversidad en América Latina. Estudios de caso, CLACSO, Buenos Aires: 11-75.

Ruiz, V.

2012 La fiesta por la memoria y la cultura. Revista Diario de Campo, Nueva Época. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, (9): 43-50.

Schneider, D.

1980 American kinship: a cultural account. The University of Chicago Press, Chicago, 148 pp.

Soares, D., Murillo, D., Romero, R. y G. Millán

2014 Amenazas y vulnerabilidades: las dos caras de los desastres en Celestún, Yucatán. Desacatos, (44): 159-177.

Thywissen, K.

2006 Core terminology of disaster reduction: A comparative glossary, in Birkmann, J. (ed.), Measuring vulnerability to natural hazards. Towards disaster resilient societies, United Nations University, Tokyo: 448-496.

Vázquez, J. L.

1984 La salud de los refugiados. Los refugiados guatemaltecos en la frontera sur de Chiapas, México, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Wisner, B., P. Blaikie, T. Cannon y I. Davis

2004 At risk: natural hazards, people's vulnerability and disasters, (2a ed.), Routledge, Londres, 134 pp.

Yefime, Z.

1985 40 años de servicio de los refugiados, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados ACNUR, Refugiados, Madrid: 20-21.

CAPÍTULO V.

Migración, cambio socioeconómico y resistencia del patrimonio inmaterial de ex refugiados guatemaltecos en Campeche

Resumen: Este trabajo analiza los efectos de la movilidad del pueblo mam de Santo Domingo Kesté, Campeche, sobre el cambio socioeconómico en dos generaciones distintas de esta población: personas que llegaron a México como refugiados debido a un desplazamiento forzado en la década de 1980 y sus descendientes nacidos en Kesté que mantienen migraciones laborales al interior y fuera del país. Asimismo, se explora la pervivencia de expresiones culturales e identitarias en el grupo, y en particular, de aquellas que definen su patrimonio inmaterial en su ámbito doméstico, no obstante haber detectado algunos indicadores del cambio socioeconómico (otras formas de producción; adquisición de remesas) que podrían erosionarlas. A través del método etnográfico y sus técnicas, se identificaron elementos patrimoniales que sobreviven en el hogar, con mayor o menor re-significación, como: algunos roles y formas de trabajo, conocimientos de medicina tradicional, prácticas religiosas y convicciones sobre estilos de vestimenta, decoración y arquitectura.

Palabras clave: patrimonio cultural inmaterial, ámbito doméstico mam, efectos de la migración

Introducción

El estudio de los efectos de la movilidad humana, entre un grupo de migrantes, puede contribuir a explicar la manera en que estos fortalecen, re-significan o relegan expresiones de su cultura ancestral en las sociedades a las que se integran. En términos generales, la migración se define como todo desplazamiento que implica el traspaso de fronteras geográficas y políticas (nacionales e internacionales) y un cambio de residencia, ya sea temporal o permanente, por razones e intereses individuales o colectivos, materiales o inmateriales, como por ejemplo, mejoras en el ingreso salarial, reunificación familiar, escapatoria de una situación de conflicto, entre otros (Rodríguez, 2004; Arango,

2003; Blanco, 2000; Portes y Böröcz, 1988). La migración es por tanto un fenómeno complejo y multifactorial, que debe ser estudiado considerando la historia, los espacios y contextos socioculturales, y las demandas de las personas que migran.

En el presente trabajo abordaremos de qué manera la movilidad, forzada o voluntaria, produce cambios socioeconómicos⁸⁷ en un pueblo de migrantes en la sociedad receptora (Kesté para el grupo de los ex refugiados) y emisora (Kesté para las generaciones nacidas en la localidad), y, asimismo, la forma en que dichos cambios son afrontados por una parte de la población que aún conserva expresiones de su patrimonio cultural inmaterial⁸⁸. Específicamente, ilustraremos cómo ha ocurrido la pervivencia de algunos roles y formas de trabajo, conocimientos de medicina tradicional, prácticas religiosas y convicciones sobre los estilos de vestimenta, decoración y arquitectura, en su espacio residencial. Para ello, nos apoyamos en la experiencia de los mames de origen guatemalteco asentados en Santo Domingo Kesté, Campeche, donde una parte de la población arribó a México en la década de 1980 debido a una guerra en su país, pero en la actualidad, otro segmento de ellos y de los nacidos en Kesté mantienen periplos hacia nuevos destinos, principalmente con fines laborales⁸⁹. Durante más de 30 años, estas personas han estado expuestas a un proceso de asimilación de la sociedad mexicana que ha tenido repercusiones en varios ámbitos de su vida en colectivo, entre ellos y con grupos de otro origen étnico o nacional, siendo el ámbito socioeconómico uno de los principales.

⁸⁷ En este trabajo entendemos por cambios socioeconómicos a las transformaciones que acontecen en los conocimientos tecnológicos, propiedades, actividades productivas, acceso a servicios públicos, relaciones sociales de producción y remuneración de las personas, que tienen un efecto en su cultura y modos de vida.

⁸⁸ La definición del término patrimonio cultural inmaterial, se abordará en el apartado “El concepto antropológico de cultura y patrimonio inmaterial: su papel mediador ante el cambio socioeconómico”, incluido en este texto.

⁸⁹ El pueblo mam llegó a territorio mexicano como refugiados en la década de 1980 producto de una guerra genocida en su país. Para más información al respecto se pueden consultar los siguientes materiales: Limón 2012; Drouin, 2011; Dewever-Plana, 2006; Cruz, 2000; Castillo, 1999; Aguayo, 1985.

La migración y su relación empírica con el cambio socioeconómico. Algunos antecedentes en el grupo de estudio

Se necesita de varios modelos y teorías para dar explicación a las transformaciones que acompañan o se derivan de la migración, debido a que ésta no es un fenómeno ahistórico ni aislado, sino que está relacionada con una diversidad de factores sociales, ambientales, políticos, entre otros, que son los que generan e impulsan las demandas de las personas hacia la movilidad. Si bien en tiempos actuales, las disparidades económicas a escala mundial juegan un papel determinante en la decisión de migrar, esta condición no siempre funciona como el principal “incentivo” para moverse (Rodríguez, 2004; Blanco, 2000). Pero, cuando se migra, el cambio socioeconómico podría ser un efecto de la migración, pues este usualmente está determinado por los contrastes que existen entre las sociedades emisoras y receptoras, en términos de las tecnologías, los recursos, usos, costumbres, mercados, legislaciones, entre otros aspectos, independientemente de los motivos previos que las personas tengan para trasladarse (Blanco, 2000). Por ejemplo, las condiciones de vida de los pueblos guatemaltecos desplazados por la guerra, en sus lugares de origen, eran diferentes a las que encontraron o en la mayoría de los casos crearon después de arribar a México, puesto que en su territorio natal muchos no contaban con electricidad, acceso a medios de transporte y comunicaciones, a ciertos productos comestibles manufacturados, por citar algunas diferencias. Sin pretensiones de realizar una revisión exhaustiva sobre el arsenal teórico que existe en el tema de las migraciones, intentaremos abordarlas desde algunas perspectivas que podrían explicar sus implicaciones en el cambio socioeconómico, tomando como referente espacial de dicho cambio a la localidad Santo Domingo Kesté y dentro de ésta al pueblo mam.

Es necesario destacar que el grupo en cuestión tiene antecedentes de desplazamientos múltiples y multicausales, internos e internacionales, voluntarios y forzados, temporales y estacionales, que comenzaron desde antes de llegar a México y se mantienen por ciertas personas en la actualidad. Por lo tanto, su caso se puede explicar a través del enfoque denominado “migraciones continuadas”, que expone el hecho de que hay quienes se mueven buscando un lugar definitivo, pero éste puede volverse transitorio y

las personas retornar a su destino inicial, así como pueden surgir nuevas movildades a otros destinos (Hess, 2012: 435). Otro elemento a considerar es que las migraciones de los mames se han desarrollado generalmente bajo condiciones “no autorizadas”⁹⁰, incluso desde antes y durante su salida forzada de Guatemala en la década de 1980, hasta los actuales periplos laborales, principalmente hacia los Estados Unidos. En principio, tales condiciones podrían atribuirse a la categoría de “la vulnerabilidad de grupos específicos” propuesta por Castles (2010: 53). Esta dimensión incluye a las personas que han sido perseguidas políticamente y que sufren de discriminación por su origen, religión, situación económica, entre otros aspectos que generan sensibilidad en los grupos y los impulsan a moverse. Aunque, se debe reconocer que tras la salida masiva que realizó una parte de la población guatemalteca hacia México, se comenzó a implementar un programa para su refugio e integración a la sociedad mexicana coordinado por el gobierno de este país y organizaciones internacionales como el ACNUR y la COMAR (Brito, 2013; Cruz, 2000); mismo que más tarde se culminó con la naturalización mexicana de los ex refugiados, lo que facilitó que en la actualidad una parte de ellos continúen migrando hacia nuevos destinos (Arriola, 2016).

Este trabajo se ajusta a los enfoques interdisciplinarios, sociológicos y antropológicos, sugeridos por (Rodríguez, 2004: 15-16), donde las migraciones se entienden como los mecanismos “inconscientes” (escapatoria de una situación de guerra) o “racionales” (cálculo del costo-beneficio), que son utilizados por las personas para generar transformaciones a sus condiciones de vida actuales, ya sea por la influencia de factores que estén forzando la movilidad o por el balance personal de las ganancias que obtendrían con ella. Desde el punto de vista “racional”, las migraciones se corresponden con la teoría neoclásica (Todaro, 1969), que explica la decisión de las personas de moverse (nivel micro), debido a las desigualdades en su capacidad de ingresos monetarios y en las oportunidades laborales, respecto a otras personas de su localidad (nivel macro). Dicho todo lo anterior, los flujos migratorios son vistos como la “posible respuesta” a las realidades de una sociedad (agresión política o civil, precariedad laboral,

⁹⁰ El término de las migraciones “no autorizadas” o “irregulares”, como también se les llama, hace alusión al traslado de una persona que ingresa a, o vive en, un país del cual no es ciudadano o ciudadana, violando sus leyes y regulaciones de inmigración (Castles, 2010).

fenómenos ambientales, entre otros) atendiendo al conjunto de sentidos, imaginarios y preferencias particulares, tanto de migrantes como de no migrantes; aspectos que podrían desencadenar en nuevas movilidades. Estas nociones, como bien plantea Rodríguez (2004: 16) algunas veces “escapan al núcleo de la lógica de la racionalidad económica” y se apoyan más en el registro de las experiencias y trayectorias de vida, que permiten un contraste a largo plazo y a nivel empírico de los diferentes contextos donde se integran quienes migran (Jasso, 2003; Gardner, 2002).

Asimismo, este estudio se apega en parte a los modelos articulacionistas y transnacionalistas (Kearny, 1995), donde la migración no sólo es un acto de mudanza del territorio habitual, sino que genera un nuevo estado y modo de vida, tal y como dice Pries (1999: 4), “de un medio de cambio del lugar de residencia, se transforma en un contenido de una nueva existencia y reproducción sociales”. Desde esta perspectiva la migración deriva una serie de intercambios, ajustes y transformaciones materiales y simbólicas que son independientes de la decisión original de migrar, principalmente como ha ocurrido en el caso los ex refugiados. Se ha mencionado en otras investigaciones que estas personas vivían en “extrema pobreza” y marginación económica y social en sus territorios originarios (Ruiz, 2006). Pero, al llegar a México y en particular a su localidad en Campeche, los ex refugiados coadyuvaron con la construcción de una comunidad sustentada en las demandas socioeconómicas del contexto campechano, cuyo proceso ha implicado, por una parte, la re-significación y apropiación de estilos de vida, conocimientos tecnológicos, recursos y formas de producción y relaciones productivas, entre otros aspectos, que han desarrollado en la convivencia heterogénea con diferentes grupos étnicos y nacionales; aunque también se trasladaron a Kesté formas de producción, organización y expresiones culturales ancestrales. Esto trae a la luz el hecho de que las comunidades, más allá de ser espacios territoriales dotados de elementos materiales, significados y sentidos, son constructos maleables, que dependen de los contextos y circunstancias históricas donde se desarrollen las personas (Bello, 2006), con lo cual se explicaría que algunas personas no tengan las mismas percepciones e intereses respecto a su espacio de convivencia, de tal suerte que se integran a nuevas movilidades.

El cambio socioeconómico se ha manifestado de diferente forma en cada generación. Las personas desarraigadas por la guerra interna en Guatemala atravesaron por lo que Limón (2012: 58) denomina una “mexicanización forzada”, que ha implicado su integración a distintas formas de producción y consumo en su actual localidad campechana, ya que por ejemplo muchos administran negocios propios en la actualidad y acceden a productos que 30 años atrás no conocían, como algunos tipos de indumentaria o alimentos. Sin embargo, este proceso no ha sido asimilado de igual manera por todos ellos, ya que otra parte ha apostado por alcanzar condiciones de vida diferentes, ya sea para sí mismos o para sus familiares, tras el imaginario de que la recompensa por su trabajo será mayor una vez se muevan fuera de Kesté; incluso considerando algunas diferencias estructurales ya mencionadas que presenta la localidad respecto a sus lugares de origen en Guatemala.

En segundo lugar están los descendientes nacidos en México, para quienes las condiciones de la localidad no son ajenas, pero aun así no cumplen con las expectativas ni “funciones de utilidad”⁹¹ de todas las personas, y, por tanto, algunos se inscriben en el mismo imaginario de los nuevos movimientos trans y multiterritoriales, en busca de beneficios económicos para su familia (Kauffer, 2005), que a su vez tienen una repercusión local. Estas reflexiones en torno a la realidad del pueblo mam indican que, aunque “ser exigido a moverse no significa siempre lo mismo...” (Limón, 2012: 58), el cambio socioeconómico identificado en esta investigación ha sido un factor dependiente, premeditado o no, de la movilización histórica del grupo. En el presente texto, dicho cambio se abordará en un próximo apartado considerando las nuevas formas de producción y la adquisición de remesas.

⁹¹ El término “función de utilidad” fue utilizado por Rodríguez (2004: 14) para referirse a “la cuantificación del beneficio o bienestar que resulte de cualquier tipo de acción que haga o reciba un individuo (...)”. El principal aporte de la utilidad explica el que “una persona tiene la capacidad de comparar alternativas y sería capaz de elegir de forma coherente aquella con la que queda mejor”.

