

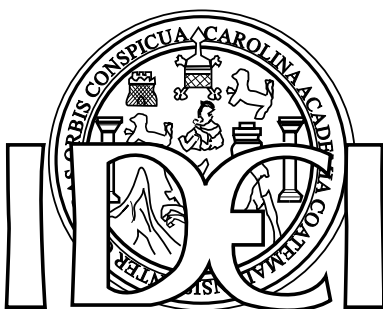
ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex
catálogo

Núm. 29 - Año 24
Octubre 2018



Instituto de Estudios Interétnicos
Universidad de San Carlos de Guatemala

Rector

Ing. Murphy Olympo Paiz Recinos

Secretario General

Arq. Carlos Enrique Valladares Cerezo

Director General de Investigación

Dr. Erwin Humberto Calgua Guerra

Director del Instituto de Estudios Interétnicos

Dr. Edgar Esquit Choy

Instituto de Estudios Interétnicos

Revista del Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI-USAC-

Núm. 29. Año 24, octubre 2018

Consejo Editorial de la Revista Estudios Interétnicos

Coordinador general de la revista y director del Instituto de Estudios Interétnicos
Dr. Edgar Esquit Choy

Directora de la revista
Dra. Claudia Dary Fuentes

Tatiana Paz Lemus
Universidad del Valle de Guatemala, UVG

Miembros del Consejo Editorial

Gustavo Palma Murga
Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC

Alma Abigail Sacalxot Chaj
Consultora independiente

Linda Asturias
Universidad del Valle de Guatemala, UVG

Haroldo Shetemul
Columnista de Prensa Libre y docente de las
Universidades de San Carlos de Guatemala, Rafael
Landívar y Mariano Gálvez.

Francisco Sapón
Universidad Rafael Landívar, URL

Ma. Teresa Mosquera Saravia
Instituto de Estudios Interétnicos de la
Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC

Créditos

Fotografía de portada:

Autor: Tony Rath

“This photograph depicts the Communal House during the celebration of the 13th Baktun in the Maya Mopan village of Santa Cruz in the Toledo District in southern Belize. The photo was taken on the 20th of December, 2012. In the photograph, both Q’eqchi’ and Mopan persons are observed preparing food for the celebration”.

“Esta fotografía muestra la Casa Comunal durante la celebración del 13° Baktun en el pueblo Maya Mopan de Santa Cruz en el distrito de Toledo, en el sur de Belice. La foto fue tomada el 20 de diciembre del 2012. En la fotografía se observan personas Q’eqchi’ y Mopan, preparando la comida para la celebración.”

Serviprensa

ISSN: 2415-0703

IDEI 300

E82
29

Estudios Interétnicos/ IDEI.

Revista Núm. 29, Año 24, Octubre 2018
Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos –
Universidad de San Carlos de Guatemala.
Guatemala, Serviprensa 2018.
268 p.; il.; 28 cm.

1. CIENCIAS SOCIALES –INVESTIGACIONES–
PUBLICACIONES PERIÓDICAS. 2. TERRITORIOS
Y COMUNIDADES INDÍGENAS. 3. DERECHOS
INDÍGENAS. 4. IDENTIDADES. 5. APELLIDOS MAYAS.
6. MIGRACIÓN– 7. CONOCIMIENTO LOCAL Y
CONOCIMIENTO MAYA– 8. INTERCULTURALIDAD
–9.–EDUCACIÓN SUPERIOR– 10. LINGÜÍSTICA MAYA.
I.T.

Contacto:

usacidei@gmail.com
Página electrónica: www.idei.usac.edu.gt
10 calle 9-37 zona 1. Guatemala, Centroamérica
PBX (502) 2251-2391

Contenido

Artículos

- 7 Presentación
- 13 Mezcala: hacer comunidad en tiempos de despojo
Santiago Bastos
- 39 Los Derechos Indígenas en Belice: avances y
brechas de cumplimiento
Anita F. Tzec
- 65 Violencia expresiva, creencias y territorio:
glosa de un acontecimiento en una aldea chuj
María Teresa Rodríguez
- 79 Nociones kaqchikeles y cristianas en la formación
de la persona y la comunidad en Hacienda Vieja,
San José Poaquil
Edgar Esquit
- 103 Antroponimia Maya: una aproximación a la
clasificación de apellidos mayas en Guatemala
Lina Barrios
- 123 Análisis regional de las dinámicas de movilidad,
dispositivos de seguridad y políticas migratorias
Álvaro Caballeros Herrera
- 139 Las abejas mesoamericanas y la miel en la historia,
cosmovisión y medicina de los pueblos mayas
Patricia de la Roca
- 161 Interculturalidad y pueblos indígenas en la
Universidad de San Carlos de Guatemala
Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo

Documentos

- 179 Viaje al corazón de Guatemala: génesis y creación
del Instituto de Estudios Interétnicos
Jorge Solares

