

## El pueblo mam de Soconusco. Recuperación de su memoria y su realidad ante el proceso de mexicanización

### The Mam People of Soconusco. Memory Recovery and its Reality in the Face of the Mexicanization Process

Sinue Hamed Fuentes Malo\*  <https://orcid.org/0000-0003-2832-7526>

Enrique Coraza de los Santos\*\*  <https://orcid.org/0000-0003-2572-7516>

#### Resumen

Objetivo: analizar las memorias de los integrantes del pueblo mam de Soconusco en relación con el proceso de mexicanización en Cacahoatán, Tuxtla Chico, Huehuetán, Unión Juárez y Tapachula Chiapas. Metodología: cualitativa con un muestreo no probabilístico, sustentada en los estudios de la memoria y centrada en entrevistas a personas que se perciben a sí mismas como portadoras de esa cultura, para lo cual se recurre a herramientas del método biográfico. Limitaciones: los resultados corresponden solo a la información extraída de las entrevistas, por lo cual se requieren estudios históricos profundos que pongan el énfasis en otras variables coetáneas. Valor: el trabajo representa una aportación a la historiografía regional mediante el análisis de las memorias del pueblo mam. Conclusiones: dichas memorias dan cuenta de las interacciones entre el Estado y el pueblo mam como resultado del proceso de mexicanización en Soconusco.

**Palabras clave:** memoria; recuerdo; mam; mexicanización; Chiapas; Soconusco.

#### Abstract

Objective: to analyze the memories of the members of the Mam people of Soconusco in relation to the process of Mexicanization in the municipalities of Cacahoatán, Tuxtla Chico, Huehuetán, Unión Juárez and Tapachula, Chiapas. Methodology: it is qualitative with a non-probabilistic sampling, based on memory studies and focused on interviews with self-referenced people as carriers of this culture using tools of the biographical method. Limitations: it is noted that the results correspond to the elements provided by the interviews, requiring other in-depth historical studies that emphasize other contemporary variables. Value: this text represents a contribution to regional historiography through a discussion of memories. Conclusions: Such memories point out how they refer to the historical relationship of the State with the Mam people and their interactions as a result of the Mexicanization process in Soconusco.

**Keywords:** Memory; reminiscence; mam; Mexicanization; Chiapas; Soconusco.

■ Cómo citar: Fuentes Malo, S. H., y Coraza de los Santos, E. (2023). El pueblo mam de Soconusco. Recuperación de su memoria y su realidad ante el proceso de mexicanización. *región y sociedad*, 35, e1760. <https://doi.org/10.22198/rys2023/35/1760>

\*Autor para correspondencia. El Colegio de la Frontera Sur. Carretera Antigua Aeropuerto km 2.5, C. P. 30700. Tapachula Chiapas, Chiapas, México. Correo electrónico: [sfuentes@ecosur.edu.mx](mailto:sfuentes@ecosur.edu.mx)

\*\*El Colegio de la Frontera Sur. Carretera Antigua Aeropuerto km 2.5, C. P. 30700. Tapachula Chiapas, Chiapas, México. Correo electrónico: [ecoraza@ecosur.mx](mailto:ecoraza@ecosur.mx)

Recibido: 27 de febrero de 2023.  
Aceptado: 29 de agosto de 2023.  
Liberado: 26 de septiembre de 2023



Esta obra está protegida bajo una Licencia  
Creative Commons Atribución-No Comercial  
4.0 Internacional.

## Introducción

El presente trabajo recoge las memorias de personas pertenecientes al pueblo mam quienes, a través de sus relatos, dan cuenta de la relación que han tenido con el proceso de mexicanización en la región de Soconusco en el estado de Chiapas. Se analizan testimonios que evidencian una historia de negaciones, negociaciones y conflictos al término de la cual el gobierno mexicano instaló el Estado-nación. Se analizan los efectos que esa creación ha tenido en la etnia dentro de un marco contextual en el que se insertan sus memorias. Los mam son un pueblo indígena de procedencia maya que habita en una porción de la región transfronteriza con Guatemala (Coraza de los Santos, 2018) conocida como Soconusco.<sup>1</sup> De acuerdo con García (1963), uno de los municipios más importantes de esta región es Huehuetán, considerado el pueblo más antiguo y hogar de los mam.

Siguiendo el estudio de Quintana y Rosales (2006), el pueblo mam define su filiación étnica mediante la lengua y las actividades agropecuarias. Sin embargo, al igual que otros pueblos originarios de México, puede observarse que se ha ido redefiniendo, adaptándose a los efectos provocados por las transformaciones en la estructura social, política y económica. Hay pocos autores que documenten la realidad actual de este pueblo originario. El más importante es Hernández (2001), quien ha publicado varios trabajos relativos a la presencia de este pueblo en el estado de Chiapas. Debido al poco interés académico, es posible afirmar que la historia de este pueblo ha sido negada e invisibilizada, asociada sobre todo con la situación de rezago en cuestiones agrarias y educativas provocadas por el Estado mexicano en un proceso de larga duración. Sin embargo, los relatos nos muestran que los mam mantienen actos de resistencia, sobre todo mediante la presencia y la permanencia de elementos culturales que evidencian que no han estado al margen de la obediencia y la asimilación buscada.

No obstante, algunas investigaciones presentan el tipo de resistencia que ha mantenido el pueblo mam en la región, como las costumbres, en apariencia pasivas, que ha decidido conservar y que son parte de una tendencia a un cierto grado de autonomía que da cuenta de su existencia, al tiempo que hacen válida su presencia en el estado de Chiapas (Toledo, 2018). Un acercamiento a su realidad nos muestra que este pueblo se vio sumido en el proceso de mexicanización constitutivo de la conformación del Estado mexicano, proceso que tomara mayor fuerza en la década de 1930. Sin embargo, en la década de 1970 ocurre un cambio en la política de las instituciones gubernamentales: una modificación de su discurso para integrar a las comunidades indígenas en la cultura nacional y, entre comillas, volverlas copartícipes de esta dinámica (Toledo y Coraza de los Santos, 2019, pp. 12-13).

1 La región está conformada por quince municipios: Acacoyagua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán, Unión Juárez y Villa Comaltitlán. Los municipios con mayor extensión territorial son Tapachula con 946.87 km<sup>2</sup>, Acapetahua con 529.17 km<sup>2</sup>, Villa Comaltitlán con 445.42 km<sup>2</sup> y Escuintla con 399.57 km<sup>2</sup> (Gobierno del Estado de Chiapas, 2013, pp. 4-6).

Las voces de los integrantes de este pueblo señalan que hubo maltratos que se vincularon a esas políticas de mexicanización, pero también que los campesinos descubrieron ciertos beneficios por sumarse a esa política a través de nombramientos o iniciativas que les permitieron el acceso a ciertos recursos económicos. En la actualidad, los mam mantienen una memoria latente de ese proceso, acompañada de una toma de conciencia sobre la importancia del rescate cultural, basado en los modos de vida de las comunidades, el recuerdo y el conocimiento de los más ancianos (pp. 14-21).<sup>2</sup>

Debido a las pocas oportunidades de mantener y transmitir su cultura, este pueblo ha conservado su identidad mediante el discurso oral, pero no se ha podido mantener lejos de cambios exógenos, sobre todo si se observa la población juvenil. Quienes hoy están al frente de este rescate, se encuentran inmersos en una serie de prácticas que consideran ejemplo de lucha para conservar el conocimiento mam de sus ancestros. Son, a su parecer, prácticas culturales de su identidad (Rangel, 2018, pp. 7, 14, 21 y 32). Mediante estas, ellos mantienen la continuidad de las tradiciones que forman parte de las pautas que les permiten vivir el legado cultural (pp. 33-35). Procuran recuperar su lengua, de modo que la narración oral fomenta espacios comunes de convivencia, sostenidos por una historia que los une como comunidad ancestral (pp. 44, 46). Mantienen un consenso simbólico que se aprendió con el paso del tiempo y que rige su origen como cultura mam. Frente al olvido de otras prácticas culturales, reconocen que su vida diaria gira en torno a lo mam, aunque algunas hayan sufrido ligeras modificaciones, lo que hace que hoy ya no se realicen como antes (pp. 76-78).