El concepto antropológico de cultura y patrimonio inmaterial: su papel mediador ante el cambio socioeconómico

La cultura, desde el punto de vista antropológico, se define como “el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización sociales, y bienes materiales que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal de una generación a las siguientes” (Cotton, 2010: 23). De acuerdo a este concepto, la cultura es quien orienta todas las actividades, relaciones, conductas y decisiones de las personas, en cualquier circunstancia o lugar que estas se encuentren; lo que significa que es además un medio para adaptarse y adaptar nuevos elementos a un espacio de convivencia.

Ahora bien, la cultura como producto social además de estar en constante cambio y renovación, posee elementos que se perpetúan, con o sin transformaciones, porque son altamente valorados y apreciados por un grupo, debido al sentido que le confieren a la identidad y a la vida misma (Cotton, 2010). De ahí que esos elementos sean considerados como patrimonio y por ende posean un carácter hereditario, de longevidad y consagración social, que obedece a una voluntad colectiva. En este sentido se entiende como patrimonio inmaterial al conjunto de códigos y símbolos aprendidos y compartidos, que se remiten a la memoria colectiva de los grupos, pero se concretan en la capacidad de construir el presente y de proyectar el futuro, y se manifiestan por medio de creencias, ideas, representaciones mentales, conocimientos, prácticas, que le confieren sentidos y orientación propios a la vida en sociedad (Limón, 2010; Arizpe, 2009; Giménez, 2007).

De acuerdo a las nociones sobre cultura y patrimonio inmaterial asumidas en este texto, se puede decir que, no obstante su estrecha relación como constructos sociales y moldeadores de las formas de ser (identidad cultural) y de vivir de las personas, existe entre ambos términos una “bipolaridad” en cuanto a las cualidades dinámicas que poseen algunos elementos culturales e identitarios y a la excepcionalidad o exclusividad de otros; lo que puede influir en la manera en que los grupos se adaptan al cambio socioeconómico en su entorno social y ambiental, principalmente los migrantes a los territorios receptores.

Por una parte, se reconoce que la cultura no es un fenómeno estático sino híbrido (Cottom, 2010), que se retroalimenta de diferentes culturas y puede transformarse como consecuencia de factores provocados o no por la sociedad, entre ellos, una catástrofe natural o la migración. Desde esta percepción la cultura supone una pérdida de arraigo de lo ancestral y corre el riesgo de ser absorbida por otras culturas. Por otro lado, el entramado de expresiones simbólicas que conforma el patrimonio inmaterial también puede ser reconfigurado y re-significado a través del tiempo y como consecuencia de la dialéctica transformación-adaptación. Pero, debido a su alto grado de apreciación y su firmeza como legado histórico de los grupos, dicho patrimonio supone mayores garantías a la apuesta por sobrevivir a las condiciones socioeconómicas (y a otras en general), nuevas y cambiantes de las sociedades receptoras, aun cuando ese proceso ocurre en el contacto con personas ajenas y en la amalgama de una cultura con otra.

Métodos

Este estudio se desarrolló por medio del método etnográfico y algunas de sus técnicas: entrevistas semiestructuradas y abiertas, censo⁹² de población, relatos de vida y observación participante. Las entrevistas fueron elaboradas y aplicadas en idioma español, dado que la mayor parte de la población mam es bilingüe. Los datos se registraron durante los años 2014 y 2015 en la localidad Santo Domingo Kesté, Champotón, Campeche. El contacto con las familias mames se estableció a través de una entrevista semiestructurada aplicada a 13 personas no mames y a las autoridades del lugar (4 representantes), quienes hablaron sobre la persistencia, transformación y

⁹² A manera de dato general, ofrecemos una caracterización de las familias mames obtenida tras la aplicación del censo a ese grupo para que el lector pueda tener una mejor comprensión de los resultados que se presentarán en los próximos apartados. De un universo de 553 personas, que conforman las 102 familias estudiadas, 340 (61.5%) son mames y la parte restante corresponde a personas de otros grupos étnicos o nacionalidades como q'anjobal, chuj, q'eqch'ies, mexicana, que se mantienen vinculadas con los mames principalmente a través de la unión conyugal exogámica, con una representación de 58 casos (56.9% de 102 familias). De estas uniones "mixtas" se registraron 151 descendientes (27.3% del universo total censado). Encontramos que 131 personas (38.5% de 340) de origen mam, pertenecen al grupo de los ex refugiados, y la mayor parte de ellos nacieron en los departamentos guatemaltecos de Huehuetenango (92=70.2%), San Marcos (13= 9.9%) y El Quiché (22=16.8%); en particular en los municipios Todos Santos Cuchumatán, San Miguel Ixtahuacán y la región conocida como Ixcán, respectivamente. El resto proviene de los departamentos de Quetzaltenango (2=1.5%), Izabal (1=0.8%) y Suchitepéquez (1=0.8%). Las familias mames se caracterizan por ser unilineales, nucleares y extensas (87 de 102 familias censadas- 85.3%), y en menor proporción existen hogares monoparentales (15 de 102= 14.7%).

abandono de rasgos de la identidad cultural mam en el ámbito doméstico. La información generada de esta entrevista se utilizó para seleccionar al azar a 5 personas mames que fungieron como informantes clave ofreciendo los testimonios que aparecen en próximos apartados de este texto. Para entablar los diálogos con las familias también fue necesario la administración de un censo, que se aplicó entre enero y marzo del 2014, aunque se estuvo actualizando hasta junio del 2015⁹³. El censo, además de contabilizar a las familias mames, también recabó información acerca de sus formas de organización social (roles y estatus), el comportamiento de la migración laboral y del envío de remesas entre el grupo.

Las entrevistas abiertas se aplicaron a 12 personas mames en un rango de 40 a 81 años de edad, y se les preguntó acerca de los posibles aspectos que a su entender habían influido en la pérdida, transformación o persistencia de elementos culturales e identitarios atávicos del grupo, con particular interés en las diferencias de las condiciones socioeconómicas de Kesté respecto a sus comunidades de origen. Asimismo, en los relatos de vida se consideró la participación de 8 personas adultas y ancianas, quienes vivieron experiencias previas y posteriores al refugio y son testigos vivenciales de las migraciones contemporáneas. Con esta técnica se indagó sobre sus roles ancestrales y modos de trabajo, que garantizaban a las familias en Guatemala obtener los productos deseados, como los alimentos, la vestimenta tradicional, y otros que consideraran básicos para vivir. De este modo se intentaba percibir cuál era el estado de ingresos de las personas, si recibían ayuda de algún tipo (gubernamental, familiar, u otras) y a qué clase de mercados y tecnologías tenían acceso. La observación participante se realizó durante todas las etapas de la investigación y sirvió para registrar notas de campo que

⁹³ El censo de población se realizó debido a la escasez de información demográfica sobre la población mam de Kesté. En la literatura consultada hasta la fecha (Cheng y Chudoba, 2003; Cruz, 2000; Freyermuth y Godfrey, 1993; Manz, 1986) no existen registros exactos de la cantidad de familias guatemaltecas que llegaron a Chiapas, y más tarde se movieron a otras regiones de México, como es el caso de Campeche, o fuera del país, principalmente hacia Estados Unidos. En la actualidad, políticas internas de seguridad del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) limitan conocer los procedimientos censales empleados y el acceso directo a todas sus bases de datos. Nuestro censo, como técnica del método etnográfico, nos permitió indagar entre un número más reducido y detallado de personas (los mames y sus familiares) y registrar información más amplia; aunque, cabe señalar que la principal limitación del censo, en grupos más reducidos de población, es la baja representatividad numérica en los datos registrados y, a la vez, la imposibilidad de generalizar los resultados, pues dicho instrumento está circunscrito a una población y contexto específicos (Pauli, 2007).

apoyaron el proceso de análisis e interpretación de datos. En este sentido, se construyeron matrices para encontrar puntos de coincidencia entre las opiniones de los informantes y sus comportamientos ante lo que ellos mismos manifestaban. Con toda la información reunida de las técnicas aplicadas, se generó una base de datos en Excel y se utilizó el procesador estadístico SPSS versión 18 para realizar análisis descriptivos de frecuencia y crosstab.

Resultados

Indicadores del cambio socioeconómico en el pueblo mam de Santo Domingo Kesté

Tal y como se abordó en los apartados anteriores, el fenómeno de la migración puede inducir cambios socioeconómicos importantes en la vida de los migrantes, en la medida que estos se integran a las sociedades donde arriban (Blanco, 2000), lo que a su vez tiene efectos en que estos re-signifiquen algunas expresiones de su cultura e identidad ancestrales. En Kesté, la población mam adulta oriunda de Guatemala, pero también de la localidad y de otras regiones de México, han experimentado dichos cambios principalmente a través de dos elementos: 1) nuevas formas de trabajo o de producción; 2) ingresos que generan las remesas a partir de la emigración laboral.

En relación al primer elemento, se puede decir que en la comunidad los nuevos oficios presentan ciertos contrastes respecto a los aprendidos y desarrollados en los lugares de origen guatemalteco. En la tabla 1 se muestran las actividades productivas que actualmente realiza el pueblo mam en Kesté, siguiendo un orden de prioridad⁹⁴.

⁹⁴ La población mam de Kesté, al igual que otros grupos de ascendencia guatemalteca que cohabitan en la localidad, actualmente se caracteriza por la pluriactividad laboral. Por tal motivo, decidimos separar sus diferentes formas de producción otorgándoles un orden numérico (1= primera o más importante; 2= segunda o necesaria; 3= tercera o alternativa) según la prioridad e importancia que el propio grupo le asignó a cada una.

Tabla 1. Distribución del pueblo mam por sexo y orden de prioridad de sus actividades productivas en Santo Domingo Kesté, n=340

Sexo	Actividad productiva 1	Frecuencia	Actividad productiva 2	Frecuencia	Actividad productiva 3	Frecuencia
Mujer	obrero	10	campesino	4	comerciante	1
	campesino	6	ama de	6	tejedor	1
	ama de casa	98	casa		médico tradicional	2
	comerciante	6	comerciante	11	no apto para trabajar	44
	costurar	2	tejedor	1	dato no registrado	10
	no apto para trabajar	44	costurar	1	no tiene	120
	dato no registrado	10	no apto para trabajar	44		
Hombre	no tiene	3	dato no registrado	10		
			no tiene	101		
	obrero	6	obrero	3	comerciante	1
	campesino	85	albañil	1	médico tradicional	1
	comerciante	3	comerciante	1	no apto para trabajar	61
	costurar	1	costurar	1	dato no registrado	5
	no apto para trabajar	61	cargo religioso	2	no tiene	94
dato no registrado	5	cargo publico	1			
		no apto para trabajar	61			
		dato no registrado	5			
		no tiene	87			
TOTAL		340		340		340

Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

Al comparar estos datos recabados del censo con la información obtenida de las entrevistas, se develaron resultados interesantes. En las entrevistas, la mayoría de los testimonios indica que en Guatemala, tanto en los territorios de origen como en otros transitados dentro del país, los principales oficios fueron el trabajo en el campo como

peones o campesinos⁹⁵ y el trabajo doméstico. Entre las personas mames encuestadas sólo detectamos 4 casos de 340 (1.2%), específicamente hombres, que dicen haber participado en otros oficios, como: albañiles, carpinteros, plomeros, electricistas. También existe un reducido grupo que se reconoce como médicos tradicionales desde territorios guatemaltecos (3 personas de 340= 0.9%) y en la actualidad han seguido ejerciendo esa práctica, en especial en el ámbito del hogar. En sentido general, los oficios practicados por los mames en Guatemala se limitaban a su condición de campesinos para la subsistencia alimentaria y en algunos casos como jornaleros asalariados, pero nunca como dueños de negocios.

Volviendo a los resultados del censo que se presentan en este documento (Tabla 1), se muestra estadísticamente una cantidad superior de personas mames integradas a nuevas formas de producción que alcanzan cada vez más pertinencia en sus modos de vida. Si bien todavía se puede considerar que el trabajo agrícola es el oficio principal de sustento para la mayor cantidad de familias, los datos revelan que hoy existe una parte de la población dedicada al comercio, como dueños de sus propios negocios⁹⁶. No obstante el incremento en la apropiación de nuevos oficios, se debe tomar en cuenta que no existen datos para comparar su proporción entre años, respecto a los que se practicaban en las regiones guatemaltecas y luego en regiones mexicanas, pues no encontramos este tipo de información detallada en la literatura y tampoco en las bases de datos de otras instituciones como el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Según los hallazgos obtenidos en la localidad de estudio, consideramos que los principales cambios culturales e identitarios entre la población mam, producto de sus nuevos oficios y formas de trabajo, estriban en que el propio grupo no se reconoce ni es reconocido por los demás (personas ajenas a los mames) únicamente como campesinos

⁹⁵ La tarea de peón o campesino era más común entre los hombres, aunque en algunos casos se implicaban mujeres por necesidades básicamente económicas o que asumían el papel de jefes de familia.

⁹⁶ Se debe considerar que, del total de 340 personas mames, la cifra de los no aptos para trabajar se determinó por no estar en edad laboral o tener discapacidad física. También existe un segmento del que no se obtuvo información al respecto (15 personas= 4.4%), pues en la mayoría de los casos se trataba de emigrantes que trabajaban fuera de la localidad y sus familiares desconocían sus labores o prefirieron no revelarlas.

o amas de casa (referentes de su cultura ancestral). Al indagar con nuestros informantes mames sobre sus principales actividades, o bien, sobre las de otras personas mames en la localidad, encontramos que las personas suelen ser identificadas por diferentes oficios que han adoptado⁹⁷: “el dueño de la tienda de abarrotes; la dueña de la tortillería; el tesorero de la agencia municipal”. Una parte de estas personas que ahora se reconocen por ser dueños de sus negocios fundaron Kesté en 1994 como campesinos, sin embargo, hoy ya no trabajan la tierra.

Por otro lado, el hecho de que algunas personas mames hayan logrado generar nuevos negocios, empleos y sobre todo nuevos conocimientos (en inversiones y mercado), pone en estado de riesgo la conservación de prácticas ancestrales, como es el caso del trabajo agrícola, debido a que con el transcurso del tiempo, principalmente los hijos y nietos de los comerciantes están propensos a heredar o arraigar sus actividades comerciales, o tal vez otras, rompiendo aún más el nexo con los estilos de trabajo u oficios de sus antepasados. Una situación similar está ocurriendo en el caso de las mujeres mames más jóvenes (15 a 25 años) que se dedican las tareas del hogar. Estas se están insertando en un mercado laboral externo a Kesté, donde encuentran remuneración por sus servicios domésticos, lo que genera el desinterés, pero también la falta de tiempo para realizar sus tareas en el espacio hogareño. La situación además impulsa la emigración hacia otros destinos locales y nacionales, entre los que se destacan principalmente la capital de Campeche y Ciudad del Carmen, como se verá a continuación.