- 211 Estudio antropológico sobre la existencia de
los pueblos indígenas en el municipio de San Rafael
Las Flores, departamento de Santa Rosa, Guatemala
Instituto de Estudios Interétnicos

Reseñas

- 243 Fray Domingo de Vico. *Theologia Indorum*
Pedro Mateo Pedro

- 249 Matilde Ivic de Monterroso, Iván Azurdia Bravo (Editores)
María Teresa Mosquera Saravia

Normas editoriales

- 257 Política editorial y definición de la
revista Estudios Interétnicos

Presentación

El Instituto de Estudios Interétnicos presenta a los estimados lectores el número 29 de la Revista Estudios Interétnicos. La misma contiene una serie de artículos con temáticas diversas, pero con una preocupación común: la de contribuir a analizar la complejidad de las identidades y las relaciones interétnicas no solo en Guatemala sino también en Mesoamérica. Es por eso que en este número se presentan artículos que tienen que ver con las luchas históricas que los indígenas de Mezcala (Jalisco) y los de Belice han emprendido por conservar el estatus de tenencia comunal sobre sus tierras y territorios, así como sus formas de autogobierno y los mecanismos a través de los cuales toman decisiones sobre el destino de sus recursos. Asimismo, esta revista ofrece dos artículos que abordan la interculturalidad y las especificidades culturales y étnicas dentro del estudiantado de la Universidad de San Carlos. Otro par de trabajos tienen que ver con el tema migratorio y uno con el conocimiento indígena sobre el uso de ciertos productos animales, como la miel para la curación de gran número de dolencias y enfermedades humanas. Otro artículo describe y analiza las formas en que los kaqchikeles elaboran discursos complejos sobre la interrelación entre la ética, la política y la religión teniendo como marco o trasfondo contextual a la familia y la comunidad.

Santiago Bastos en *Mezcala: hacer comunidad en tiempos de despojo*, presenta y analiza la situación que ha atravesado un pueblo indígena de Jalisco en años recientes. El texto resulta interesante por el abordaje de las demandas y estrategias desplegadas por este pueblo por conservar su territorio y para deconstruir ideas estereotipadas sobre los pueblos

indígenas como pintorescos y folklóricos ¿qué es lo que hace sentirse como indígenas a las personas? ¿Qué los hace sentirse parte de un territorio, de un lago y de una isla? Son preguntas siempre vigentes y que el autor aborda con detalle. Se documenta la lucha por la defensa del territorio terrestre y acuático, frente a las administraciones municipales que deseaban arrebatárselo a los residentes para emprender ciertas industrias turísticas sin consultar en absoluto con los moradores. Las nuevas generaciones y su participación en las estructuras de gobierno de la comunidad imponen una reflexión acerca de cómo integrar a la juventud que ya no desempeña tareas agrícolas exclusivamente, sino que tiene otro tipo de trabajos y aspiraciones. Se aborda también, cómo los embates neoliberales producen el efecto de fortalecer a la comunidad y de cohesionarla internamente para hacer frente a las amenazas externas. El discurso de indigeneidad que elaboran los miembros de Mezcala se fundamenta en la trayectoria histórica de la comunidad y no tanto en sus marcadores culturales externos. Bastos alude también al surgimiento del fenómeno de recomunalización que no es exclusivo de este pueblo pero que puede servir para analizar y comparar otras experiencias en Guatemala y otros países de Centro América y México.

Anita F. Tzec expone las acciones que los líderes indígenas latinoamericanos han emprendido con la finalidad de que se implemente el contenido de los convenios y tratados internacionales que les permitan a los pueblos indígenas superar las brechas históricas que acarrean desde hace siglos y para que puedan hacer efectivos sus derechos



comunitarios a la vida, al territorio y sus recursos. Una tarea nada fácil dado que los estados aprueban, firman y ratifican las convenciones y luego carecen de la voluntad política para echarlos a andar. Lejos de ello, aprueban las operaciones de las empresas extranjeras que explotan los recursos en los territorios indígenas sin haber consultado antes con ellos. Cuando estos protestan se criminaliza su resistencia y se reprime. Según la autora, los estados latinoamericanos niegan la existencia de pueblos indígenas o les invisibilizan. No se implementan los derechos indígenas ya reconocidos. Tzec expone como ejemplo concreto distintas actividades extractivas (petroleras y madereras) que han afectado a las comunidades q'eqchi' y mopanes del distrito de Toledo en el sur de Belice. Los q'eqchi' y mopan han luchado tenazmente por el reconocimiento de sus derechos ancestrales, algo que la autora conoce de cerca por ser indígena, líder en su comunidad y además con experiencia en los foros internacionales de alto nivel. También existe una crítica de la autora sobre las investigaciones que, enarbolando la bandera de la academia, van y realizan proyectos en detrimento de los intereses y de la subsistencia misma de las comunidades indígenas. Ello en alusión a exploraciones arqueológicas y otras que se hacen de manera inconsulta con las comunidades. Anita Tzec finaliza su trabajo con sus propuestas de lo que debería hacerse en Belice para poder avanzar en la agenda política de los pueblos indígenas, tanto desde las organizaciones indígenas independientes como desde la institucionalidad estatal que habría que crear en el vecino país.