En la actualidad, no hay información suficiente que facilite comprender cómo se dio y se vivió el proceso de mexicanización en la región de Soconusco: de ahí nace el interés por esta temática. Para comprenderlo, se realizaron 14 entrevistas semiestructuradas, de las cuales se seleccionaron los testimonios de diez personas que se consideran a sí mismas pertenecientes al pueblo mam<sup>3</sup> y cuatro que son parte de las instituciones político-culturales de los municipios donde se desarrolló la investigación: Tapachula, Tuxtla Chico, Huehuetán, Unión Juárez y Cacahoatán. Se realizaron interpretaciones mediante una perspectiva social e histórica con base en la historia oral que permitió conocer cómo funciona la memoria del pueblo mam y su relación con lo que aquí se ha denominado el proceso de mexicanización. Este puede resumirse como una construcción política realizada por el Estado a través de mecanismos de imposición que pretendía asimilar a toda la población de México a una supuesta identidad nacional

2 En su cosmovisión, a los ancianos se les llama "tatas". Los mam de Chiapas han mantenido una relación de dependencia con las organizaciones políticas, lo que representa el despojo y la tutela del control de la heteronomía de los pueblos indígenas (Toledo y Coraza de los Santos, 2019).

3 Por cuestiones éticas, y para conservar el anonimato, se utilizan seudónimos. Las personas entrevistadas son hombres, adultos mayores que no solo se autoadscriben como integrantes de esta cultura, sino que además son referentes para las comunidades donde habitan y también para todo Soconusco y el estado de Chiapas. Sus actividades de recuperación, puesta en valor y difusión de su cultura los ha llevado durante décadas a liderar formas de autoorganización y representación del pueblo, incluso junto con sus homólogos de Guatemala. Como ejemplo, el gobierno del estado reconoció a una de las personas entrevistadas como parte de los "tesoros humanos vivos de Chiapas". Véase <https://www.esnachiapas.com/2020/09/03/es-justo-reconocer-a-quien-preserva-la-cultura-que-engrandece-a-chiapas-ante-el-mundo-rutilio-escandon/>

homogénea bajo la idea del Estado-nación. Para ello se definieron una serie de valores que orientaban a las personas a asimilarse y a adoptar dicha pertenencia, lo que a su vez causó una dinamicidad particular en la construcción social del recuerdo (Altarejos, Rodríguez y Fontrodona, 2003; Solís, 2011).

La investigación pretende responder a esta pregunta: ¿cuál es la memoria que poseen los integrantes del pueblo mam de Soconusco sobre su propia cultura en el marco del proceso de mexicanización? El punto de partida es un planteamiento fenomenológico desde los recuerdos de algunas personas que se consideran pertenecientes o descendientes del pueblo mam. El trabajo se aproxima a sus trayectorias de vida por medio de los testimonios como parte de un fenómeno social de registro prelingüístico<sup>4</sup> y que resulta susceptible de una reducción fenomenológica. En este desarrollo analítico se cuestiona el maltrato que la institucionalidad política aplicó a las personas a través de un relato que permita comprender las experiencias de las y los sujetos registrados en sus memorias situándolas en el ámbito de una conciencia trascendental (Husserl, 1986; Schmitt, 1959, p. 2).

En el presente estudio se entiende el paradigma interpretativo desde una perspectiva social e histórica (Sandín, 2003, p. 56), que considera la existencia de factores subjetivos dentro de esas memorias (Koetting, 1984, citado por Sandín, 2003, p. 33), que son el objeto de estudio de esta investigación. Por eso se tiene presente un marco interpretativo-comprensivo que ayude a encontrar esa “comprensión” del significado de los fenómenos sociales (Álvarez-Gayou, 2003; Pérez, 2007). En concordancia con el objeto/sujeto de estudio, la posición epistemológica que aquí se adopta se fundamenta en el subjetivismo constructivista, y se consideran los aspectos situacionales, sociales y culturales para delimitar y definir a los individuos en su vida diaria, a través de un filtro de subjetividad que posibilite acercarse a la realidad vivida que se configura en los registros orales (Sartre, 1982; González, 2001).

## Sobre las memorias

Las memorias<sup>5</sup> constituyen un depósito y acervo de vivencias personales (memoria individual) y compartidas (memorias colectivas) que pueden permanecer incluso en estado latente y que se activan a través de un proceso de evocación del recuerdo (Aróstegui, 2004). De acuerdo con la psicología experimental, existen varios tipos de memoria y todas tienen características, funciones y procesos propios (Baddeley, 1990; Ballesteros, 1999; Ruiz-Vargas, 1994). Las memorias pueden ser individuales, aunque tengan connotaciones sociales que remitan a un colectivo. Y es que dicha individualidad puede quedar rebasada cuando se asocia con una experiencia mayor que bosqueja el desarrollo de una sociedad

4 Es decir, aquellas cosas que han vivido pero que no han contado o escrito y, es su memoria personal el único acervo existente.

5 Solís (2011) explica por qué conviene proponer una definición operativa del concepto. Véanse también Atkinson y Shiffrin (1968), quienes hablan de la memoria humana y sus funciones sensoriales, a corto y a largo plazo.

y que afecta a los individuos de forma similar (Aróstegui, 2004; Jelin, 2002; Solís, 2011).

En sus estudios sobre los Andes colombianos, Rappaport (2000) nos habla de la necesidad de analizar las sociedades con un carácter “totalizante”, teniendo en cuenta su estructura de pensamiento o cosmovisión, en referencia a las identidades ancestrales cuando los grupos que detentan las memorias, las adoptan con un carácter reivindicativo. Es posible acercarse a los sentimientos de pertenencia comunitaria y también a las estrategias para enfrentar el sistema dominante, produciendo una historia propia con una construcción particular de un pasado que dota de contenido un discurso de resistencia en el cual el lenguaje es esencial para la trasmisión de la memoria.

Respecto a la etnicidad y las memorias, Theidon (2004, pp. 22, 36), a partir de la recolección y del análisis de estas, construye preceptos conceptuales que ayudan a entender, desde una perspectiva más étnica, el concepto de memoria que elabora el autor tiene sus cimientos en su caso de estudio que se contextualiza en un conflicto armado. Desde ese punto de vista, la población rural quechuahablante, basada en un conocimiento cultural, construye los conceptos propios de lo que considera sus males, es decir, sus propias memorias. Además, las memorias también están cargadas de demandas contra el Estado y son un intento de recuperar lo que está perdido pero se encuentra en las historias comunales. Esas historias se fueron elaborando como un vehículo para transferir la información y se convierten en herramienta política con consecuencias psicológicas.

La autora sugiere que siempre es necesario plantear la idea de que hay psicologías sociales representativas que contienen tanto las memorias de los vencedores como las de los vencidos y que incluyen posiciones subjetivas que influyen en los procesos de reconstrucción y de reconciliación de cada pueblo. Así, en las memorias analizadas en esta investigación, la experiencia está vinculada a un fenómeno que refleja síntomas o categorías biológicas: varios de los entrevistados afirmaban sentir que sus recuerdos o sus memorias eran una enfermedad, de modo que terminaron internalizándolas como una experiencia corporal. Se intuye por eso una especie de encarnación de la memoria en el cuerpo de las personas, ligado a una sociedad en la que hay olores, texturas, visiones, sonidos y sabores que se entrelazan y forman recuerdos culturales (Theidon, 2004, pp. 36, 49-51).