Existen registros en la literatura de que para finales de 1990 se empezó a concretar la emigración de los grupos de ascendencia guatemalteca (entre ellos personas mames), desde Campeche hacia otros destinos nacionales e internacionales. Según Kauffer (2005) algunos de los destinos eran la capital campechana, Ciudad del Carmen, Cancún, ciudades de la frontera norte de México y Estados Unidos. Recientemente Arriola (2016) comentó de algunas evidencias que demuestran el periplo entre Estados Unidos y

⁹⁷ El hecho de que las personas mames se reconozcan entre sí por sus nuevos oficios no necesariamente equivale a que estas transformen esa parte de su identidad ancestral, pues existen casos que, a pesar de tener negocios u otros nuevos oficios, todavía se siguen identificando como campesinos. Sin embargo, el acceso a nuevos oficios sí puede tener un efecto en el modo que las personas ajenas al grupo los identifican, pero además en que sus hijos o nietos no se interesen por las actividades agrícolas.

Campeche. Este mismo autor plantea que la migración de estas personas en la actualidad es básicamente económica. En efecto, los hallazgos y teorías de estos investigadores se corresponden con los datos recabados entre la población mam, en el transcurso de este estudio, aunque también se registraron nuevos movimientos hacia otras regiones de

México, como el estado de Yucatán y hacia territorios de Guatemala que no especificaron los informantes. Se contabilizó un total de 13 migrantes (3.8% de 340) que pertenecen a 15 familias diferentes. Además, por medio de entrevistas semiestructuradas obtuvimos el dato de que existen en la comunidad 6 casos de ex emigrantes (1.8% de 340), principalmente hacia Ciudad del Carmen y Estados Unidos. La migración hacia el primer destino tiene una mayor representatividad de mujeres que buscan trabajos domésticos, en cambio, la migración internacional está más protagonizada por hombres que están dispuestos a insertarse en un mercado laboral más amplio y, según ellos, mejor remunerado.

La movilidad actual de los mames se adscribe a lo que algunos estudiosos han llamado las nuevas migraciones (Crisp, 1999), que persiguen objetivos meramente económicos y se sostienen a partir de redes sociales y comunidades nacionales e internacionales, basadas en un ir y venir voluntario o forzado, autorizado o arbitrario. En la tabla 2 se muestra el comportamiento de la adquisición de remesas, que es uno de los elementos más comunes entre familias donde existe la migración laboral (Moreno, 2008; Peña, 2004).

Tabla 2. Adquisición de remesas en la población mam según parentesco y lugar de procedencia, n=340

Recibe Remesas		Parentesco con quien le manda remesas					Destino del que recibe remesas			
		Pareja conyugal	Padres	Hermanos	Hijos	Nietos	Cancún	C. del Carmen	Otros lugares de México y Guatemala	E.U.A
No	Sí		17	3	13	1	5	4	3	25
303	37	3								

Fuente: Elaboración propia con base en el censo aplicado a las familias mames durante el trabajo de campo 2014-2015.

La entrada de remesas a un sector de la población mam ha generado cambios socioeconómicos en sus espacios residenciales, al menos en 15 detectados; factor que tiende a impactar las expresiones culturales e identitarias atávicas del pueblo mam y, además, la de otros grupos que cohabitan la localidad. Esto se hace visible en el uso inmediato de las remesas para “mejorar” las condiciones constructivas de la vivienda, o con el fin de adquirir nuevos objetos de uso personal o establecer negocios propios que generen aumento del capital monetario. Por otro lado, en la medida que las personas reciben mayores ingresos (sobre todo jóvenes de 10 a 25 años), se insertan cada vez más en el mundo de la moda, el consumo de nuevos alimentos, entre otras prácticas vinculadas al fenómeno de la globalización, que presentan diferencias respecto a las ancestrales.

Representaciones del patrimonio inmaterial mam en Kesté, tras la migración y el cambio socioeconómico

A pesar de que los cambios socioeconómicos son bien recibidos por algunas personas entre las familias mames, en particular los descritos en el apartado anterior, y estos pueden estar alterando o reconfigurando los patrones de vida de la población, en general, existen otras personas que optan por mantener ciertas expresiones de su cultura e identidades ancestrales, que por su continuidad y valor merecen ser reconocidas como patrimonio inmaterial, y que funcionan como mecanismos de adaptación para contrarrestar los avatares que se viven en la localidad, la que cada día está más acechada por el fenómeno de la globalización. Si bien los cambios socioeconómicos como efecto de las movilidades de dos generaciones (ex refugiados y actuales migrantes laborales) son parte de nuevas formas y relaciones de producción, de consumo, de adquisición de recursos materiales, de acceso a servicios públicos, entre otros, se puede decir que, en Kesté, algunas personas adultas y ancianas que integran el pueblo mam todavía no se valen de ellos debido a la necesidad existencial que tienen de conservar, en lo posible, el legado cultural que los vincula con su historia y sus territorios de origen. O sea que, no por el hecho de existir nuevas relaciones de producción entre las familias mames los hombres y las mujeres se implican siempre en los mismos roles y tareas; no por contar con la oportunidad de acceso a servicios públicos como la iglesia y el centro

de salud, las personas abandonan sus rituales religiosos o sus prácticas en la medicina tradicional; no por tener diferentes mercados de consumo, las personas se deshacen con facilidad de sus convicciones respecto a los estilos decorativos de su propio cuerpo y de sus viviendas. Éstos solamente constituyen algunos ejemplos de una forma de lucha y reivindicación de un segmento del pueblo mam, por todo aquello que por derecho les es propio y característico, como se ilustrará a continuación, a través de elementos empíricos y teóricos.

Al adentrarnos en el pueblo mam se pudo observar que todavía existen prácticas cotidianas ancestrales que están determinadas por algunos elementos, entre ellos: las concepciones particulares acerca de los tipos de actividad, las relaciones de género, la edad y el respeto incondicional a los abuelos. En esta tesitura, mujeres y hombres contribuyen con la formación y perpetuación de sus propios “estereotipos”.

Esa tortilla que hice con mi mano nos es delgada, no (...) y cuando llegan de la escuela mis hijos les gusta así, pero no lo hacen... como son varones⁹⁸.

Dicha afirmación refleja que existen normas y patrones morales establecidos socialmente, que regulan el “comportamiento apropiado” ante las labores que debe asumir cada persona de la familia, dependiendo de su estatus en ella. Esta realidad es congruente con la perspectiva teórica de Biddle (1986), cuando se refiere al modelo cognitivo de los roles, a través del cual se establece la relación conductas-expectativas en un grupo. Desde este enfoque, el rol puede asumirse como respuesta a determinada aspiración simbólica, siempre que ésta haya sido definida de antemano por los miembros de una colectividad (Biddle, 1986). O sea que el aprendizaje de roles depende, más que todo, de la interacción entre los seres humanos y debe considerar aspectos como los espacios de socialización dentro del hogar, la identidad cultural de los “demás” con quienes se interactúa y la distribución de los tiempos, entre otros que sean de interés para la familia. En tanto, las formas de trabajo se manifiestan a través de los roles y deben

⁹⁸ En este estudio se utilizaron los códigos únicos individuales (CUI) de nuestra base de datos para proteger la identidad de los informantes; por ejemplo, en este caso se trata del informante: 25601; 51 años; divorciada.

responder culturalmente a lo que se espera que hagan las personas de acuerdo a su estatus social⁹⁹.

En el caso particular de los mames, tanto roles como formas de trabajo han sido establecidos tomando en cuenta referentes culturales de sus ancestros, pero también de la sociedad circundante, que les garantizan un vivir con “sentido”. Mujeres y hombres asumen roles y tareas dentro del hogar de forma diferenciada. En el ámbito hogareño es la mujer quien garantiza la mayoría de los quehaceres (cocina, limpieza), considerando su estatus “como madre y esposa” y sus roles como “ama de casa” (referentes de la cultura atávica). El hombre tiene una menor carga doméstica por su función principal de proveer los recursos de consumo para la familia, generalmente, realizando labores fuera del contexto residencial. Esporádicamente algunas mujeres asumen el papel de jefes de familia (en este caso se detectaron 4 de 178= 2.2%) y se van a trabajar al campo (Peña, 2005), o hay hombres que realizan algunas tareas del hogar; pero esto último sólo sucede, más que por una voluntad o deseo, ante la necesidad de un relevo en esas actividades, que en el caso de las mujeres puede estar dado porque sus parejas conyugales migren o mueran. También existen labores donde se integran todos los miembros de la familia, pero aun así, los roles suelen delimitarse para cada uno. Un ejemplo de esto es el trabajo en los huertos familiares, una de las prácticas más arraigadas entre los mames a través del tiempo. Por medio de la observación directa pudimos constatar que la participación de los hombres en esta práctica se encuentra limitada a actividades de mantenimiento (poda, deshierbe), y basada en herramientas tradicionales¹⁰⁰. Por su parte las mujeres adultas, especialmente las ancianas, son las que tienen mayor conocimiento y manejo de los componentes del huerto familiar. El papel de la mujer en el huerto ha sido detonante clave de numerosos beneficios para la familia: alimentarios, económicos y medicinales. En función de esta última, los conocimientos

⁹⁹ Es importante resaltar que no todos los roles constituyen una expresión del patrimonio, pues algunos se asumen eventualmente para generar diversos elementos de satisfacción social. Por ejemplo, nos encontramos un hombre mam costurando la ropa porque su esposa estaba muy enferma.

¹⁰⁰ Existen casos reducidos de familias que utilizan tecnología moderna en sus huertos, como chapeadoras o regadoras eléctricas. Sin embargo, esta tendencia es propia entre familias donde conviven emigrantes económicos, por lo que no se puede considerar que sea una práctica compartida entre los mames, ni mucho menos arraigada.

ancestrales sobre dicho agro-ecosistema y el cuerpo humano han adquirido un alto valor, existencial y patrimonial.

Hay unos remedios que enseñamos aquí con otras comadronas que llegaron aquel tiempo. Si va aliviarse es puro yerba de manzanilla para ayudar a salir de una vez [para inducir el parto] y para bajar la inflamación cuando se alivió es puro de ceniza [planta], porque antes era de margarita¹⁰¹ [planta], pero aquí ya no estaba [la planta] cuando muy llegamos.

Me gustó aquí cuando vine yo a esta casa, aquel tiempo cuando nos entramos [llegaron a Kesté] (...) entré yo con el doctor, ocho años trabajando. Aprendí a sobar y de comadrona tenía yo 18 años, pues nada más...por mis sentidos, fue un regalo de Dios, por mis hijos. Aprendí yo misma con mi cuerpo. Ya después cuando lo vieron la gente dijo a mi abuelita- “comadre, su semilla [sucesora] es puro comadrona”. Ya cuando lo vio la gente ¡así!.. empezaron a llegar [para atenderse] hasta ahorita que soy anciana llegan(...) ¹⁰².

Tales comentarios son muestra elocuente del arraigo de conocimientos culturales y usos relacionados con la naturaleza, en este caso, la medicina tradicional (UNESCO, 2003). Si bien esta práctica deviene de épocas remotas y territorios heterogéneos, en la actualidad es un recurso muy valioso de sus depositarios (parteras, sobadores, hierbateros, además de otros) y también para las personas que recurren a ellos. Se ha planteado que una de las contribuciones más importantes de la medicina tradicional es resolver los problemas de salud donde el sistema médico convencional no exista, tenga poca presencia o sea de mala calidad (Campos, 2002). Por otro lado, desde una dimensión cultural, los saberes y prácticas curativas tradicionales establecen un puente de comprensión entre el pasado y el presente, considerando la memoria colectiva, la cosmovisión del grupo, los territorios donde se habita, entre otros a los que deben

¹⁰¹ Según las parteras, la *margarita* es una planta que habita en Todos Santos Cuchumatán, Guatemala (en tierras de gran altitud), en las orillas de los ríos. Esta planta tiene forma de campana, color coral y es de baja estatura. A pesar de que se ha hecho una revisión exhaustiva de literatura etnobotánica, no encontramos registros de una planta con aspecto similar, por lo que consideramos que se trata de un nombre común empleado para clasificar una planta que no necesariamente pertenece a la familia de Asteraceae.

¹⁰² Informante: 42801; 74 años; viuda.

ajustarse los medios terapéuticos (plantas medicinales, animales, minerales) y los métodos para cada tratamiento. Con nuestro estudio pudimos examinar estos dos ámbitos de relevancia entre las familias mames.

Los entrevistados de más de 60 años nos revelaron que en Guatemala no siempre tenían acceso a los médicos convencionales y mucho menos a los fármacos, principalmente por cuestiones geográficas y económicas. Los curanderos, sobadores o parteras eran, de antaño, la opción más inmediata para muchas familias, lo que generó la confianza de las personas hacia ellos, sus conocimientos y las conexiones que establecían entre la naturaleza, el cuerpo humano y la espiritualidad

Aprendí a sobar y de comadrona...por mis sentidos, fue un regalo de Dios, por mis hijos. Aprendí yo misma con mi cuerpo”¹⁰³

Estas condiciones le otorgaron un valor de uso perdurable a la medicina ancestral que se revela en el nuevo espacio donde conviven los mames actualmente. No obstante la oportunidad de acceso a hospitales en Champotón y en la capital de Campeche para atender la maternidad y la asistencia que proporciona el centro de salud local desde la fundación de Kesté en 1994, el parterismo sigue siendo una práctica de importancia para el grupo. En el censo referido obtuvimos el dato de que 108 personas mames (31.8% de 340) nacieron en Kesté entre 1994 y 2012, donde hasta la actualidad no existe una infraestructura ni el personal médico para atender un parto, lo que indica que muchas personas siguieron prefiriendo hasta tiempos recientes los servicios de aquellos que portan los saberes, habilidades o “dones” obstétricos y curativos en la localidad. En la investigación se detectó que entre los mames existen dos parteras (una patentada por el Centro de Salud), que además son sobadoras y un consultor espiritual.

Desde una dimensión cultural, debemos resaltar que la medicina mam ha estado inmersa en un constante proceso de adquisición y apropiación de conocimientos y medios, debido a la diversidad de condiciones en las que ha transcurrido la vida del grupo. Los contrastes más significativos están relacionados con las características del entorno natural (topográficas, climáticas), las circunstancias socioeconómicas (composición familiar y

¹⁰³ Íbidem.

posibilidades de acceso a instituciones médicas) y la apropiación de nuevos métodos y prácticas en los lugares de asentamiento. Por consiguiente, en algunos casos se abandonan, sustituyen o enriquecen los recursos ancestrales terapéuticos por otros que garanticen el bienestar de las personas, bajo el consentimiento de estas últimas. Aunque casi siempre dichos recursos responden al mismo conocimiento y método curativo ancestral. Para ilustrarlo citamos el caso de la “planta de ceniza” que sustituyó a la conocida por las comadronas mames como “margarita”. Los conocedores encontraron que ambas plantas tenían los mismos “usos” y funciones. Esto significa una substitución de elementos materiales de la naturaleza a través del saber tradicional que los promueve.

De igual manera, es necesario destacar que el tratamiento de varios padecimientos implica la realización de rituales o ensalmos (oraciones) como recursos de sanación, lo que es también un rasgo particular de la medicina maya de origen mexicano (García *et al.* 1996). Al mantener esta dimensión religiosa, principalmente en prácticas como el curanderismo, los mames han sostenido a través del tiempo la visión de que existe un equilibrio entre los sistemas que conforman su vida cotidiana (en este caso físico-social-espiritual). En la cosmovisión mam, el ritual establece relaciones recíprocas entre las personas, el entorno natural y las fuerzas sobrenaturales que los protegen, ofreciendo a su “dios” venerado la plegaria y el agradecimiento por la recuperación, pero además por proveer los remedios necesarios de la naturaleza. De modo que, el culto religioso es una de las expresiones patrimoniales que moldea los saberes y las prácticas de la medicina tradicional mam. Cabría entonces preguntarse ¿en qué otros ámbitos de la vida familiar se ubica la religión como expresión del patrimonio? La siguiente reflexión es premisa para responder esta interrogante: la religiosidad es una construcción social “constitutiva y constituyente” de la cultura de un grupo, que se moldea y delimita a través de un sistema de símbolos (nociones, percepciones, sentimientos, imaginarios) y prácticas vinculadas con lo sobrenatural y natural y, a su vez, con lo sagrado y profano (Geertz, 2003; Facchini, 1995). Viéndolo así, entendemos que la religión está presente en casi todas las manifestaciones culturales (inmateriales o no) del propio vivir, que determinan el accionar humano (por ejemplo, en la alimentación, en el trabajo, en la vestimenta, entre otros). ¿Cómo se expresa esto entre los mames, en su espacio doméstico? Las revelaciones de un informante clave resultan ilustrativas.

Nos vamos a dormir [en horario nocturno] pero no nada más es dormir, tenemos que orar una hora. Orar a Dios, porque gracias al Dios que nos da comida, gracias a Dios que salió su vida nuestra [nos concedió una vida] tranquila y estamos alegres (...) siempre que hay lluvia hay un poco de hierba, hay un poco que cosa vamos comer, ¡por el Dios estamos comiendo! (...) Porque necesitamos del Dios, ese es que está ayudando a nosotros, es el que está dando vida (...) ¿Por qué estamos hablando?- por el Dios (...) El Dios [para creer] tenemos que manejar nuestra cabeza y que llegue a nuestro corazón¹⁰⁴.

De la forma que se ha presentado, la religión es un fenómeno casi inherente a los modos de pensamiento, conductas y prácticas de los mames. Para estas personas, la tradición religiosa adquiere un valor de “cualidad” en tanto les permite interpretar, explicar y agradecer los estilos de vida y recursos que garantizan su existencia. La religión es una manera de sacralizar sus vivencias cotidianas. Por otra parte, el hecho de ser religiosos no solamente está restringido a la adscripción a determinada iglesia, templo, ritual o ideal teológico. Según criterios de este mismo informante, la religión puede ser practicada desde cualquier espacio indistintamente, siempre que exista una corresponsabilidad ética hacia las normas, valores y actitudes por parte del grupo que la detenta. Así es que la religión se traslada a espacios como el hogar, por ejemplo, e impacta los modos de vida del resto de la familia, aun sin importar que algunos no compartan las mismas creencias.

A lo diverso de la religión debemos atribuirle el hecho de la multiculturalidad. Si bien “toda religión se expresa culturalmente y toda cultura tiene dimensiones religiosas” (Duch, 1984: 115), la interpretación de las diferentes creencias no puede estar limitada al análisis del sistema de símbolos que la constituyen. Es necesario valorar los contextos y circunstancias históricas a través de los cuales las personas arraigan sus creencias en el tiempo, incluyendo la posible hibridación de unas religiones con otras. Así pues, éstas no serán fenómenos estáticos si no que se irán reformulando constantemente por medio de procesos adaptativos (psicológicos, sociológicos, ecológicos) y de posibles sincretismos.

¹⁰⁴ Informante: 51501; 68 años; viuda.

En relación a estos últimos, detectamos que existe un ritual en la comunidad que está asociado con la época de lluvias y la producción agrícola, en el mes de mayo. En este periodo se realiza anualmente una procesión al Santo Patrono Santo Domingo de Guzmán, que consiste en trasladarlo por toda la localidad llevando cada persona consigo una rama del árbol de palma (*Sabal ssp.*), bendecida por el sacerdote católico. Después del recorrido las ramas deben ser trasladadas al hogar y amarradas o colocadas en forma de cruz en alguna pared, para que los alimentos del campo no falten en la temporada, pero más importante, para proteger la casa y la familia del “rayo”. El ritual del rayo era también de gran importancia en la mitología maya ancestral (Brito, 2013).

En la actualidad registramos al menos tres religiones institucionalizadas en Kesté: la católica (incluyendo la vertiente “carismática”), la protestante (que incluye sectas tales como los evangélicos y pentecostés) y los testigos de Jehová. Nuestro censo arrojó la cifra de que la mayor parte de las personas mames (220 de 340 personas= 64.7%) son católicas. Los datos empíricos obtenidos a través de la observación y las entrevistas también dieron fe de la fuerte filiación que tienen las familias mames con esta iglesia, aspecto que según informantes clave es parte de la herencia cultural que han recibido y transmitido desde su tierra de origen y a través de generaciones. Asimismo, las mujeres son las que muestran un mayor arraigo (113 de 178= 63.5%) y, consecuentemente, se detectó una cifra mayor de hombres que no pertenece a ninguna religión (10 de 162= 6.2%).

Basados en las experiencias compartidas con el grupo mam durante el periodo del estudio, podemos decir que la religión, principalmente la católica, constituye una expresión muy valiosa que conforma el entramado cultural de su patrimonio inmaterial. Dicha expresión no sólo se distingue por su carácter hereditario, de perdurabilidad, sino porque a través de ella se han construido saberes simbólicos, que han sido expresados en creencias y concepciones del mundo en que los mames están inmersos, pero también del mundo deseado. En función de esto último, Camarena y Tunal (2009: 8) plantean cuan importante es la referencia de la religión para la sociedad, que “de ella depende gran parte del accionar moral que se haga presente”. Frente a esta reflexión, nos encontramos con que los mames tienden a conservar determinadas normas del

comportamiento y conciencia ancestrales, hacia lo establecido culturalmente por el propio grupo como “sagrado” o “correcto”, creando ciertos *tabúes* para distinguirlo de lo considerado “perverso”. En otras palabras, la religión establece una forma de vida concreta, que supone una dicotomía entre lo correcto e incorrecto para explicar el sentido de la existencia.

Un ejemplo de tal distinción se expresa en la ideología que mantiene una parte de la población adulta, nacida en Guatemala, respecto a sus preferencias estéticas del vestir y el adorno del propio cuerpo. En este estudio no se detectó un arraigo significativo en el uso del traje tradicional mam en Kesté, pero las convicciones atávicas en relación al diseño del “atuendo” actual sí están impactando la moda contemporánea de la mayoría de las personas, sin importar la edad. Así lo indicó el testimonio de un informante:

¿Cuándo se ha visto que aquel tiempo en nuestra tierra [Guatemala] una mujer llevara [vistiera] en pantalón? Así como está usted [vestida con pantalón], pues no. Allá era puro en su corte [falda] y bonita así como Dios lo hizo para vestir así¹⁰⁵.

Este comentario resalta algunas cuestiones importantes. En primer lugar, el asombro que muestra el informante conlleva a pensar la vestimenta tradicional como el elemento “correcto”, o por lo menos, lo moralmente aceptado. Por otra parte, los estilos del vestir se encuentran influenciados por distintas etapas y circunstancias históricas, pero su representación cultural intersubjetiva no pierde arraigo, entre otras cosas, porque desde la visión de este informante obedece a una doctrina religiosa convertida en práctica de vida. Es por eso que todavía observamos, entre los mames, gran parte de los patrones específicos de su vestimenta tradicional, aun cuando ésta ha sido casi desplazada por otras que difieren en sus tejidos y texturas. Cuando hablamos de patrones, nos referimos a la pervivencia de un “modelo simbólico” que todavía está configurando el “nuevo vestir” de los mames y cuyos significados se expresan como elemento de su identidad atávica. Por ejemplo, las mujeres mames (con excepción de algunas niñas y adolescentes nacidas en México) se visten del siguiente modo: utilizan faldas a la altura de las rodillas y nunca de menor extensión; las blusas siempre llevan mangas y no presentan escotes.

¹⁰⁵ Informante: 35501; 60 años; casado.

Estos vestuarios semejan el corte (falda) y huipil (blusa) tradicionales, pero en ambos casos son de un tejido más ligero. Las mujeres mantienen su pelo largo todo el tiempo y no suelen teñirlo, lo que se corresponde con la usanza propia del mundo indígena en Guatemala.

Algo similar ocurre en el caso de los estilos de edificación de la vivienda. A pesar de la transformación que han experimentado las construcciones de “viviendas mayas”¹⁰⁶ a través de los siglos, y al margen de las diferencias regionales que se pudieran encontrar, todavía se observan en algunos lugares las “normas constructivas” y “estéticas” de su arquitectura vernácula (Aldana, 2000). Kesté, por ejemplo, fue fundado con viviendas que trasladaron parte del estilo constructivo ancestral de diversos pueblos maya-guatemaltecos y hoy persisten notables rasgos que lo demuestran. En los hogares mames registramos los siguientes: ambientes de bahareque¹⁰⁷ que comúnmente son utilizados como cocina, y habitaciones sanitarias que se construyen generalmente al exterior de las casas. Aunque estas expresiones constituyen una huella material de la cultura atávica heredada por siglos, y también podrían representar un rasgo patrimonial de diversas culturas o grupos étnicos a escala mundial, en el caso de los mames tales expresiones han sido trasladadas a los nuevos territorios de asentamiento a través del conocimiento cultural que las supone una parte esencial de sus modos de vida, en tanto son consideradas el espacio de refugio, intimidad, de protección de sus pertenencias y encuentros entre el mundo interno y externo (representado por otros miembros de la familia o personas ajenas) (Giménez, 2007). Esta conducta por parte de algunas personas mames, desde nuestra visión, le otorga un valor esencial y simbólico a sus viviendas, no sólo por la necesidad histórica que tuvieron de fabricarlas para su resguardo o tenencia, sino como un espacio de confort, espiritualidad y apego, o sea, como símbolo

¹⁰⁶ Según estudios de López (1987), se trata de casas construidas con madera y palos puntiagudos, y con cubiertas de paja o palma. En algunos casos los muros pueden estar revestidos con mezcla de barro o restos vegetales, buscando una estructura más sólida o resistente. Las casas se dividen espacialmente del siguiente modo: una habitación que es utilizada indistintamente como dormitorio y cocina; un suelo de tierra compacta; sin ventanas, solamente con huecos; el techo es de 2 o 4 aguas con una pendiente que oscila entre 40 y 60° y tiene una estructura de madera que se cubre con palma, zacate o guano y se une con bejucos.

¹⁰⁷ Viviendas o espacios que se construyen a partir de palos y cañas entretejidos con un terminado de barro (o en algunos casos de concreto).

de supervivencia, dependiendo de su herencia cultural y no siempre de sus condiciones económicas¹⁰⁸; aun cuando existen personas entre los propios mames y de otros grupos étnicos en la localidad que han abandonado este tipo de arquitectura. Por otro lado, es en el hogar donde convergen determinados rasgos culturales vinculados a las relaciones familiares (parentescos, obligaciones, creencias, actitudes, ideologías, normas) y es también en este ámbito donde dichos rasgos son influenciados por otros sujetos a través de la interacción que genera la convivencia.

Este apartado ha ilustrado las principales expresiones de la cultura e identidad mam que, desde la perspectiva del grupo, conforman actualmente una parte de su patrimonio inmaterial, no obstante las movilidades y sus efectos sobre los cambios socioeconómicos experimentados por sectores de la población. ¿De qué ha dependido que algunas de estas expresiones se conserven por una parte del grupo, con menor o mayor re-significación? La respuesta puede estar en su historia, en el dolor, en la esperanza, o tal vez en la voluntad colectiva de reivindicar su conocimiento cultural ancestral para hacer la vida presente más llevadera.

Reflexión final

En este estudio se ha intentado demostrar que los cambios socioeconómicos que tienen lugar en las sociedades donde se integran los migrantes constituyen un efecto inherente del fenómeno de la migración, independientemente de las exigencias o demandas que impulsan a las personas hacia la movilidad. En este ámbito de transformación, la cultura y el patrimonio inmaterial juegan un papel esencial como mediadores en la adaptación y la re-significación o la perpetuación de expresiones y rasgos culturales e identitarios que le permiten a las personas una integración más armoniosa y ecléctica a los nuevos contextos donde arriban, y, en la medida de lo posible, a no privarse completamente de sus conocimientos tecnológicos, actividades y relaciones de producción, convicciones y

¹⁰⁸ No siempre el “factor económico” es determinante al construir o modificar una casa. En el grupo mam existen fundadores de Kesté que construyeron sus viviendas reproduciendo estilos arquitectónicos ancestrales y hoy cuentan con ingresos suficientes para modificarlos por construcciones más “modernas”, pero se sienten culturalmente más arraigados a las suyas.

prácticas ancestrales, entre otros elementos que reafirman su identidad y que además son mecanismos instrumentales necesarios para intentar vivir la vida deseada. El caso de los mames de ascendencia guatemalteca asentados en Santo Domingo Kesté es exponente de esta realidad. La complejidad de las movilidades históricas de la población adulta y anciana, principalmente ex refugiada, ha llevado a una parte de ella a experimentar diversos cambios en sus patrones laborales y de poder adquisitivo de elementos materiales; sin embargo, otros segmentos de dicha población, portadores de una historia de refugio y una identidad guatemalteco-campechana, se han valido de su patrimonio inmaterial para no sucumbir en la lógica de una globalización desenfrenada, que desafortunadamente induce al olvido y a la ruptura de continuidad con sus nexos culturales atávicos.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT; al Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR; a los informantes de la comunidad Santo Domingo Kesté, a Wilma Ruiz García y a todas las personas que han colaborado con este trabajo.