Las memorias permiten explorar la historicidad para rescatar aquellos momentos que resultan de interés para el presente artículo y pueden dar respuesta a las preguntas de investigación (Ricoeur, 2003, p. 129). Es posible rememorar en el presente un recuerdo que denota elementos de la identidad y que establecen continuidad entre el presente y el pasado recordado (Aróstegui, 2004), bajo la premisa de la historia del presente que, como afirma Flier (2014), es un pasado que no pasa.<sup>6</sup> El recuerdo y el olvido son partes funcionales de la

<sup>6</sup> Ricoeur (1999) sugiere que siempre debemos tener en cuenta el uso que la persona decide dar a su memoria, siendo que, efectivamente, puede haber episodios o momentos de olvido, pero eso no implica que las experiencias pasadas se hayan perdido, y no puedan recuperarse, sino que para rescatarlas habrá que utilizar diferentes estrategias metodológicas, buscar otras fuentes o cruzar información.

memoria. Trabajan como aliados, aunque no exentos de tensión y de conflicto (Ackerman, 2005, p. 110). Así, los recuerdos se construyen a partir de todas las imágenes del pasado que han quedado archivadas en nuestra memoria, al igual que las experiencias de nuestro ser. Es posible que salgan a flote cuando reciben un estímulo efectivo (Aristóteles, 1962, p. 48). Por esa razón, el olvido es una respuesta emergente ante las experiencias traumáticas. Puede ser voluntaria o involuntaria la acción de suprimir el recuerdo cuando están de por medio episodios de violencia o amenaza, que funcionan como el último eslabón del registro sensorial (Atkinson y Shiffrin, 1968; Karon y Widener, 1997; Neumann, 1969).

Aquí las memorias se entienden como la capacidad del ser humano para aprender; son el lugar donde se registran los eventos de la vida y, en algún momento, se producen, de forma consciente o inconsciente, momentos o eventos de recuerdo y olvido. Así, la persona puede darle voluntariamente un uso estratégico para negar un incidente que no le resulte grato o también para exponer algo que representa un nivel de especial significancia (Anderson, Reinholz, Kuhl y Mayr, 2011; Ricœur, 2003). Las memorias se componen de diferentes elementos que funcionan frente a la diversidad que representa la vida cotidiana en interacción social, por lo que puede ser limitada y selectiva, frágil y manipulable. Cada persona decide qué cosas recordar y qué olvidar, pero no queda lejos la posibilidad de que un tercero influya o manipule estos recuerdos u olvidos. El portador de la memoria siempre tendrá la posibilidad de regresar a la esencia que define el incidente (Aróstegui, 2004).<sup>7</sup>

Según Assmann (2016), se debe entender la palabra “memoria” como una metonimia, es decir que es una palabra que se usa para designar otra cosa, que puede ser un fenómeno o algún otro asunto que se encuentre muy vinculado al pasado de un grupo cultural. Los objetos o manifestaciones funcionan como símbolos externos a los que el grupo confiere los recuerdos aceptados en un nivel social y colectivo. Andino (2016) propone pensar el uso de la memoria como una especie de herencia cultural que se activa en un lugar, que tiene la capacidad de cohesionar al grupo que comparte los recuerdos y conocimientos de sus antecesores y a su vez permite fortalecer las identidades que optan por formar manifestaciones simbólicas. Pero las memorias no solo son componentes de cohesión social y comunitaria; también son parte de la vida política de una sociedad.

7 Aquí se considera el recuerdo y el olvido en interacción. El individuo opta por evaluar de manera consciente lo acontecido para recuperar información, sin repetir la experiencia original (Aristóteles, 1837, 451.b 18-20). El olvido está presente como una experiencia en reposo manifestado a través de un silencio que nos permite comprender que algo no se recuerda, sin implicar una pérdida total, su presencia podría implicar la representación de un discurso oculto (Scott, 1990).

## El proceso de mexicanización

El Estado-nación se entiende como un sistema administrativo que surge en Europa en el siglo XVII. Se puso en marcha a escala mundial en el siglo XIX y quedó plasmado en las llamadas constituciones liberales burguesas (Capel, 2012). Está fundamentado en sociedades modernas que contemplan la idea occidental de progreso y el sistema educativo como elementos principales para producir homogeneidad cultural, mediante la asimilación que subordina las minorías. Esta base homogénea se logra por cooptación y consensos que se valen de mecanismos represivos y violentos para construir una hegemonía (Mentz, 2000; Roseberry y O'Brien, 1991; Stavenhagen, 2001). El Estado-nación tiene más importancia que las comunidades primarias de sus antecesores, promete una comunidad o entidad política, limitada y soberana, que induce a creer en la existencia de igualdad y compañerismo en las sociedades mediante la creación de una identidad en común, individual y colectiva, que recrea una identidad cultural (Anderson, 1993; Laing, 1974; Molano, 2007; Villoro, 1998).

Tras la conquista española, la sociedad indígena quedó al servicio de los conquistadores mediante un dominio que unía Estado y religión con episodios y momentos de oposición y resistencia. En el estado de Chiapas, y sobre todo a partir de la anexión a la república mexicana, se adoptó la idea del Estado-nación, no sin ciertas dificultades estructurales, derivadas de una administración poco efectiva en la gestión del territorio (Carrasco, 1975; Lisbona, 2006; Sánchez-Cortés y Lazos, 2009; Villoro, 1998). Uno de los primeros pasos para superarlas era la consolidación de la entidad desde el punto de vista político-administrativo, para lo cual era fundamental establecer los límites del territorio entre México y Guatemala. Las negociaciones se extendieron desde el 14 de septiembre de 1824 y lograron una base estable en 1882 con el Tratado sobre Límites entre los Estados Unidos Mexicanos y la República de Guatemala. El establecimiento de la línea fronteriza implicó la imposición de un modelo político y una división territorial que fracturó y separó algunos pueblos originarios.<sup>8</sup>

Parte de la clase política en el poder consideraba que la línea era fundamental para fortalecer el sistema federal mexicano (Hernández, 2008; Migallón, 1994; Schumann, 1992). Para Soconusco implicó la colonización política por medio de las concesiones de deslinde de los terrenos aledaños a la recién creada línea fronteriza (Gutiérrez, 1995; Hernández, 2008; Serrano, 2012). El gobernador de Chiapas, Emilio Rabasa (1891-1894), sustituyó el antiguo sistema administrativo de cacicazgos por uno que, de forma ilegítima, mediaba la justicia, la distribución de tierras, la recaudación de impuestos y los nombra-

8 Q'anjob'al, chuj, jakalteko y mam —originarios de Guatemala— asentados en la frontera chiapaneca y después "naturalizados" como ciudadanos mexicanos. Mediante este proceso se transformaron en pueblos binacionales.

mientos oficiales que beneficiaban a determinados sectores de la élite blanca (Washbrook, 2010).<sup>9</sup>

Sin embargo, las situaciones de desigualdad y de precariedad dieron lugar a procesos de oposición y resistencia en los sectores más excluidos, sobre todo en los pueblos originarios, que se convirtieron en semilla para el movimiento revolucionario (1910-1917). Una de las reivindicaciones centrales era el derecho a la tierra. El movimiento revolucionario en la región de Soconusco no dio una solución efectiva a los problemas de la tierra debido a que, por mucho tiempo, el sistema de fincas dominó la economía, la política, la vida social y cultural del estado. Pero hubo cambios, se reorganizaron los patrones de la tenencia de la tierra, de la administración pública y del sistema de trabajo, para favorecer la producción de bienes para los mercados mundiales (Bobrow-Strain, 2010; Fenner, 2010; Legorreta, 2010; Ortiz, 2010; Washbrook, 2010).<sup>10</sup> Pese a los movimientos que surgieron a lo largo del territorio nacional, en Chiapas, los hacendados siempre fueron la representación del poder, lo cual se debió al aislamiento que se vivía entre las distintas regiones de la entidad, aislamiento que derivó en un atraso tecnológico y social que permeó las relaciones sociales y políticas entre peones y patrones de las fincas (García de León, 1985; Legorreta, 2010).

La situación agrícola del estado cambió de forma gradual, pero fue Soconusco la región donde las estructuras dominantes tradicionales permanecieron por más tiempo, aunque se registraron movilizaciones y resistencias. Entre 1934 y 1950 se dieron luchas en las que se procuraba alcanzar cierto grado de justicia social y conseguir lo que la revolución había ganado en otras regiones. Durante ese periodo, los campesinos conocieron sus derechos y, poco a poco, ganaron la capacidad para reclamar y defenderse, lo que produjo renegociaciones constantes entre finqueros y campesinos, muchas veces favorecidas por las decisiones de las fuerzas políticas de turno (Bobrow, 2010; Legorreta, 2010; Ortiz, 2010). La situación chiapaneca entre peones y patrones osciló entre la defensa de la soberanía y el equilibrio de las relaciones sociales en la finca. Es posible que el aislamiento que se vivió durante décadas y, en especial durante la revolución mexicana,<sup>11</sup> permitiera tranquilizar los enfrentamientos entre ambas partes, por lo que resultó de mayor importancia la oposición entre la federación y los grupos dominantes chiapanecos (Legorreta, 2015).

La lógica política del Estado-nación pretendía impulsar un tipo de nacionalismo cultural, tomando como base principal el sistema de educación pú-

9 Washbrook (2010) señala que, entre los aciertos de Rabasa, estuvieron lograr la centralización del cobro de impuestos y nombrar Tuxtla Gutiérrez como la capital del estado, lo cual produjo más ingresos, la reducción de la autonomía de los municipios y nuevos impuestos y estableció el cumplimiento de estos quedando a disposición de la legislación vigente quien no cumpliera con estas obligaciones.

10 Madera, café, hule, cacao, plátanos y otros productos tropicales.

11 La revolución favoreció el proceso de mediación central en México. Sin embargo, en Chiapas la organización económica y social, es decir, el sistema de fincas, predominó durante varias décadas más. Su declive comenzó a finales de 1960 y principios de 1970, debido al descontento social, que terminó instaurando el periodo más largo de la finca en México (Rus, 2010).

blica (Ocampo, 2005, pp. 141-152).<sup>12</sup> Durante la administración del presidente Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), permeó el indigenismo en Chiapas, que pretendía integrar los pueblos indígenas a la nación mexicana. La aparente organización política incluía educación, campañas de castellanización, proyectos productivos y organización de fiestas cívicas. En realidad, lo que se logró fue la fragmentación cultural, la descomposición y la recomposición de las identidades (París, 2007, pp. 1-13).

## Las memorias del proceso de mexicanización

Durante los primeros años del siglo XX, Chiapas vivió algunos episodios de cierta inestabilidad política. Entre 1910 y 1920 hubo diversos conflictos que dieron lugar a medidas de corte anticlerical y al cambio de moneda implementados por los diversos gobernadores militares que detentaron el control político (Arce, 2013, p. 66). El coronel y gobernador Victórico R. Grajales (1932-1936) desarrolló como objetivo una aparente liberación de las conciencias de la civilización contemporánea, lo que incluía (según él) la “desanalfabetización y desfanatización del pueblo” (Ríos, 2001, p. 26). Se sabe que la consecuencia de aplicar estos ideales fueron las medidas punitivas para los pueblos originarios del estado de Chiapas, entre ellos, el pueblo mam de Soconusco. La memoria individual y colectiva contiene un potencial fenomenológico en el que se puede hallar la trascendencia de algunos incidentes en la vida cotidiana de las personas (Halbwachs, 1950, pp. 11-15). Por esta razón, las decisiones políticas tomadas durante el periodo de Grajales son un hito para la presentación de los datos aquí recopilados.

Se observa un aspecto recurrente en las entrevistas: predominan las descripciones de ambientes discriminatorios y violentos, reproducidos por parte de la “sociedad”, los maestros y los representantes del gobierno del estado, sobre todo los encargados de la seguridad. Un cronista local, que había sido empleado del estado, advirtió sobre la dificultad a la que se enfrentarían los autores de esta investigación al buscar información o testimonios que apelaran al recuerdo sobre el trato que las instituciones daban a la población. Según Ángel (el cronista), resultaba difícil que los trabajadores del gobierno o del municipio dieran información relativa al “maltrato a los indígenas” —idea que le vino de pronto cuando escuchó la palabra “mexicanización”— (Ángel, Tapachula, 9 de junio de 2014, 80 años).<sup>13</sup> En esta misma línea, Juan, otra persona entrevistada, facilitó el contacto con su compadre Mario, quien dijo: “Los ladinos nunca nos han querido [...]. Los maestros también fueron malos, al menos con los indígenas que querían estudiar” (Mario, Cacahoatán, 17 de junio de 2014, 70 años). En estas palabras se evidencia el rechazo y la vigencia de la relación entre lo indígena y lo no indígena en la región de Soconusco.

12 En 1921 José Vasconcelos se expresaba así ante esa construcción de la identidad cultural del mexicano: “El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado por la civilización latina” (Vasconcelos, 1925, p. 25).

13 Ángel dijo que los trabajadores de gobierno tenían miedo de “perder su hueso” (perder su trabajo), puesto que “nunca han querido a los indígenas”.

La entrevista de Mario es importante porque son las palabras de un indígena mam que preservan la memoria persistente de maltrato a su pueblo —al igual que Ángel— mencionando los maestros en el ámbito de la educación, que limitaban o dificultaban el acceso a esta, en especial a los indígenas que tuvieran la intención de estudiar en niveles medios o superiores. Un mam, músico de profesión, mencionó las amenazas y los castigos que propinaban los maestros a quienes no actuaran “normalmente”, refiriéndose, sobre todo, a la lengua (Ubaldo, Tuxtla Chico, 23 de julio de 2014, 60 años).

Lo decían los maestros y los decían los de la federación, porque mi mamá, le decían “Que dejes de hablar tu lengua o te vas para Guatemala”, y mi mamá seguía hablando. Ella jamás se quitó el corte, jamás se quitó el huipil. Hasta cuando murió no se quitó la vestimenta, pero eso se los decían los de migración, eso decían los de las migraciones. Entonces los mismos maestros decían de las migraciones “¿Hablan mam?, ¡ninguno, ninguno!”, porque esa palabra ya no se habla. Aquí puro castellano. (Don Luciano, Córdoba de Matasanos, 8 de agosto de 2014, 70 años)

Los que se identifican como indígenas mam reflejan en sus memorias aspectos muy marcados que se pueden asociar de forma directa con el olvido de la lengua en la región y el proceder de los maestros en el sistema de educación, que coaccionó a los estudiantes para suprimir todo aquello que los identificara como indígenas.

[La lengua] dejó de existir porque [los maestros] lo prohibían en ese entonces. Por ejemplo, las escuelas: en las escuelas, el maestro ya va el español usado [se refiere a que los maestros solo hablaban español y pedían que los alumnos también lo hablaran], ya, este, ya no al idioma, sino que ya, el alumno forzosamente, forzosamente tenían que hablar el español, para entender las letras y olvidar el idioma. Uno. El otro. Ahorita por las vergüenzas. Sí, en veces, en veces decimos que hablamos el idioma. Un alumno pueda hablar el idioma a otro que no sabe, [pero] pues ya le hacen burla, le discriminan y mejor se queda callado, y allí se ven hoy [las personas que prefieren callar], a nuestros días. (Juan, Cacahoatán, 17 de junio de 2014, 68 años)

Entre los procedimientos federales y estatales en el ámbito de la educación, se dieron variantes particulares de corte regional. En el caso de los pueblos de Soconusco, se puede observar la memoria latente de los castigos que se ejercieron por usar la lengua. Los maestros dosificaban las sanciones a quienes hablaran mam. Un campesino entrevistado detalló cómo un profesor lo sacó del aula y le aplicó un castigo físico y vergonzoso, solo porque lo escuchó hablando en su lengua:

“¿Qué estás diciendo?” Ya después me preguntó que qué estaba yo diciendo, que qué idioma es. “Sí, pues. ¿Qué idioma es ese? No pueden hablar ese aquí. No. ¡Déjalo!” Y métele y “¡Vámonos [para] afuera!” Y me castigaron. Había un camino que era camino real. Ahí transitaban las gentes, venían aquí por las fincas, y pasaba la gente