Bibliografía

- Aguayo, S. 1985. *El éxodo centroamericano: consecuencias de un conflicto*, Secretaria de Educación Pública, México, 173 pp.
- Aldana, M. 2000. "Vivienda maya. Zona Noroeste de Yucatán". Seminario de Arquitectura Bioclimática. Departamento de Construcción y Tecnologías Arquitectónicas, Universidad Politécnica de Madrid.
- Arango, J. 2003. "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra". Revista de la Red Internacional de Migración y Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas "Francisco García Salinas", México, núm. 1, 30 pp.
- Arizpe, L. 2009. *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, Cámara de Diputados, CONACULTA, CRIM, Porrúa, México, 245 pp.
- Arriola, L. A. 2016. "Movilidad múltiple nacional e internacional de una población mexicano-guatemalteca", *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 14 núm. 2, pp. 131-149.
- _____. 2010. "Siguiendo la pista al patrimonio cultural de mayas mexicano-guatemaltecos en Campeche". En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 205-225.
- Bello, A. 2006. "Espacios reconstruidos. Territorios resignificados. Etnicidad y lucha por la tierra entre los purépecha de Nurío", Michoacán, tesis doctoral, FFL-UNAM, México.
- Biddle, B.J. 1986. "Recent developments in role theory". *Annual Review of Sociology*, núm.12, pp. 67-92

- Blanco, C. 2000. "Las migraciones contemporáneas". Ciencias Sociales, Alianza Editorial. Madrid.
- Brito, E.L. 2013. "Santo Domingo Kesté: Autorretrato de un pueblo guatemalteco en tierras mexicanas". *Journal of the Institute of Iberoamerican Studies*, 15(2): pp.131-154.
- Camarena, M. E. y G. Tunal. 2009. "La religión como una dimensión de la cultura". *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense, Madrid, núm. 22, 15 pp.
- Campos, R. 2002. "Las medicinas indígenas de México al final del milenio". En: G. de la Peña y L. Vázquez. (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y tradiciones*, Biblioteca Mexicana Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 162-201.
- Castillo, M. A. 1999. "Causas del éxodo: procedencia y características étnicas de la población refugiada". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, Presencia de los Refugiados guatemaltecos en México*, México, pp. 32-38.
- Castles, S. 2010. "Migración irregular: causas, tipos y dimensiones regionales". *Revista de la Red Internacional de Migración y Desarrollo*, Departamento de Sociología y Política Pública, Universidad de Sydney, Australia, 7(15): pp. 49-80.
- Cheng, C. y J. Chudoba. 2003. "Moving beyond long-term refugee situations: the case of Guatemala", working paper num. 86, *New Issues in Refugee Research Series*, Centre for Documentation and Research, ACNUR, Génova, 33 pp.
- Crisp, J. 1999. "No solution in sight: The problem of protracted refugee situations in Africa". *Refugee Survey Quarterly*, 22(4), 114-150 pp.
- Cruz, J.L. 2000. "Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche". *Estudios Sociológicos*, XVIII, núm. 54, pp. 555-580.
- Deweever-Plana, M. 2006. *La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado*, Barcelona, Art Blume, 1:166 pp.
- Drouin, M. 2011. "Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982". *Guatemala, Cuadernos del Presente Imperfecto*, (10): 82 pp.
- Duch, L. 1984. *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 407 pp.
- Facchini, F. 1995. "La emergencia del homo religiosus. Paleoantropología y Paleolítico", *Tratado de antropología de lo sagrado (1). Los orígenes del homo religiosus*, Ed. Trotta, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Colección Paradigmas, Madrid, pp.151-182.
- Freyermuth, G. y N. Godfrey. 1993. "Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia", México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, 4(23): 93 pp.
- García, H., A. Sierra y G. Balam. 1996. *Medicina Maya Tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino*. Educación, Cultura y Ecología A.C. (EDUCE), México.
- Gardner, K. (2002). *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*. Oxford: Berg.
- Geertz, C. 2003. "La interpretación de las culturas (I. a ed. 1973)". Ed. Duodécima, Gedisa, S.A, Barcelona, España, pp. 87- 167.
- Giménez, G. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Colección intersecciones, 18. Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, México, 478 pp.
- Hess, S. 2012. "De-naturalising Transit Migration. Theory and Methods of An Ethnographic Regime Analysis". En: *Population, Space and Place*, vol. 18, núm. 4, pp. 428-440.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI. 2010. "Principales resultados del Censo de Población y Vivienda". Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México, http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblaci

- [on/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosl.pdf](#) , última consulta 6 de marzo de 2016.
- Jasso, Guillermina (2003). "Migration, Human Development, and the Life Course". En Mortimer Jeylan T. y Shanahan Michael J. (eds), *Handbook of the Life Course*. Nueva York: Springer, pp. 331-367.
- Kauffer, E. 2005. "El paradigma de la repatriación a la prueba de los hechos: elementos para entender la nueva migración de los ex refugiados guatemaltecos en México". En: *Actores y Realidades en la Frontera Sur de México*, H. Angeles, L. Huicochea, A. Saldivar, E. Tuñón (coord.), Consejo Estatal de Población-Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, pp. 191-219.
- Kearney, M. 1995. "The Local and the Global": The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, num. 24.
- Limón, F. 2012. "Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras". *Revista Diario de Campo*, Nueva Época. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 56-59.
- _____. "Patrimonio cultural intangible e interculturalidad. Los chuj en Campeche". En (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 226-244.
- López, F.J. 1987. *Arquitectura vernácula en México*. Trillas. México.
- Manz, B. 1986. *Guatemala: community changes, displacement and repatriation*, Harvard University, 333 pp.
- Moreno, S. 2008. "Migración, remesas y desarrollo regional en México (versión preliminar)". Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, núm. 50, 38 pp.
- Pauli, J. 2007 "Que vivan mejor aparte": Migración, estructura familiar y género en una comunidad de México central. En: (Eds.) David Robichaux (comp.). *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas: Universidad Iberoamericana*, A.C: 87-116.
- Peña, J. 2005. "Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral". *Política y Cultura*, UAM Xochimilco, núm. 23, 42 pp.
- Portes A. y J. Böröcz. 1988. "Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación". En: Malgesini, Graciela (comp.) *Cruzando fronteras: migraciones en el sistema mundial*. Icaria. Fundación Hogar del Empleado, D. L. Barcelona, pp. 43-74.
- Pries, L. 1999. "Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales", Seminario de Globalización y Territorio, Red Interamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio, Toluca, México.
- Rodríguez, J. 2004. "Migración interna en América Latina y el Caribe: estudio regional del periplo 1980-2000". Centro latinoamericano y Caribeño de demografía (CELADE, División de Población de la CEPAL), Santiago de Chile, 58 pp.
- Ruiz, V. 2006. "Ser mexicano en Chiapas. Identidad y Ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en la Trinitaria, Chiapas". Tesis en opción al grado de Doctora en Antropología, Centro de Investigación y Estudios Superiores (CIESAS, Distrito Federal de México, 248pp.
- Todaro, M.P. 1969. A model of labor migration and urban unemployment in less developed countries. En: *American Economic Review*, March.
- UNESCO. 2003. "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", Ratificada en la sesión 32 de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París.

CONCLUSIONES GENERALES

La presente investigación constituye un acercamiento al proceso de integración cultural del pueblo mam de ascendencia guatemalteca a la sociedad mexicana, en particular, a su territorio de asentamiento en Santo Domingo Kesté, en el estado de Campeche, municipio de Champotón. En este tenor, el principal aporte del estudio ha sido la identificación del modo en que dicho pueblo define y expresa la noción de su patrimonio inmaterial ancestral desde su propio *habitus* o forma de vida. Asimismo, se contribuye al reconocimiento de las expresiones culturales e identitarias ancestrales de los mames, entre ellas, sus conocimientos culturales, filosofías, cosmovisiones, habilidades creativas y constructivas, lengua, prácticas religiosas, que, aunque algunas ya han sido re-significadas y otras se encuentra en perenne transformación, todas son derecho y propiedad del grupo y constituyen los recursos patrimoniales básicos a través de los cuales éste se distingue y le da sentido a su existencia como colectividad social, en un contexto marcado por la multiculturalidad, las relaciones exogámicas, las migraciones continuas, los cambios socioeconómicos, además de otros aspectos que pueden resultar alienantes a la estabilidad cultural del grupo. Por otro lado, este estudio es en sí mismo una propuesta que convoca descentralizar las lógicas totalitarias y esencialistas llevadas a cabo por instituciones públicas, como por ejemplo el CDI, para que se reconozcan de forma independiente, equitativa y justa, las expresiones culturales de cada pueblo vinculado con el mam en su espacio de convivencia, que, aunque comparten los mismos antecedentes de refugio político en México, presentan variantes entre sí que son las que precisamente definen la otredad.

Este trabajo se propuso, en primer lugar, identificar los rasgos particulares de la identidad cultural mam que constituyen las expresiones de su patrimonio inmaterial en el ámbito doméstico. En función de este objetivo, se decidió tomar en cuenta lo sugerido por Marcos (2010) y Matsuura (2004), quienes propusieron para estudios similares una separación operativa entre las nociones inmateriales y materiales del patrimonio, pues ambas engloban diferentes rasgos y formas de expresión. Sin embargo, en los hechos esta dicotomía se tornó compleja en el momento de delimitar tales rasgos o expresiones en el grupo, debido a que como plantea Giménez (2007), el patrimonio inmaterial suele

concretarse objetivamente en el espacio cultural. Las expresiones que se consideran patrimonio inmaterial definidas por el propio grupo se identificaron a partir de sus usos, funciones y significados, pero además, tomando en cuenta los aspectos materiales relacionados con ellas, como recursos que también les otorgan sentidos. Es por eso que, en este estudio, expresiones como las técnicas de elaboración de alimentos, los conocimientos y prácticas de medicina tradicional y algunas concepciones que se tiene sobre la identidad cultural, se concretan tomando en cuenta los elementos materiales que las posibilitan.

Antes de identificar las expresiones patrimoniales del pueblo mam, pensaba obtener como resultado que la persistencia de éstas estaría principalmente condicionada por la “imposición” o los roles de poder que establecían las personas más ancianas sobre sus descendientes, en su posición de “jefes de familia”. Ahora puedo decir que las familias mames no eligen o jerarquizan su patrimonio inmaterial basados en mi hipótesis, pues sus nociones sobre tal patrimonio se sustentan en tres aspectos: el valor de uso de una expresión; la interacción de los miembros de las familias mames con conocidos y desconocidos; y el sentimiento de una identidad múltiple, que incluye la tendencia a establecer relaciones conyugales exogámicas y, por otro lado, la reivindicación de un nacionalismo mexicano que ha impactado sus nociones y actitudes respecto a su cultura e identidad ancestrales. Esta manera de concebir el patrimonio revela que entre las familias mames existen espacios de negociación y de libertad en la toma de decisiones, aunque por momentos esos espacios se vean confrontados por “alteridades” que median en la constante re-significación de dicho patrimonio.

Como segundo objetivo, este estudio se propuso indagar sobre la influencia específica que tuvieron procesos como: la migración forzada hacia México, la conformación de la comunidad Santo Domingo Kesté y el gradual cambio socioeconómico de ésta, sobre las posibles transformaciones a la identidad cultural de los mames. En ese sentido, pensaba encontrar como resultado que dichos procesos y sus efectos eran los principales determinantes de una posible reconfiguración del patrimonio, e incluso de su abondo u olvido; sin embargo, determiné otros factores que también lo reconfiguran. La experiencia

de vida de los pueblos mames presenta múltiples facetas y recodos que no pueden ser analizados de manera unidireccional, debido a que la propia heterogeneidad del grupo encarna otros fenómenos que de igual manera influyen en la re-significación, revalorización o el olvido inducido de sus prácticas ancestrales. Por tal motivo, fue necesario incorporar al análisis los procesos contemporáneos de las migraciones laborales, para llegar a la comprensión de que la historia del pueblo mam de Kesté se constituye de dos polos en la actualidad: como los mames campechanos con una historia de refugio político y como actuales migrantes económicos. Con este objetivo también esperaba encontrar que el patrimonio ancestral mam estaría dañado y muy próximo a desaparecer, pero no siempre se percibió así. Existe una parte de la población que reivindica ese patrimonio justamente por la necesidad de encarar un proceso de adaptación que se ha extendido por más de 30 años, y esto lo hacen a través de su cultura y de la perpetuación de expresiones culturales que definen tal patrimonio (entre ellas, sus roles y formas de producción, sus prácticas religiosas y curativas, sus convicciones decorativas sobre la imagen del propio cuerpo, entre otras); aun cuando se reconoce que dicho patrimonio ha sido heredado a través de diversas generaciones, lo que puede influir en que no conserve estáticamente su originalidad.

El tercer y último objetivo se enfocó en describir las estrategias particulares que se establecían entre los mames para garantizar la persistencia de rasgos identitarios de su cultura, los cuales definían el patrimonio inmaterial en el ámbito doméstico. En este sentido se identificó una mayor participación de la población anciana y adulta, para quienes la conservación del patrimonio alcanza una pertinencia mayor, precisamente por el contenido histórico y práctico que éste tiene. Se detectó que las principales actividades utilizadas entre las familias, en la apuesta por cuidar lo que les es propio y característico de su cultura, se planifica desde dos vertientes: encontrando los espacios de socialización y vigorización donde se puedan utilizar expresiones verbales y visuales sobre la historia familiar; y educando en ciertos valores y normas de conducta atávicos. Estas estrategias probaron ser efectivas y de vasto alcance entre los integrantes de la familia, porque ellas implican formas de respeto intergeneracional y filosofías arraigadas a conductas antiguas, que le ofrecen ventajas a los principales “custodios” de ese

patrimonio para esparcir sus conocimientos culturales como la base de toda manifestación cultural; entiéndase, entonces, que en este trabajo los “custodios” son aquellas personas que cuentan con un saber “hacer” y un saber “actuar”, basados en el contenido de su propia experiencia y en los nexos con su historia.