[y] yo castigado allí en la orilla del camino, pues; ahí castigado, con una piedra aquí [en las manos]. Acaso nomás así [con las manos estiradas], pues, y todavía de rodillas [...], de rodillas con un puño de grava en el rodilla [y] una piedrona en la mano, así, ve [mira]. Vaya, así fuera [con las manos estiradas] ¡No! ¡Bien estirado! ¡Ay, no! Cuando miraban que ya había caído mi brazo, ahí va, pues, ¡el madrazo [el golpe] otra vez! (Claudio, Huehuetán, 20 de julio de 2014, 71 años)

Este tipo de discurso se reproduce, como puede observarse en el testimonio de otra persona entrevistada que aseguró tener muchos recuerdos sobre el maltrato que los maestros propinaban a los alumnos de origen indígena:

Un mi hermano estuvo en la escuela. Por eso él decía “Quita mi pelo papá. ¡Quítalo de aquí!” [señala la zona alrededor de las orejas], porque de aquí nos agarra el maestro [agita las manos con fuerza]. Sí, pues [...], y para [...] y como mi mamá era gente ladina, nosotros sabíamos la castellana un poquito, y por eso es que mi hermano no tanto lo jalaron, porque él escuchaba lo que decía el maestro. (Hermógenes, Huehuetán, 20 de julio de 2014, 85 años)

Esto no era una acción desarrollada solo por los maestros; también los relatos se refieren a los funcionarios de migración: “Como que les quedó el miedo, de que el que hablaba una lengua era indígena. Como eso lo decían los maestros y lo decían los de la migración” (Hermelindo, Cacaohatán, 06 de julio de 2014, 60 años). Este conjunto de elementos son los que llevan al olvido provocado, impuesto, y que se desarrolla desde la postura corporal: una puesta en escena teatral, tal como señala Scott (1990).

En sus casas [los niños] aprendían [pero] ya no querían hablar también Mam. ¿Por qué? Porque los maestros, este, este, les decían que: “¡Ya ni en sus casas van hablar ustedes mam! ¡Para eso hay escuelas en español!, para que ustedes aprendan, porque mam ¡ya no!; ¡porque son gentes indígenas! Son gentes que, que verdaderamente [...], que no debían, ¡que no debían hablar en mam!” [Los maestros] discriminaban a los alumnos y por ese miedo se fue perdiendo el idioma. En las escuelas [es] donde [se] fue perdiendo más, en las escuelas. Ya el alumno, ya saliendo su primer grado, su segundo grado, ya segundo grado, ya no hablaban el mam, ya puro español. Entonces este, precisamente por los estudios, son los que se perdieron el mam, porque el maestro los regañaba. (Juan, Cacaohatán, 17 de junio de 2014, 68 años)

Los maestros, como instrumento del Estado, y simultáneamente representantes de los prejuicios sociales y raciales de los sectores dominantes, condicionaron de forma violenta a los mam por medio del uso del español y la alfabetización o castellanización para no hablar su lengua, prohibición que dio lugar a la estigmatización y el sentimiento de vergüenza que los llevaba a ser víctimas de burlas, discriminación.

Pero aquí hay mucha gente. Yo tengo compañeros aquí [...], me entienden. Ellos me entienden o como que les da vergüenza que unos les hablen y, la verdad, hasta el

momento no hay peligro y las migraciones no dicen nada. Los niños no dicen nada, los maestros ya no dicen nada. (Don Luciano, Córdova de Matasanos, 8 de agosto de 2014, 70 años)

La formación escolar se instituyó en una barrera cultural que pretendía negar, reprimir, silenciar y lograr la autocensura de las manifestaciones y filiaciones culturales de los mam, lo cual se ha perpetuado hasta la actualidad. Mediante estas estrategias, los maestros forzaban el olvido de la lengua, que se dio en tres niveles: el primero es el olvido mismo, es decir, la determinación de olvidar; el segundo, lo olvidado, la lengua y la vestimenta; y, por último, los actores concretos, represores y responsables del olvido: los maestros, el Estado y la sociedad mestiza.

En estos niveles se observa la tensión de la dualidad de la memoria entre el recuerdo y el olvido. Ahora bien, el hecho de que olvidaran la lengua no quiere decir que no sean conscientes de ese olvido. “Quizás algunos saben que sus padres no les enseñaron la lengua, pero nunca les explicaron por qué” (Ubaldo, Tuxtla Chico, 23 de julio de 2014, 60 años). En el olvido de la lengua también está presente el recuerdo, ya sea por recordar la existencia de esta, el uso como parte del pasado y la represión y sus actores como responsables de ese proceso. Uno de los elementos que se mencionan como parte de esta imposición violenta, es el relato del cuidado que debían tener en la comunicación con los maestros. Cometer un error que pusiera en evidencia su origen o el conocimiento de la lengua y la cultura, los convertía en víctimas de burlas y discriminación, cuando no, de castigo. Además, la sociedad en general reaccionaba ante ciertos elementos visibles, como la vestimenta.

Con su forma de vestir, con su forma de hablar, humildemente, pues no. Hay personas que no se animaban a hablar con las personas que saben el español, y yo pues [tampoco me animaba], descriminalmente [discriminatoriamente] lo hacían. (Juan, Cacahoatán, 17 de junio de 2014, 68 años)

Aunadas a la autocensura por estigmatización, también hubo actitudes que integraban la postura corporal para mostrarse “humilde”, por tanto, sumisos y de reconocimiento de la distancia social, cuestión que también se ha perpetuado y se sigue reproduciendo en lo social y cultural. Aún hoy la discriminación persiste. A los niños y niñas les dicen: “No se vistan como indígenas” (Juan, Cacahoatán, 17 de junio de 2014, 68 años). Estos testimonios exponen un cúmulo de expresiones despectivas que demuestran la definitiva exclusión, la discriminación y el rechazo a la existencia de la diversidad y heterogeneidad cultural que existe hoy en Chiapas. Todavía en la actualidad se pueden escuchar expresiones que resultaban muy comunes décadas atrás: “Ahí viene ese pata rajada, principalmente por la zona del Parque Central en los municipios de Cacahoatán y Tapachula” (Esteban, Cacahoatán, 5 de julio de 2014, 72 años).

Esta situación social se corresponde con un entorno y un contexto de falta de oportunidades, de carencia, de acceso a servicios y a recursos; también con las dificultades en las infraestructuras, como los caminos para llegar a las ca-

beceras municipales. Estas privaciones los dejan aislados del resto del estado, pero, al mismo tiempo, mantienen relaciones con sus paisanos de Guatemala por la cercanía con el límite y la persistencia de caminos y sendas. Un trabajador de instalaciones eléctricas, también perteneciente al pueblo mam, cuando recuerda a su papá, dice que este hablaba mam y que eso resultaba un problema, porque cuando iba a Cacahoatán, la gente no lo entendía. “Quizá por eso le hacían caras”. Lo discriminaban, algo que sucedía muy seguido. Aseguró que, en una ocasión, en Cacahoatán, el dueño de una tienda le dijo a su papá, con un gesto “amistoso”, que “no se vistiera así”. La suposición era, comenta, que si no vestía la ropa tradicional de los mam, “la gente los trataría diferente” (Urbano, Cacahoatán, 27 de junio de 2014, 54 años).

## Maestros, sociedad y el olvido

Se observó mediante el análisis un contexto histórico y político en el que se halla la esencia fenomenológica de estas memorias. El interés en este trabajo es cruzar la información de los testimonios anteriores con el contexto histórico en que estos se produjeron. Si el análisis se concentra en el tema de la lengua, se concluye que las campañas de castellanización existen desde 1550, sobre todo en favor de las enseñanzas de los misterios de la fe católica (Contreras, 2001, p. 27). Estas campañas se mantuvieron durante la construcción de la república mexicana, incluido el periodo prerrevolucionario y el posrevolucionario. Por tanto, ya funcionaban como un programa de alfabetización destinado a la población indígena en favor de los objetivos que perseguía el gobierno mexicano. El objetivo general era que desaparecieran las lenguas indígenas, por considerarlas una barrera que impedía la unificación nacional (Montemayor, 2009, p. 33).

El 31 de enero de 1921, terminada la Revolución, Tiburcio Fernández Ruiz, gobernador del estado de Chiapas (1920-1924), ordenó un decreto por el cual se fundó la escuela para agricultores Granja en la Quinta El Carmen en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. El Decreto número 20 indicaba que ahí debían impartirse las clases de aritmética, geometría y otras materias, sobre todo español o la “lengua nacional”. El siguiente año, la Dirección General de Educación de la República envió maestros a distintos pueblos para cumplir con el objetivo de establecer las primeras escuelas pagadas por la federación. Se cumplía así con los designios del Estado nacional mexicano estipulados en la constitución de 1917, como el derecho a la educación. La entidad utilizó distintas campañas que favorecieron la creación de escuelas, como las que se llamaron Misiones Culturales en 1927, enfocadas en avanzar en la castellanización de distintas regiones de Chiapas con la supuesta intención de incluir e integrar a los pueblos indígenas a la nación (Contreras, 2001).

Los maestros fueron la herramienta base en esas campañas de educación que suponían ir dirigidas a la sociedad en general. El Estado mexicano tenía, entre otras competencias, los asuntos en materia educativa, que incluían la alfabetización. Por este motivo creó, en 1934, durante la administración cardenista,

un plan de corte socialista que se apoyaba en la reforma al artículo tercero constitucional (Gutiérrez, 1995). Esta reforma buscaba “combatir el fanatismo y los prejuicios de los pueblos para fomentar en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social” (Cárdenas, 1985, pp. 19-20). A la sazón ya era gobernador de Chiapas Víctorico R. Grajales (1932-1936). Durante su periodo se puso en marcha la iniciativa de “aculturación forzada” que exigía castigos a quienes se identificaran con los pueblos “guatemaltecos”<sup>14</sup> asociados con lo indígena. Reforzó su postura con el argumento del presidente Lázaro Cárdenas sobre la supuesta necesidad de integrar los pueblos indígenas a la nación mexicana (Hernández, 2008).

De este proceso participó también la sociedad local, como un elemento más de presión y discriminación. “La sociedad de Cacahoatán no nos recibía con los brazos abiertos” (Juan, Cacahoatán, 17 de junio de 2014, 68 años). Esta frase es toda una evidencia de la postura de la sociedad ante la presencia de personas mam. También era una forma de hacerles ver que no los incluían, que no eran parte de la comunidad, sobre todo si persistían en exhibir su identidad como parte de un pueblo originario. Al mismo tiempo mostraba una sociedad que había internalizado el proceso de mexicanización y que era parte activa de él, lo cual ocasionó en gran medida una invisibilización forzada del pueblo mam y su propia cultura:

A la gente del pueblo le daba vergüenza hablar en público, principalmente porque sentían que las otras personas los discriminaban, los veían feo o los trataban mal. [Entonces la problemática se acrecentó a tal grado que] ya ni en el mercado. Se avergonzaban. No querían hablar. Pasaba un ladino allí, de los que estaban mirando y se avergonzaban. Nada más se agachaban y no contestaban. Se ponían rojos, no contestaban. (Rolando, Tapachula, 24 de junio de 2014, 70 años)

Procurando cumplir con los objetivos del Estado nacional mexicano, Grajales expresó su postura en el periódico *La Vanguardia*, dejando en claro cuáles eran sus intenciones:

Conciudadanos: la gratitud al pueblo chiapaneco y al PNR (Partido Nacional Revolucionario), que se fijaron en mi modesta persona, es inmensa [...]. Ocuparán preferentemente mi atención: la difusión de la instrucción pública, dentro de los moldes emanados de la Revolución, pues siendo la liberación de las conciencias, una de las conquistas más preciadas de la civilización contemporánea, no omitiré esfuerzo para conseguir la desanalfabetización y desfanatización del pueblo, la eficaz aplicación de las leyes agrarias [...]. (Víctorico R. Grajales, gobernador de Chiapas entre 1932 y 1936. Discurso publicado en el periódico *La Vanguardia*, citado en Ríos, 2010, p. 3)

Estas palabras demuestran el papel de la instrucción pública para garantizar la eficacia que requería alcanzar la mexicanización.

<sup>14</sup> En el ámbito actual del sur-sureste de México, llamar a alguien guatemalteco es denigrante e identificado con ser “indio”.

Se les ha prohibido que se vistan como indígenas. Aquí yo ya se lo manifesté. En 1934 el General Victórico Grajales multaba y metía a la cárcel y hasta asesinaba a los habitantes de Tapachula, o esas regiones de por acá, porque anduvieran vestidos con sus enaguas, su camisa huipil que le puede llamar, de manta. (Ángel, Tapachula, 9 de junio de 2014, 80 años)

En las memorias hay registros y marcas que dan muestra del recuerdo de las prohibiciones que les hicieron a los mam, así como una aparente exigencia al olvido de su filiación a una cultura ancestral. En una visita a la Casa de la Cultura Municipal en Tapachula, se entrevistó a instructores de la lengua maya-mam que pertenecían a la Secretaría de Educación Pública. Ellos expresaron que estaban dedicados a diversas labores, intentando recuperar lo que los pueblos originarios habían olvidado con el paso del tiempo. En la conversación informal mencionaron el maltrato que durante mucho tiempo recibieron de parte del gobierno y les asombraba que ahora el mismo gobierno estuviera buscando que estos pueblos recuperaran su cultura.<sup>15</sup> Esta situación generó las siguientes preguntas: ¿cómo debe interpretarse esta posición de “recuperación” de aquello que antes debía olvidarse? ¿Qué intereses mueven a los actores actuales?

En 2014, cuando comenzó esta investigación, la postura del gobierno estatal y la presidencia municipal era trabajar de la mano con instructores de las diversas lenguas indígenas para “favorecer a la riqueza cultural del país, empezando por impedir la muerte de estas lenguas” (Norma Arellano Peñuelas, 2014).<sup>16</sup> Los instructores contactados confirmaron este interés latente de parte del gobierno municipal y del estado que les permitía realizar eventos y cursos. Sin embargo, en cuanto a las relaciones sociales, la respuesta era diferente: “Me causa tristeza, debido a que en estos eventos aún existe esa discriminación hacia las muestras culturales de mi pueblo por parte de algunas personas” (Esteban, Cacahoatán, 2014).<sup>17</sup>

Estos testimonios demuestran la interacción entre la sociedad de los pueblos de Soconusco, los maestros y el pueblo mam. Como un pacto tácito, sociedad y maestros trabajaron en favor de los objetivos del gobierno y, aunque no respondían como agentes del orden estatal, mediante sus acciones discriminatorias promovieron el olvido de la identidad, la historia, la lengua y la vestimenta del pueblo mam. La confluencia de acciones tiene su raíz en un problema estructural que ha caracterizado la discriminación en México y que agudiza los desequilibrios sociales, dificultando la transformación hacia una sociedad democrática, justa, efectiva y participativa (Araiza, 2005).

15 Plática informal consensuada con instructores mam del Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas (CONECULTA), sede Tapachula, en 2014.

16 Delegada del CONECULTA, sede Tapachula.

17 Instructor de Consejo Regional Indígena Maya-Mam de Soconusco, Chiapas, México.

## Reflexiones finales

El análisis de las memorias ha permitido indagar las acciones del Estado respecto al trato dado a los pueblos indígenas de Soconusco y que estas son parte del recuerdo de quienes las sufrieron. Hay una trasmisión generacional que reproduce y mantiene las consecuencias que el proceso de mexicanización tuvo en la región en general y en el pueblo mam en particular. La discriminación y el olvido de los elementos identitarios, en concreto, el vital recurso de su lengua, ha trascendido, junto con sus memorias, resguardando en estado latente un recuerdo de aquellas manifestaciones que se pretendieron condenar al olvido. De igual forma, esto es parte de las memorias individuales y, hasta cierto punto, colectivas, que este artículo quiere mostrar.