Todos los objetivos abordados hasta aquí, y desarrollados de forma más específica a través de los capítulos de la tesis, contribuyeron con el logro de mi principal propósito: explicar la persistencia de rasgos particulares de la identidad cultural mam que son expresiones del patrimonio inmaterial del grupo en el ámbito doméstico en Kesté, no obstante haber vivido movilizaciones, desarraigo y otros procesos que influyeron en la resignificación de sus modos de vida. Pero, curiosamente, cabe señalar que la pretensión de elegir el ámbito doméstico para realizar un estudio de esta naturaleza no en todos los casos pudo limitarse a ese espacio, debido a que las personas viven la vida en sociedad, en convivencia y afinidad con otros grupos que ostentan sus propios espacios, y que se salen muchas veces del hogar. Esto explica el por qué en esta investigación se involucran las relaciones de los mames con sus diversos ámbitos: por ejemplo, el doméstico con el agrícola, o con el escolar, como se ha podido ver en los resultados presentados. Este hecho no constituyó una limitación para desarrollar el proceso investigativo, sino que más bien lo enriqueció y redujo las posibilidades de incurrir en sesgos que podrían limitar los análisis y las interpretaciones realizadas.

Finalmente, con este trabajo se ha pretendido sacar a la luz la importancia de realizar investigaciones que consideren las circunstancias históricas que viven los pueblos como su principal legado, haciéndolos partícipes de la toma de decisiones y de la legalidad de los procesos en los que se circunscribe su vida. Este sería el único modo posible de evitar las lógicas globalizadoras y esencialistas, que ocultan muchos procesos y fenómenos que afectan la integridad física y cultural de los seres humanos, y entonces repensar crítica y reflexivamente, que a través del patrimonio cultural es que se confinan las bases hacia la sustentabilidad.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Adams, R. y S. Bastos, 2003. *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*. CIRMA, Guatemala, 163 pp.
- Aguayo, S.1985. *El éxodo centroamericano: consecuencias de un conflicto*. Secretaria de Educación Pública, México, 173 pp.
- Aikawa, N. 2004. "An historical overview of the preparation of the UNESCO "International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". En: *Museum International*, 56 (2), pp. 137-149.
- Aldana, M. 2000. *Vivienda maya. Zona Noroeste de Yucatán*. Seminario de Arquitectura Bioclimática. Departamento de Construcción y Tecnologías Arquitectónicas, Universidad Politécnica de Madrid.
- Álvarez- Díaz, J.A. 2014. "Aspectos sociales y legales de la fecundación in vitro". *Ética y Humanismo en Perinatología, Perinatología y Reproducción Humana*, 8 (2), pp. 79-90.
- Arango, J. 2003. "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra". *Revista de la Red Internacional de Migración y Desarrollo*, Universidad Autónoma de Zacatecas "Francisco García Salinas", México, núm. 1, 30 pp.
- Arizpe, L. 2009. *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*. Cámara de Diputados, CONACULTA, CRIM, Porrúa, México, 245 pp.
- Arriola, L. A. 2016. "Movilidad múltiple nacional e internacional de una población mexicano-guatemalteca". *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 14 núm. 2, pp. 131-149.
- _____. 2010. "Siguiendo la pista al patrimonio cultural de mayas mexicano-guatemaltecos en Campeche". En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 205-225.
- Ballart, J. 1997. *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona, Ariel.
- Barfield, T. 2000. *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI, México, 652 pp.
- Bastos, S. y M. Camus. 2003. "Once años de lucha por el rescate de la cultura maya y la madre tierra". Coordinadora Nacional Indígena, Guatemala.
- Bello, A. 2006. "Espacios reconstruidos. Territorios resignificados. Etnicidad y lucha por la tierra entre los purépecha de Nurío, Michoacán". Tesis doctoral, FFL-UNAM, México.
- Biddle, BJ. 1986. "Recent developments in role theory". *Annual Review of Sociology*, núm.12, pp. 67-92.
- Blanco, C. 2000. "Las migraciones contemporáneas". *Ciencias Sociales*, Alianza Editorial. Madrid.
- Blas, J.L. 1991. "Problemas teóricos en el estudio de la interferencia lingüística". *Revista Española de lingüística*, 21(2), pp. 265-289.
- Beltrán, L.C. 2015. "La Gran Guerra y el nuevo sentido de la valoración del patrimonio cultural". *Credencial Historia No. 306*, Biblioteca Luis Ángel Arango, Colombia. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial-historia-no-306/la-gran-guerra> , consultado el 5 de octubre de 2016.

- Bonfil, G. 1990. *México profundo*. CNCA-Grijalbo, México.
- Brito, E.L. 2013. "Santo Domingo Kesté: Autorretrato de un pueblo guatemalteco en tierras mexicanas". *Journal of the Institute of Iberoamerican Studies*, 15(2): pp. 131-154.
- Bourdieu, P. y J.C. Passeron. 2009. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI, Buenos Aires, Editores Argentina S.A, 189 pp.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Éditions du Minuit, París.
- Cahuich, M. B. 2010 a. "Familia y Memoria: elementos clave del patrimonio cultural". X Encuentro Nacional de Historia Oral. Testemunhos: História e Política, Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Centro de Filosofía e Ciencias Humanas, Recife, Brazil, 15 pp. ISBN: 978-7315-769-7.
- Cahuich, M. B b. 2010. "El patrimonio cultural de Campeche desde la mirada de la familia. Una aproximación historiográfica". En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 141-159.
- Camarena, M. E. y G. Tunal. 2009. "La religión como una dimensión de la cultura". *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense, Madrid, núm. 22, 15 pp.
- Campos, R. 2002. "Las medicinas indígenas de México al final del milenio". En: G. de la Peña y L. Vázquez. (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y tradiciones*, Biblioteca Mexicana Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 162-201.
- Camus, M. 2008. "La sorpresita del norte". *Migración internacional y comunidad en Huehuetenango*. Guatemala: INCEDES/CEDFOG.
- Carrera, L. 1999. "Creación de nuevos asentamientos en Campeche y el programa multianual". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, Presencia de los Refugiados guatemaltecos en México*, México, pp. 88-95.
- Castillo, M. A. 1999. "Causas del éxodo: procedencia y características étnicas de la población refugiada". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, Presencia de los Refugiados guatemaltecos en México*, México, pp 32-38.
- Castles, S. 2010. "Migración irregular: causas, tipos y dimensiones regionales". *Revista de la Red Internacional de Migración y Desarrollo*, Departamento de Sociología y Política Pública, Universidad de Sydney, Australia, 7(15): pp. 49-80.
- CDI, 2009. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Mamesmam. CONACULTA, monografía de la CDI. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=599&Itemid=62, consultado en el mes de marzo del 2013.

- Cheng, C. y J. Chudoba. 2003. "Moving beyond long-term refugee situations: the case of Guatemala". Working paper num. 86, New Issues in Refugee Research Series, Centre for Documentation and Research, ACNUR, Génova, 33 pp.
- Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar). 1999. *Presencia de los refugiados guatemaltecos en México: memoria*. México: Comar. 320 pp.
- Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica. 1994. "La aurora de las sombras: la heroica y dura lucha de las Comunidades de Población en Resistencia de Guatemala". Guatemala: Ecumenical Program on Central America and the Caribbean, Center for Human Rights Legal Action.
- Cottom, B. 2010. "Patrimonio cultural nacional: El marco jurídico conceptual". En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 21-44.
- _____. 2009. "Patrimonio cultural", ponencia presentada para los miembros de la Red AHDIVERSUR, Colegio de la Frontera Sur, Ciudad de Campeche, 13 de marzo, 19 pp. <http://www.ecosur.mx/unidades/campeche/ahdiversur/index.html>
- _____. 2008. *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México*. Siglo XX, México, Cámara de Diputados, Porrúa, 527 pp.
- Cuadernos del Consejo de Monumentos Nacionales, 2009. "Convenciones Internacionales sobre Patrimonio Cultural". Cuadernos del CMN, 4ta edición, 2(20): 122pp.
- Cruz, J.L. 2000. "Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche". *Estudios Sociológicos*, XVIII, núm. 54, pp. 555-580.
- De Negrín, I. 1888. "Tratado de Derecho Internacional Marítimo". Madrid: Viuda e Hijos de Abienzo, Impresores.
- Del Rincón, D.1997. *Metodologies qualitatives orientades a la comprensió*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.
- De Vos, J. 2002 a. "La frontera sur y sus fronteras". En: Kauffer, E. (comp.), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, pp 60.
- _____. 2002 b. "Una tierra para sembrar sueños". México, pp. 291-300.
- Deweever-Plana, M. 2006. *La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado*. Barcelona, Art Blume, 1: 166 pp.
- Donoso, A. 2004. "Comunicación, identidad y participación social en la educación intercultural bilingüe". *Revista Yachaykuna*, Instituto Científico de Culturas Indígenas, núm. 5, Quito.
- Drouin, M. 2011 *Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982*. Guatemala, Cuadernos del Presente Imperfecto, (10): 82 pp.
- Duch, L. 1984. *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 407 pp.
- Englad, N. y L. Martin. 1984. "Unofficial". *Refugees in Chiapas, Cultural Survival Quarterly*, Boston, Massachusetts, 8(3), pp. 57-58.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1932. "The nature of kinship extensions". *American Anthropologist*, 32: pp.12-15.
- Fábregas, A. 1985. "La formación histórica de la frontera sur". México, CIESAS, pp 11.

- Facchini, F. 1995. "La emergencia del homo religiosus. Paleoantropología y Paleolítico, Tratado de antropología de lo sagrado (1). Los orígenes del homo religiosus". Ed. Trotta, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Colección Paradigmas, Madrid, pp. 151-182.
- Faist, T. 1999. "Developing transnational social spaces: The Turkish German example". En: Ludger Pries (comp.), *Migration and transnational social spaces*, Aldershot, Ashgate.
- Florescano, E. 1997. *El patrimonio nacional de México*. CNCA/FCE, volumen 2, México.
- Fontal, O. 2003. "La educación patrimonial. Teoría y práctica en el aula". *El museo en Internet*. Gijón, Trea.
- Fortes, Meyer. 1970. *Time and social structure and other essays*, Athlone Press, London, 287 pp.
- Franco, I.A. 2011. *¿Quiénes lucran con el patrimonio cultural en México?* Unas letras Industria editorial, Mérida, 117 pp.
- _____. 2007. *Los proyectos neoliberales sobre cultura y patrimonio cultural en México*, Ed. UADY.
- Franco, L. 1999. "Un episodio controvertido en la historia del refugio". En: ACNUR, *La integración de los refugiados guatemaltecos en Chiapas*. Resumen ejecutivo final, México, SG-ACNUR, pp. 79.
- Freyermuth, G. y N. Godfrey. 1993. *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, 4(23): 93 pp.
- García, H., A. Sierra y G. Balam. 1996. "Medicina Maya Tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino". Educación, Cultura y Ecología A.C. (EDUCE), México.
- García J. 2007. "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, Tomismo y Etnolingüismo en Guatemala". Centre d' Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR) École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 16 pp.
- García, M. 1999. "Programa de apoyo a la repatriación voluntaria". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, presencia de los refugiados guatemaltecos en México*, México, pp. 207-223.
- Gardner, K. 2002. *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*. Oxford: Berg.
- Geertz, C. 2003. "La interpretación de las culturas (I. a ed. 1973)". Ed. Duodécima, Gedisa, S.A, Barcelona, España, pp. 87- 167.
- Giménez, G. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Colección intersecciones, 18. Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, México, 478 pp.
- _____. 2005. *Teoría y Análisis de la cultura*. Colección intersecciones, 5, México, pp. 329-331.
- Glaser, B. y A.L. Strauss, 1967. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Aldine Publishing, New York, 271 pp.
- Goody, J.1994. *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Herder, Barcelona.

- Goldman, F. 2004. "Huellas en la historia: un documental de la memoria". En: Moller, J. Nuestra cultura es nuestra resistencia. Represión, refugio y recuperación en Guatemala, Madrid, Turner, pp. 94.
- González, O. 1999. "Reubicación a Campeche y Quintana Roo: promoción de soluciones, 1984-1988". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Memoria presencia de los refugiados guatemaltecos en México, México, pp. 72-75.
- González-Varas, I. 2000. *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Cátedra, Madrid.
- Halbawchs, M. 2004. "La memoria colectiva". Traducción de Inés Sancho-Arroyo, Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, España, 192 pp.
- Hammersley, M. y P. Atkinson. 1994. "¿Qué es la etnografía?". En: Etnografía: Métodos de Investigación. Barcelona: Paidós, pp. 15-40.
- Harrell, S. 1997. *Human families*. Boulder: Westview Press.
- Hernández, R., Fernández, C. y P. Baptista, 2007. *Metodología de la Investigación. Enfoques cualitativo, cuantitativo y mixto*. Cuarta Edición McGraw- Hill Interamericana, Editores, S.A. México. Libro digital: <http://www.metabase.net/docs/unibe/03624.html>.
- Híjar, A. 2008. "Patrimonio intangible". Patrimonio Documental: fondos institucionales, Libro Electrónico Addenda 17, México, pp. 27- 46.
- Imaz, C. 1995. "La práctica del asilo y del refugio en México". Potrerillos Editores, México.
- INGUAT. 2013. Directorio de Fiestas Guatemala. Sección Estudios y Proyectos, Departamento de Planeación, Instituto Guatemalteco de Turismo, 32 pp.
- Instancia Mediadora-GRICAR. 1999. El proceso de retorno de los refugiados guatemaltecos. Una visión desde la mesa de la negociación. Serviprensa, Guatemala, pp.12-13.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI. 2010/2005/2000/1995. Principales resultados del Censo de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México, http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvineqi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosl.pdf , última consulta 6 de marzo de 2016.
- _____. 2009. Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Campeche, Campeche, Clave geoestadística 04002. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en: <http://mapserver.inegi.org.mx/mgn2k/>, consultado en marzo de 2013.
- Jasso, G. 2003. "Migration, Human Development, and the Life Course". En: Mortimer Jeylan T. y Shanahan Michael J. (eds), Handbook of the Life Course. Nueva York: Springer, pp. 331-367.
- Jonas, S. y N. Rodríguez. 2015. "Guatemala-U.S. Migration: Transforming Regions". Austin, Texas: The University of Texas Press.
- Jonas, S. 2000. "De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco". Guatemala, FLACSO, pp. 53.