Se observa que en Soconusco la mexicanización tuvo características de corte muy regional, con agresividad, rasgos de violencia y represión. Este conjunto de acciones políticas y sociales buscaron homogenizar y estandarizar la cultura que, desde 1932, intentó establecer el Estado mediante el discurso de una supuesta “integración de los pueblos indígenas a la nación mexicana”. Este intento produjo la resistencia al poder de parte de los mam que se expresó mediante un discurso oculto para mantener una filiación cultural que continúa discriminada y cuya consecuencia es la autorrepresión, pero que procura superar los estigmas y los castigos impuestos por los representantes de gobierno. El Estado, bajo la práctica de dominación de los pueblos, recurre a estrategias severas, violentas, que producen una respuesta de parte de los pueblos subordinados, como una reacción que, en alguna medida, posibilita presentar cierta oposición o resistencia a la élite dominante (Scott, 1990).

Las memorias del pueblo mam son un bien cultural que ayuda a reconstruir e interpretar los distintos procesos por los que han pasado diversos pueblos debido a la asimilación de lo mexicano. Los mam de Soconusco reproducen el discurso oculto que, a espaldas o invisibilizado frente al gobierno, se entiende como la crítica al poder de los grupos dominantes. El pueblo mam ha mantenido sus prácticas culturales en secreto durante muchos años (autorrepresión) y expresa su cultura solo en el seno familiar (Scott, 1990). Mediante las memorias se puede observar que este pueblo en Chiapas es evidencia de sus interacciones con los principales actores del proceso de mexicanización impuesto por un plan consciente y con objetivos muy claros: “No se trataba de conservar al indio, decía Cárdenas, tampoco de indigenizar a México, sino de mexicanizar al indio” (Montes de Oca, 1999, p. 24).

Han despojado al pueblo mam de sus características culturales, al menos en la superficie, de cara a la sociedad, lo que representa la merma y casi extinción de su lengua. Los resultados de esta investigación son similares a lo que ha señalado Scott (1990): que este pueblo mantiene un discurso oculto para resistirse al discurso político y público dominante del Estado; también mantiene en sus recuerdos la configuración cultural. Para la gente del pueblo mam, existe un recuerdo que explica cómo se dio el olvido de la lengua. Esta estrategia también es un ejemplo claro de hacer uso del olvido por decisión del pueblo.

El uso estratégico del olvido no implica que en la actualidad no haya personas que sepan hablar o escribir la lengua mam, pero sí pone en evidencia el discurso que se mantuvo frente al Estado respecto a no recordar el pasado. Esto les ha permitido pasar inadvertidos e interactuar con diferentes actores políticos y sociales, aunque se afectaran algunas de sus características culturales, como la vestimenta y su lengua. Estas manifestaciones no desaparecieron en su totalidad; más bien pasaron a un estatus de “peligro de extinción” que, si ocurriera, ya no se podría hablar de olvido, sino de pérdida. El proceso de mexicanización en Soconusco fue agresivo, pero esa agresividad no es privativa de las generaciones pasadas: aún hoy existen cursos de lengua mam que se dan en algunas casas de la cultura, pero la difusión social de estos es casi nula, lo mismo que el interés en el público.

En Cacahoatán y en Unión Juárez aún se puede notar la filiación étnica y cultural que sigue figurando como ejemplo de resistencia y de reivindicación ante los momentos de intensidad política que vivieron los mam por pertenecer a un pueblo con identidad propia (Scott, 1990). Las memorias expresan sus discursos ocultos y los traen a la luz pública haciéndolos visibles, incluso para la cara del poder. Son evidencia de su actual intento por evitar la extinción de algunas de sus identificaciones culturales, como la lengua y la vestimenta, que podemos decir se encuentran en proceso de olvido. En algún momento existió la decisión de olvidar, pero ahora está presente la decisión de recordar, haciendo el uso más básico de la memoria (Aristóteles, 1837, 451.b, pp. 18-20), manteniendo presente el recuerdo y el olvido como reivindicación étnica, cultural y política, pero también como un ejercicio de denuncia y resistencia.

En 2014, algunas personas del pueblo mam se expresaban como víctimas de humillaciones a lo largo de los últimos cien años, frente a un proceso de violencia que establece un discurso continuo de opresión, como suma a un acto de resistencia, en términos de Scott (1990). Esta resistencia también es el punto de partida para realizar estudios que ayuden a visibilizar y evidenciar los resultados del proceso de mexicanización en otros pueblos de la república mexicana. El interés en este artículo ha sido evidenciar las estrategias que integrantes del pueblo mam han utilizado para reivindicar las cuestiones culturales y lingüísticas de los distintos pueblos de México, en un intento para rescatar lo que se ha olvidado o modificado durante el proceso de mexicanización. El análisis de estas memorias motiva los valores para una sociedad más inclusiva, democrática, respetuosa y tolerante de la interculturalidad.

## Referencias

- Ackerman, D. (2005). *Magia y alquimia de la mente*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Altarejos, F., Rodríguez, A., y Fontrodona, J. (2003). *Retos educativos de la globalización: hacia una sociedad solidaria*. Pamplona: Eunusa.
- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. Ciudad de México: Paidós.

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Anderson, M., Reinholz, J., Kuhl, B., y Mayr, U. (2011). Intentional suppression of unwanted memories grows more difficult as we age. *Psychol Aging*, 26(2), 397-405. doi: <https://doi.org/10.1037/a0022505>
- Andino, E. E. (2016). *Etnicidad, memoria y patrimonio arqueológico en los andes ecuatorianos, Riobamba - Ecuador*. Flacso Ecuador. Tesis de maestría. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/8152>
- Araiza, C. (2005). La discriminación en México: una mirada desde el análisis de las políticas públicas. *El Cotidiano* (134), 30-37. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32513405>
- Arce, M. H. (2013). La sucesión de los gobernadores en el estado de Chiapas durante la Revolución mexicana, 1913-1920. En M. E. Claps y S. N. Gutiérrez (coords.), *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas* (pp. 65-85). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Aristóteles. (1837). De memoria et reminiscencia (451. b 18-20). En I. Bekker *Aristotelis Opera*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1962). *Del sentido y lo sensible. De la memoria y el recuerdo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Aróstegui, J. (2004). Retos de la memoria y trabajos de la historia. *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea* (3), 5-58. Recuperado de <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/742/1/Arostegui-Retos%20de%20la%20memoria.pdf>
- Assmann, J. (2016). Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, 19(1), 115-128. Recuperado de <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/642>
- Atkinson, R., y Shiffrin, R. (1968). Human memory: A proposed system and its control processes. En K. Spence y J. Spence (edits.), *The psychology of learning and motivation* (pp. 89-195). Nueva York: Academic Press.
- Baddeley, A. (1990). *Human memory. Theory and practice*. Sussex: Psychology Press.
- Ballesteros, S. (1999). Memoria humana: investigación y teoría. *Psicothema*, 11(4), 705-723. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72711401>
- Bobrow-Strain, A. (2010). Desplazando la finca: terratenientes, revolución y reforma en Chilón, Chiapas, 1920-1962. En J. Fenner y M. Lisbona (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas, un siglo después* (pp. 159-188). Ciudad de México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE)-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Capel, H. (2012). La fuerza de los ideales. Creación de estados liberales, constituciones políticas y transformación democrática. *Scripta Nova, Revista Elec-*

- trónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 418(4), Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-4.htm>
- Cárdenas, C. (1985). *La revolución a futuro*. En *VIII Jornadas de Historia* (pp. 19-20). Ciudad de México: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas".
- Carrasco, P. (1975). La transformación de la cultura indígena durante la Colonia. *Historia Mexicana*, 25(2), 175-203. Recuperado de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2833/2343>
- Contreras, I. (2001). *Las etnias del estado de Chiapas: castellanización y bibliografías*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Coraza de los Santos, E. (2018). Pensando el espacio transfronterizo México-Guatemala y sus movilidades humanas. En L. A. Arriola y E. Coraza de los Santos (coords.), *Ráfagas y vientos de un sur global. Movilidades recientes en estados fronterizos del sur-sureste de México* (pp. 25-51). San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) y Peter Lang Publishing.
- Fenner, J. (2010). Los deslindes en el porfiriato y la estructura agraria posrevolucionaria en Chiapas. Construcción y deconstrucción de un mito. En J. Fenner y M. Lisbona (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después: nuevos aportes, 1910-1940* (pp. 117-158). Ciudad de México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE)-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)-UNAM y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Flier, P. (comp.). (2014). *Dilemas, apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para los abordajes en historia reciente*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- García de León, A. (1985). Resistencia y utopía, ts. I y II. Ciudad de México: Era.
- García, M. (1963). *Soconusco en la historia: historia, geografía, etimología, etnografía, arqueología, estadística, producciones*. Ciudad de México: sin editor.
- Gobierno del Estado de Chiapas. (2013). *Programa Regional de Desarrollo. Región X Soconusco. Chiapas, México: Gobierno del Estado*. Recuperado de <http://www.haciendachiapas.gob.mx/planeacion/Informacion/Desarrollo-Regional/prog-regionales/SOCONUSCO.pdf>
- González, J. (2001). El paradigma interpretativo en la investigación social y educativa: nuevas respuestas para viejos interrogantes. *Cuestiones Pedagógicas. Revista de Ciencias de la Educación* (15), 227-246. Recuperado de <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/view/10155>
- Gutiérrez, Á. (1995). Lázaro Cárdenas y el Estado mexicano, 1934-1940. *Revista de Estudios Históricos* (21), 61-81. Recuperado de <http://tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/article/view/1478/1522>

- Halbwachs, M. (1950). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hernández, R. A. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y Miguel Ángel Porrúa.
- Hernández, R. A. (2008). *Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Ciudad de México: FCE.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Karon, B., y Widener, A. (1997). Repressed memories and World War II: Lest we forget? *Professional Psychology: Research and Practice*, 28(4), 338-340. doi: <https://doi.org/10.1037/0735-7028.28.4.338>
- Laing, R. (1974). *El Yo y los Otros*. Ciudad de México: FCE.
- Legorreta, M. (2010). La contrarrevolución en Ocosingo y su impronta en la sociedad regional. En J. Fenner y M. Lisbona (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después: nuevos aportes, 1910-1940* (pp. 189-232). México: PROIMMSE-IIA-UNAM y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Legorreta, M. (2015). *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Lisbona, M. (2006). Olvidados del neozapatismo: los zoques chiapanecos. *Estudios Sociológicos*, 24(71), 305-330. doi: <https://doi.org/10.24201/es.2006v24n71.419>
- Mentz, B. (2000). Nación, Estado e identidad. Reflexiones sobre las bases sociales del Estado nacional en el México del siglo XIX. En B. Mentz (ed.), *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX* (pp. 33-93). Ciudad de México: CIESAS.
- Migallón, F. (1994) Anexión de Chiapas a la federación mexicana. En M. Melgar, J. Ruiz y J. Soberanes (edits.), *La rebelión en Chiapas y el derecho* (pp. 233-249). Ciudad de México: UNAM.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, mayo(7), 69-84. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500705>
- Montemayor, C. (2009). Ante los "indios": ¿juicio o prejuicio? *Destiempos*, 3(18), 26-41.
- Montes de Oca, E. (1999). Presidente Lázaro Cárdenas del Río, 1934-1940. Pensamiento y acción. *Documentos de Investigación* (31), 1-40. Recuperado de [https://www.cmq.edu.mx/libreria2/index.php?id\\_product=78&rewrite=presidente-lazaro-cardenas-del-rio-1934-1940&controller=product](https://www.cmq.edu.mx/libreria2/index.php?id_product=78&rewrite=presidente-lazaro-cardenas-del-rio-1934-1940&controller=product)
- Neumann, E. (1969). *Depth psychology and a new ethic*. Nueva York: Harper.
- Ocampo, J. (2005). José Vasconcelos y la educación mexicana. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* (7), 139-159. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86900707>

- Ortiz, R. (2010). Campesinos comuneros y finqueros de Chiapa de Corzo ante la Revolución mexicana, 1824-1914. En J. Fenner y M. Lisbona (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después: nuevos aportes, 1910-1940* (pp. 87-116). Ciudad de México: PROIMMSE-IIA-UNAM y Gobierno del Estado de Chiapas.
- París, M. D. (2007). El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940). *Revista Pueblos y Fronteras Digital* (3), 1-31. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.237>
- Pérez, G. (2007). *Investigación cualitativa: retos e interrogantes*. Madrid: La Muralla.
- Quintana, F., y Rosales, C. (2006). *Mames de Chiapas*. Ciudad de México: CDI.
- Rangel, S. (2018). *Discurso y realidad sobre la presencia de la cultura mam en localidades fronterizas del municipio Unión Juárez, Chiapas* (Tesis de Maestría), El Colegio de la Frontera Sur. Recuperada de <https://biblioteca.ecosur.mx/cgi-bin/koha/opac-retrieve-file.pl?id=135f5368399351b8c2936452602e9871>
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ricœur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. París: Arce Producciones.
- Ricœur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Ríos, J. (2001). Un Estado débil contra la Iglesia ausente: relaciones Estado-Iglesia católica en Chiapas, 1900-1932. *Documentos de Trabajo*, 10, 1-40. Recuperado de <http://repositorio-digital.cide.edu/handle/11651/1043>
- Ríos, J. (2010). *Persecución religiosa y construcción del Estado en Chiapas, 1930-1938*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- Roseberry, W., y O'Brien, J. (1991). Introducción. En O'Brien y Roseberry (edits.), *Golden ages, dark ages* (pp. 1-18). Berkeley: University of California Press.
- Ruiz-Vargas, J. (1994). *La memoria humana: función y estructura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rus, J. (2010). Repensar la Revolución mexicana en Chiapas: ¿fue la Revolución el fenómeno social más trascendental para el siglo XX en Chiapas? En M. Lisbona y J. Fenner (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas, un siglo después* (pp. 491-497). Ciudad de México: PROIMMSE-IIA-UNAM y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Sánchez-Cortés, M., y Lazos, E. (2009). Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente en dos comunidades de Chiapas. *Península*, 4(2), 55-79. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/peni/v4n2/v4n2a3.pdf>
- Sandín, M. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: McGraw-Hill.
- Sartre, J. (1982). Crítica de la razón dialéctica. En Autor, *Obras completas* (pp. 991-1478). Madrid: Aguilar.

- Schmitt, R. (1959). Husserl's transcendental-phenomenological reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 238-245. doi: <https://doi.org/10.2307/2104360>
- Schumann, O. (1992). Situación lingüística en la frontera sur. *International Journal of the Sociology of Language*, 96(1), 89-96. doi: <https://doi.org/10.1515/ijsl.1992.96.89>
- Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de México: Era.
- Serrano, P. (2012). *Porfirio Díaz y el porfiriato. Cronología (1830-1915)*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública (SEP).
- Solís, J. M. (2011). ¿Memoria sin partidos o partidos sin memoria? *Perfiles Latinoamericanos* 19(37), 73-112. Recuperado de [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-76532011000100004](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532011000100004)
- Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Theidon, K. S. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP Ediciones.
- Toledo, M. (2018). *Autonomía y heteronomía en dos organizaciones mam de México y Guatemala* (Tesis de Maestría), El Colegio de la Frontera Sur. Recuperado de <https://biblioteca.ecosur.mx/cgi-bin/koha/opac-retrieve-file.pl?id=57931397b50f3f30e165f50f837acc45>
- Toledo, M. Á., y Coraza de los Santos, E. (2019). Los mam de México y Guatemala: un pueblo binacional entre la autonomía y la heteronomía. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 14, 1-32. doi: <https://doi.org/10.22201/cim-sur.18704115e.2019.v14.369>
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Ciudad de México: Porrúa.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ciudad de México: Paidós.
- Washbrook, S. (2010). El estado porfiriano en Chiapas en vísperas de la revolución: consolidación, modernización y oposición hasta 1911. En J. Fenner y M. Lisbona (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después: nuevos aportes, 1910-1940* (pp. 233-278). México: PROIMMSE-IIA-UNAM y Gobierno del Estado de Chiapas.