- Kauffer, E. 2005. "El paradigma de la repatriación a la prueba de los hechos: elementos para entender la nueva migración de los ex refugiados guatemaltecos en México". En: *Actores y Realidades en la Frontera Sur de México*, H. Angeles, L. Huicochea, A. Saldivar, E. Tuñon (coord.), Consejo Estatal de Población-Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, pp. 191-219.
- Kearney, M. 1995. "The Local and the Global": The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, num. 24.
- Leiva, J.M. y J. López, 1985. "Los sistemas agroforestales de la cuenca del Río Polochic, Guatemala". *Tikalía Nos*, núm. 1 y 2, pp. 47-84.
- Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona, 599 pp.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización de los pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2007. Palacio de Gobierno del Estado, en San Francisco de Campeche, Campeche, Expedido por Decreto Núm. 66, P.O. 3835, 9 p.
- Limón, F. 2012. "Gente en movimiento, cruzando límites y fronteras". *Revista Diario de Campo, Nueva Época*. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 56-59.
- _____, 2010. "Patrimonio cultural intangible e interculturalidad. Los chuj en Campeche". En: (Eds.) Huicochea Gómez, Laura y Martha Beatriz Cahuich Campos. *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 226-244.
- Lipiansky, E. M. 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France, Traducción Libre.
- Llull, J. 2005. "Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural". *Escuela Universitaria "Cardenal Cisneros"*, Universidad de Alcalá, pp. 177-206.
- López, C. 2008. *La Guerra del Pacífico, 1879-1884* (segunda edición). El Cípris Editores, Madrid, España, 168 pp.
- López, F.J. 1987. *Arquitectura vernácula en México*. Trillas. México.
- Maine, H.S 1886. "The patriarchal theory". *Q Rev*, 162: 181-209 pp.
- Mangeldorf, P. y J. Cameron. 1942. "Western Guatemala: a secondary center origin of cultivated maize varieties". En: *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, 10 (8).
- Manz, B. 1986. *Guatemala: community changes, displacement and repatriation*. Harvard University, 333 pp.
- Marcos, J. 2010. "El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales". *Gazeta de Antropología, Departamento de Psicología y Antropología, Universidad de Extremadura, Badajoz, España*, 26(1), 14 pp.
- Martínez, B.A. 2012. "La reconstrucción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche". *Revista Diario de Campo, Nueva Época*. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 64-68.
- Matsuura, K. 2004. "Prefacio. *Museum International, Intangible Heritage*". UNESCO, pp. 221-222.
- Messmacher, M. 1986. "Introducción El área maya, población y territorio. Evolución y dinámica". En: *La dinámica maya: los refugiados guatemaltecos, México*, pp. 23-83.

- Meyer, C. 1990. Escuela internacional de arqueología y etnografía americanas, Tesis profesional, ENAH, México.
- Molano, O. L. 2006. "La identidad cultural, uno de los detonantes del desarrollo territorial. Territorios con identidad cultural". Ed. RIMISP.
- Moreno, S. 2008. "Migración, remesas y desarrollo regional en México" (versión preliminar). Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, núm. 50, 38 pp.
- Morgan, D. L. 1997. "Focus groups as qualitative research" (2nd ed.). Qualitative research methods series, Thousand Oaks, CA: Sage, vol 16.
- Morgan, L.H. 1870. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. University of California Libraries, Smithsonian Institution, Washington, 660 pp.
- Muñoz, M.C. 2008. "Geografía". Bachillerato, Ed. Anaya, pp. 302-303.
- Muysken, P. 2000. "Bilingual speech: a typology of code-mixing". Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Navarrete, C. 1978. "Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo". Cuaderno núm. 13, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Needham, R. 1971. *Rethinking kinship and marriage*. Tavistock, Londres.
- Olivé, J. y B. Cottom. 1997. *Leyes estatales en materia del patrimonio cultural*. CNCA- INAH, México.
- Pauli, J. 2007. "Que vivan mejor aparte": Migración, estructura familiar y género en una comunidad de México central. En: (Eds.) David Robichaux (comp.). *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*: Universidad Iberoamericana, A.C, pp. 87-116.
- Peña, J. 2005. "Las políticas del Estado, cambio social y migración laboral". *Política y Cultura*, UAM Xochimilco, núm. 23, 42 pp.
- Pérez, M. 2008. "Gestión del patrimonio cultural: bienes bibliográficos y documentales". *Patrimonio Documental: fondos institucionales*, Libro Electrónico Addenda 17, México, pp. 8-22.
- Peri, A. 2003. *Dimensiones ideológicas del cambio familiar. Nuevas formas de familia. Perspectivas nacionales e internacionales*. UNICEF- UDELAR, 322 pp.
- Portes, A. y J. Böröccz. 1988. "Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación". En: Malgesini, Graciela (comp.) *Cruzando fronteras: migraciones en el sistema mundial*. Icaria. Fundación Hogar del Empleado, D. L. Barcelona, pp. 43-74.
- Pries, L. 1999. "Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales", Seminario de Globalización y Territorio, Red Interamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio, Toluca, México.
- Quintana, F. y C. Luis. 2006. "Mames de Chiapas. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo". Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1era edición, Distrito federal de México, 56 pp.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1972. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, Barcelona.
- Raffestin, CL. 1980. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Librairies Techniques (Litec).

- Robichaux, D. 2007. "Introducción. Diversidad familiar en América Latina: perspectivas multidisciplinares". En: familia y diversidad en América Latina. Estudios de caso, CLACSO, Buenos Aires, 11-75 pp.
- Rodrigo, M. J. y J. Palacios. 2003. "La familia como contexto de desarrollo humano". En: (Eds.) Rodrigo, María José y Jesús Palacios (coords.), Familia y Desarrollo Humano, Alianza Editorial, Madrid, España, pp. 25-44.
- Rodríguez, J. 2004. "Migración interna en América Latina y el Caribe: estudio regional del periplo 1980-2000". Centro latinoamericano y Caribeño de demografía (CELADE, División de Población de la CEPAL), Santiago de Chile, 58 pp.
- Ruiz, O. 2007. "El derecho a la identidad cultural de los Pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano". Boletín Mexicano de Derecho Comparado, núm. 118, pp. 193-239.
- Ruiz, V. 2012. "Treinta años de refugio guatemalteco en México, la fiesta por la memoria y la cultura". Revista Diario de Campo, Nueva Época. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, núm. 9, pp. 43-50.
- _____. 2006. Ser mexicano en Chiapas. Identidad y Ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en la Trinitaria, Chiapas. Tesis en opción al grado de Doctora en Antropología, Centro de Investigación y Estudios Superiores (CIESAS, Distrito Federal de México, 248 pp.
- Sáenz, R. 2003. El pueblo maya en Guatemala. El surgimiento de un sujeto político (1950-2000). Tesis presentada en opción al grado de master, CIESAS, México, pp. 50-65.
- Salgado, E. y E. Meyer. 2002. "Un refugio de la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos". UNAM-Océano, México, pp. 47.
- Samohano, K. y P. Yankelevich. 2011. *El refugio en México: entre la historia y los desafíos contemporáneos*. México: Secretaría de Gobernación, Coordinación General de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, 101 pp.
- Sayavedra, G. 2001. "Mirando al sur del Sur: las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas". En: Mujeres en las fronteras: trabajo, salud y migración (Belice, Guatemala, Estados Unidos y México), Plaza y Valdés Editores, México D.F pp. 121-142.
- Schirmer, J. 1998. "Intimidades del proyecto político de los militares en Guatemala". FLACSO, Guatemala, pp. 79-87.
- Schlosser, J.V. 1988. *Las cámaras artísticas y maravillosas del renacimiento tardío*. Madrid. Akal.
- Schneider, D. 1980. *American kinship: a cultural account*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Serrano, F. 1998. "El asilo político en México". Porrúa, México, pp. 201-204.
- Thomas, Y. 2000. "La división de los sexos en el Derecho Romano". En: George Duby y Michelle Perrot, Historia de las Mujeres en Occidente, Madrid, TaurusSantillana, Vol. 4, La antigüedad, pp. 136- 205.
- UNESCO. 2003. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Ratificada en la sesión 32 de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París.
- _____. 2002. Año de las Naciones Unidas del Patrimonio Mundial: Disponible en: <http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/unesco.htm>

- _____. 1989. Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, adoptada por la 25va Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- _____. 1972. Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. Disponible en: <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>
- Vásquez, P. 1999. "Culminación del refugio de los guatemaltecos en México". En: Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, secretaría de Gobernación y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Memoria presencia de los refugiados guatemaltecos en México, México, pp. 313-315.
- Villalobos, S. 2004. *Chile y Perú, la historia que nos une y nos separa, 1535-1883* (segunda edición). Editorial Universitaria, Santiago de Chile, Chile, 278 pp.
- Villaseñor, I. y E. Zolla. 2012. "Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la Patrimonialización de la Cultura". Escuela Nacional de Conservación, INAH, Ed. Cultura y Patrimonio, México 6(12), pp. 75-101.

ANEXOS

ANEXO 1. GUIA DE ENTREVISTA INFORMAL SEMIESTRUCTURADA

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

1. Datos generales:
 - a. Nombre
 - b. Edad
 - c. Ocupaciones
 - d. Sexo

2. ¿Qué personas entre las familias mames son lo que más mantienen sus tradiciones?
 - a. ¿Dónde viven?
 - b. ¿Qué edad tienen? [niños/ jóvenes/ adultos/ ancianos]
 - c. ¿Son casados o divorciados?
 - d. ¿Tienen hijos?
 - e. ¿Desde cuándo viven aquí?

3. ¿Qué tradiciones mantienen esas personas?
 - a. Su ropa.
 - b. Su comida.
 - c. Su lengua.
 - d. Su música.
 - e. ¿Qué otras?
 - f. ¿Conoce alguna técnica para cocinar que empleen únicamente los mames?
 - g. ¿Conoce alguna técnica para trabajar la tierra que solo se encuentra entre los mames?
 - h. ¿Qué otras?

4. ¿Por qué cree usted que los mames aún mantienen esas tradiciones?
 - a. Por costumbre.
 - b. Forma de comunicación familiar.
 - c. Educación de los hijos.
 - d. Para que los reconozcan.
 - e. ¿Qué otro motivo?

5. ¿Qué personas en la comunidad tienen contacto o más cercanía con las familias mames?
 - a. El sacerdote ¿Por cuánto tiempo ha estado en Kesté y desde cuándo se relaciona con los mames?
 - b. El médico [Personal del centro de salud]. Ibíd.
 - c. El maestro. Ibíd.
 - d. Personas de otros grupos [Q´anjobales; Chujes; Ixiles; otros]. Ibíd.
 - f. ¿Qué otras?

6. ¿Cómo es el contacto de estas personas que me menciona con las familias mames?
 - a. Se visitan a menudo.
 - b. Solo trabajan juntos.
 - c. Son buenos amigos.
 - d. Son vecinos.
 - e. ¿Qué otro tipo de contacto?

ANEXO 2. GUÍA DE ENCUESTA DE COMPOSICIÓN DEL HOGAR

Objetivo: Contabilizar y diagnosticar la cantidad de familias mames, sus integrantes y condiciones históricas y actuales de vida, de modo que se puedan establecer lazos de parentesco y características de su eje morfológico. Además, conocer el estado de algunos elementos culturales como la lengua, la religión, sus formas de producción y organización social en Kesté.

Al inicio de la encuesta presentarse y grabar los siguientes datos:

Núm. de visita____ Cód. Familia____ Núm. Casa ____ Cód. Individual_____

- 1) Nombre y Apellidos _____
- 2) Sexo _____
- 3) Edad _____
- 4) Fecha de nacimiento _____
- 5) Lugar donde nació _____
- 6) Lugares donde ha vivido y el tiempo que estuvo en cada uno de ellos _____
- 7) Relación con el jefe de familia _____
- 8) Dónde trabaja y qué oficios tiene _____
- 9) Si asiste a la escuela _____
- 10) Nivel escolar, o en el caso de menor de edad, grado que cursa _____
- 11) Nombre del padre, especificar si vive _____
- 12) Nombre de la madre, especificar si vive _____
- 13) Número de la vivienda _____
- 14) Año en que se integró la familia _____
- 15) Por qué se integró a la familia. Si es el caso (inmigrados recientes) _____
- 16) Si recibe remesas de algún familiar _____
- 17) País o lugar del que recibe las remesas _____
- 18) Parentesco que existe con la persona que envía las remesas _____
- 19) Cada cuánto tiempo le envía remesas su familiar _____
- 20) Religión que practica _____
- 21) Habla mam _____
- 22) Habla español _____
- 23) Otro idioma que hable _____

Fecha de la visita: _____

Encuestador: _____

ANEXO 3. GUIA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A INFORMANTES NO MAMES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

1. Datos generales:

- a. Nombre
- b. Edad
- c. Ocupaciones
- d. Sexo

2. ¿Cuándo y cómo llegó usted a la comunidad?

3. ¿A cuántas familias mames conoce y desde cuándo?
4. ¿Qué personas entre las familias mames son lo que más mantienen sus tradiciones?
 - a. ¿Dónde viven?
 - b. ¿Qué edad tienen? [Niños/ jóvenes /adultos casados (con hijos- sin hijos) / solteros/ divorciados/ ancianos].
5. ¿Qué tradiciones usted ve que se mantienen por las personas entre las familias mames?
 - a. Su ropa.
 - b. Su comida.
 - c. Su lengua.
 - d. Su música.
 - e. Alguna técnica para cocinar.
 - f. Alguna técnica para trabajar la tierra.
 - f. ¿Qué otras?
6. ¿Por qué cree usted que los mames aún mantienen esas tradiciones?
 - a. Por costumbre.
 - b. Forma de comunicación familiar.
 - c. Educación de los hijos.
 - d. Para que los reconozcan.
 - e. ¿Qué otro motivo?
7. ¿Qué tradiciones considera que se han perdido o transformado entre las familias mames en Kesté?
 - a. Religiosas.
 - b. Alimentarias.
 - c. Técnicas de trabajo.
 - d. Vestimenta.
 - e. Música.
 - f. Lengua.
 - g. ¿Qué otras?
 - h. ¿Por qué cree que ha sucedido?
 - i. ¿Cómo ha sido la transformación? Ejemplos (si conoce).

ANEXO 4. GUIA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A INFORMANTES MAMES FUNDADORES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

1. Datos generales:
 - a. Nombre
 - b. Edad
 - c. Ocupaciones
 - d. Sexo
2. ¿Cuántos años lleva viviendo en la comunidad?
 - a. ¿Con quiénes ha vivido y vive actualmente?
 - b. ¿Cómo son sus relaciones con los demás que viven con usted? [Son solidarios/ comparten recursos, tareas, conocimientos]
3. ¿Qué actividades realiza diariamente en el hogar?

- b. ¿Con qué frecuencia las realiza? En la mañana / tarde / noche.
 - c. Siempre lo hace / a veces. ¿Por qué?
4. ¿Realiza usted las mismas actividades que hacía antes de llegar a Kesté?
- a. ¿Cuáles son los cambios de esas actividades en relación a su vida anterior? ¿Qué hace ahora que no hacía?
 - b. ¿Por qué han cambiado o no sus actividades? Por el clima/ el cambio de territorio/la convivencia con personas de otros grupos. ¿Qué otras razones?
5. ¿Qué tradiciones de las que aprendió en su tierra natal (Guatemala) se mantienen en la familia que tiene ahora en Kesté?
- a. Religiosas.
 - b. Alimentarias.
 - c. Técnicas de trabajo.
 - d. Vestimenta.
 - e. Música.
 - f. Lengua.
 - g. ¿Qué otras?
6. ¿Dónde, cuándo y con quién aprendió las actividades o las tradiciones que mantiene en el hogar?
- a. Guatemala / Chiapas.
 - b. Etapa / edad.
 - c. Familiar/ pariente/ amigo.
7. ¿Qué tradiciones de las que aprendió se han perdido/ o transformado en la familia que tiene ahora en Kesté?
- a. Religiosas.
 - b. Alimentarias.
 - c. Técnicas de trabajo.
 - d. Vestimenta.
 - e. Música.
 - f. Lengua.
 - g. ¿Por qué cree que ha sucedido?
 - h. ¿Cómo ha sido la transformación? Ejemplos.

ANEXO 5. GUIA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA A INFORMANTES MAMES JÓVENES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

- 1. Datos generales:
 - a. Nombre
 - b. Edad
 - c. Ocupaciones
 - d. Sexo

- 2. ¿Cuántos años lleva viviendo en la comunidad?
 - a. ¿Con quiénes ha vivido y vive actualmente?

b. ¿Cómo son sus relaciones con los demás que viven con usted? [Son solidarios/ comparten recursos, tareas, conocimientos]

3. ¿Qué actividades realiza diariamente en el hogar?

b. ¿Con qué frecuencia las realiza? En la mañana / tarde / noche.

c. Siempre lo hace / a veces. ¿Por qué?

4. ¿Dónde, cuándo y con quién aprendió las actividades que realiza en el hogar?

a. Etapa / edad.

b. Familiar/ pariente/ amigo.

5. ¿Dónde, cuándo y con quién cree usted que aprendieron esas actividades las personas que se las enseñaron a usted?

a. Etapa / edad.

b. Familiar/ pariente/ amigo.

6. ¿Cuáles actividades o tradiciones están más arraigadas en su familia actualmente, según el comportamiento de los más veteranos y las historias que ha podido conocer de su familia?

a. Religiosas.

b. Alimentarias.

c. Técnicas de trabajo.

d. Vestimenta.

e. Música.

f. Lengua.

g. ¿Por qué cree que ha sucedido? Ejemplos.

ANEXO 6. GUIA DE LA TÉCNICA RELATOS DE VIDA CON INFORMANTES MAMES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

Datos generales:

a. Nombre

b. Edad

c. Ocupaciones

d. Sexo

1. Sobre la base de una fecha significativa para el grupo.

a. Por favor, descríbame cómo se celebraba un día como el de hoy en Guatemala, en el lugar donde usted nació o creció (según recuerde).

- ¿Qué platos preparaban?

- ¿Cómo preparaban esos platos? La receta.

- ¿Qué música escuchaban?

- ¿Qué vestimenta usaban?

- ¿Quiénes participaban?

- ¿Qué tiempo duraba la celebración?

- ¿En qué lengua hablaban?

- ¿Quién preparaba las actividades?

- ¿Tenían ayuda del gobierno? ¿Qué ayuda tenían?

- ¿Tenían ayuda de personas no mames?

2. Descripción de su lugar de origen.

- ¿Cómo eran las viviendas donde usted nació o creció? (material / tamaño / cantidad de habitaciones).
- ¿Tenía electricidad?
- ¿Tenía equipos electrónicos? (Tv, teléfonos, computadoras, refrigerador).
- ¿Había lugares para practicar deportes? ¿O para divertirse? (parques) ¿Cuántos?
- ¿Tenían escuelas? ¿Cuántas?
- ¿Tenían hospitales o centros de salud? ¿Cuántos?
- ¿Tenían tiendas para comprar alimentos?
- ¿Tenían acceso a mercados locales o regionales?
- ¿Podían participar en los programas del gobierno?
- ¿Qué transporte usaban? ¿Tenían automóviles?
- ¿Cómo se ganaban la vida? ¿De qué trabajos vivían?
- ¿Cuántos tenían sus propias tierras?
- ¿Convivía con gente de diferentes grupos? (q'anjobales, q'eqch'ies, chujes).
- ¿Tenían quién los representara como grupo? (un comisario/ un jefe de barrio)
- ¿Cómo elegían a la persona que los representaba?

3. La elaboración de un plato.

- ¿Desde cuándo prepara este plato?
- ¿Quién le enseñó a prepararlo?
- ¿Cómo aprendió a prepararlo la persona que se lo enseñó a usted?
- ¿Cada cuánto tiempo lo prepara aquí en la casa?
- ¿Qué ingredientes lleva? ¿Le incorporó alguno?
- ¿Cuántas personas saben hacerlo aquí en la casa? ¿Fue usted quién se lo enseñó?
- ¿A quiénes en la casa le gusta más el plato? ¿Por qué lo cree?
- ¿Ha visto a otras personas en la comunidad preparando este plato?

4. Narrar lo que hacía un día cualquiera de actividades domésticas en Guatemala.

- ¿A qué hora se levantaba (an)?
- ¿Quién se levantaba con usted?
- ¿Qué desayuno preparaban?
- ¿Quién lo preparaba? ¿Con ayuda de alguien? ¿De quién?
- ¿Qué hacía en la mañana?
- ¿Qué hacían las demás personas que vivían con usted?
- ¿A qué hora regresaban los que trabajaban fuera?
- ¿Quién preparaba la comida?
- ¿En qué horarios preparaban la comida? ¿Quién o quiénes?
- ¿A qué horas comían? ¿Siempre respetaban un horario de comida?
- ¿Comían todos juntos? ¿Por qué? o ¿por qué no?
- ¿Tenían un horario de baño? ¿Cuál? ¿Por qué?
- ¿A qué horas cenaban y qué cenaban? ¿Por qué?
- ¿A qué horas dormían? ¿Por qué?
- ¿Qué otra actividad diaria hacía (an) en su familia?

ANEXO 7. GUIA DE ENTREVISTA ABIERTA CON INFORMANTES MAMES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales del informante

Datos generales:

- a. Nombre
- b. Edad
- c. Ocupaciones
- d. Sexo

1. ¿Cuáles actividades (que hayan tenido relevancia o importancia para sus ancestros, antepasados) de las que usted hace a diario las aprendió en Guatemala?
2. ¿Con quién o quiénes las aprendió?
3. ¿Qué edad tenía usted cuando aprendió a hacer esas actividades?
4. ¿Las sigue haciendo hoy en su casa de aquí? ¿Por qué o por qué no?
5. ¿Qué cosas de las que aprendió a hacer ha cambiado o abandonado porque le disgustan?
6. ¿Qué actividades de las que usted aprendió en Guatemala le ha enseñado a sus hijos? ¿O a otras personas de la comunidad?
7. ¿Ha visto que sus hijos u otras personas siguen haciendo las actividades que usted les enseñó? ¿Cuáles?
8. ¿Por qué cree que las siguen haciendo o por qué no?
9. ¿Aprendió a hacer cosas nuevas en el hogar mientras vivió en Chiapas? ¿Cuáles?
10. ¿Considera usted que el cambio de condiciones de vida en cuanto a recursos materiales, económicos y la organización que hoy tiene Kesté, han determinado que siga realizando o abandone las actividades que usted aprendió de sus ancestros? ¿Por qué? ¿Cómo ha sido el impacto?
11. ¿Cree usted que las personas tanto de la familia como de afuera la (lo) reconocen como mam por las actividades que usted hace? ¿Por qué?

ANEXO 8.

GUIA DE ENTREVISTA ABIERTA PARA GRUPOS FOCALES

SESIÓN 1

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales de los informantes

Datos generales:

- a. Nombres (utilizar tarjetas con los nombres de cada uno para facilitar las presentaciones)
- b. Edades

- c. Ocupaciones
- d. Sexo

Paso 1. Se establecen convenios generales: objetivos de la reunión; reglas grupales; temas que se abordarán.

Paso 2. Se ofrece un trasfondo y suficiente contexto antes de presentar las preguntas.

Preguntas

1. ¿Por qué creen ustedes que las familias mames aún mantienen su lengua, sus conocimientos de hierbas, técnicas tradicionales de trabajo, comidas y religión?
2. ¿Consideran ustedes bueno o malo que las familias mames mantengan esas “tradiciones”? ¿Por qué?
3. ¿Creen ustedes que la movilidad de los mames entre territorios en Guatemala, luego hacia y dentro de México, y hoy hacia Estados Unidos, influyen en que mantengan o pierdan sus “tradiciones”? ¿Por qué?

SESIÓN 2

Preguntas

4. ¿Creen ustedes que los cambios económicos que se han dado en Kesté influyen en que los mames mantengan o pierdan sus “tradiciones”? ¿Por qué?
5. ¿Qué tácticas consideran ustedes que han usado las familias mames para seguir manteniendo su lengua, sus conocimientos de hierbas, técnicas tradicionales de trabajo, comidas y religión?

Paso 3. Se da por terminada la sesión y se deja abierta la posibilidad de volverlos a contactar. Se agradece a los participantes y se valora su participación

ANEXO 9.

GUIA DE ENTREVISTA ESTRUCTURADA PARA GRUPOS FOCALES

Al inicio de la entrevista presentarse y grabar los datos generales de los informantes.

Datos generales

- a. Nombres (utilizar tarjetas con los nombres de cada uno para facilitar las presentaciones)
- b. Edades
- c. Ocupaciones
- d. Sexo

Paso 1. Se establecen convenios generales: objetivos de la reunión; reglas grupales; temas que se abordarán.

Paso 2. Se ofrece un trasfondo y suficiente contexto antes de presentar las preguntas.

1. ¿En qué situación creen ustedes que se encuentran, entre las familias mames?:
 - a. el uso de la lengua;
 - b. los conocimientos de hierbas;
 - c. los conocimientos de técnicas tradicionales de trabajo;
 - d. la elaboración de comida tradicional guatemalteca?

Opciones:

- _____ se mantienen igual que en Guatemala.
- _____ se mantienen pero con cambios en Kesté.
- _____ se transformaron completamente.
- _____ se abandonaron.

2. ¿Cuál es la religión que más predomina entre las familias mames en Kesté?

3. ¿En qué situación están las misas, los cultos, o todo evento religioso que se realice entre las familias mames, de acuerdo a cada religión?

- _____ se mantienen igual que en Guatemala.
- _____ se mantienen pero con cambios en Kesté.
- _____ se transformaron completamente.
- _____ se abandonaron.

4. ¿Entre las familias mames, quiénes son los principales que mantienen:

- su lengua;
- sus conocimientos de hierbas;
- sus conocimientos de técnicas tradicionales de trabajo;
- sus conocimientos en la elaboración de comidas;
- su religión?

5. ¿Qué opinan ustedes que necesitan las familias mames para seguir manteniendo:

- su lengua;
- sus conocimientos de hierbas;
- sus conocimientos de técnicas tradicionales de trabajo;
- sus conocimientos en la elaboración de comidas;
- su religión?

Paso 3. Se da por terminada la sesión y se deja abierta la posibilidad de volverlos a contactar. Se agradece a los participantes y se valora su participación

ANEXO 10.

TESTIMONIO DEL TALLER DE ARTES PLÁSTICAS



Fuente: Trabajo de campo, 2014-2015.

ANEXO 11.

**TESTIMONIO FOTOGRÁFICO DEL FESTIVAL DE
TODOS SANTOS CUCHUMATÁN EN KESTÉ**



Fuente: Trabajo de campo, 2014-2015.

ANEXO 12.

CONSTANCIA DE ACEPTACIÓN DE ARTÍCULO



RED DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y BIOLÓGICA DEL SURESTE MEXICANO (AHDIVERSUR)

San Francisco de Campeche, Cam., a 23 de noviembre de 2016.

ASUNTO: Se emite constancia.

A quien corresponda:

Por medio de la presente, hago constar que el manuscrito intitulado "Vulnerabilidad del patrimonio inmaterial: reconfiguración de la lengua en grupos mames de ascendencia guatemalteca en Santo Domingo Kesté, Campeche", autoría de Guerra Domínguez, Suleikys y Arriola Vega, Luis Alfredo, ha sido aceptado para su publicación en la obra *Patrimonio biocultural: cambio, riesgo y resignificación social*. El texto fue revisado y dictaminado por pares académicos. La obra será publicada por el Colegio de la Frontera Sur en el trascurso del año 2017.

Agradezco su atención y envío cordiales saludos.

Dra. Laura Huicochea Gómez
Investigadora de El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Campeche
Coordinadora de la Red AHDIVERSUR
lhuicochea@ecosur.mx
(981) 1273720 ext. 2503

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR

San Cristóbal - Tapachula - Chetumal - Villahermosa - Campeche
Calle 10X61 No. 264 - Colonia Centro - C.P. 24000
Campeche, Campeche-México
Tel.: (981) 64221 - Fax: (981) 65978