El proceso de búsqueda de un líder comunitario y guía de turismo, desaparecido y muerto en los alrededores de la laguna de Yolnabaj sirve de escenario social para una discusión antropológica interesante sobre la violencia, el territorio y las relaciones intra e inter-comunitarias en Nentón, Huehuetenango. Este tema es presentado por María Teresa Rodríguez en el artículo titulado “Violencia expresiva, creencias y territorio: glosa de un acontecimiento en una aldea chuj”, en donde, a partir de este dramático evento acaecido hace apenas un año en esta región noroccidental de Guatemala, se expone la manera en que se ha reconfigurado el territorio y las relaciones sociales a partir de los procesos migratorios en los que la población chuj está inmersa.

Por su parte, Edgar Esquit, en *Nociones kaqchikeles y cristianas en la formación de la persona y la comunidad en Hacienda Vieja, San José Poaquil* describe y analiza las maneras en que los habitantes de este municipio de Chimaltenango enseñan a sus hijos e hijas nociones de convivencia y maneras de ser que, dentro de la concepción occidental, encajarían en el concepto de “moral”, pero que probablemente en el idioma kaqchikel tienen una connotación más amplia. Este texto es resultado de un año de acuciosa investigación de campo en la cual se sostuvieron numerosas entrevistas con los pobladores practicantes de distintas religiones y espiritualidades. A partir del análisis de los discursos emitidos a través de las entrevistas, el autor plantea que las ideas o conocimientos que se reciben en las iglesias tienen también un posicionamiento e interpretación política en la comunidad. Esquit nos muestra la relevancia de comprender

las nociones éticas, religiosas y políticas que se forman social e históricamente en la comunidad, a partir del idioma con que esta se comunica cotidianamente. Existen nociones kaqchikeles como *niman tzij, kán richin wi'* y otras que él estudia que no tienen una traducción exacta en español y que solamente son comprensibles si se analizan las complejas interrelaciones entre el individuo, la familia y la comunidad en donde esta se encuentra inmersa. Lo que las personas mayores piensan actualmente sobre la relación con sus hijos, con la tierra, con las autoridades adquiere mayor sentido si se toma en consideración la forma en que Poaquil fue tremendamente golpeado por el conflicto armado interno o la violencia.

Lina Barrios ofrece un estudio interesante, único en su género a la fecha, acerca de los apellidos de los estudiantes de la Universidad de San Carlos de Guatemala que se inscribieron en el 2014. La autora seleccionó los apellidos de origen maya, los clasificó y cuantificó de acuerdo a sus distintos significados. Además de las interpretaciones históricas, lingüísticas y antropológicas que puede darse a los apellidos de origen maya, el trabajo pretende fomentar el interés de los estudiantes indígenas de la Universidad, por conocer y valorar su pasado indígena. En parte por eso es que la autora se dio a la tarea de identificar los apellidos de los estudiantes que también aparecen en un texto importante como el Popol Vuh.

En *Análisis regional de las dinámicas de movilidad, dispositivos de seguridad y políticas migratorias*, Álvaro Caballeros analiza las tendencias migratorias contemporáneas y

que están sucediendo a nivel continental pero particularmente en el llamado Triángulo Norte Centroamericano en su interacción de ida y vuelta con Estados Unidos. La escala de análisis de este artículo es regional y política pues se describe y analiza la manera en que los discursos presidenciales y las políticas de seguridad que derivan de este último país se traducen en acciones concretas de exclusión y xenofobia contra la población migrante centroamericana, sin distingo de edad, género ni etnicidad. Lugar central en este trabajo lo constituye la comparación entre las políticas estatales en torno al tema migratorio, notando que los países centroamericanos no las han implementado mientras que Estados Unidos sí lo ha hecho con consecuencias adversas para los migrantes, quienes son estigmatizados y criminalizados.

Por su parte, Patricia de la Roca en su artículo *Las abejas mesoamericanas y la miel en la historia, cosmovisión y medicina de los pueblos mayas*, destaca las bondades y los distintos usos terapéuticos de este producto natural. Asimismo, la autora emprende un recorrido por los estudios históricos y antropológicos que a nivel regional se han aproximado al estudio de la cosmovisión maya relativa al mundo de las abejas y sus colmenas. Se demuestra en el artículo que las crónicas y los manuscritos indígenas son una fuente de vital importancia para comprender cómo se insertan las abejas en el esquema del universo, según el pensamiento de los mayas. De tal cuenta, De la Roca enfatiza en la importancia de una aproximación inter y multidisciplinaria que, desde la biología, la entomología hasta la lingüística, nos permita comprender el aporte de los pueblos originarios a las terapias

médicas alternativas y a los múltiples usos que tiene la miel producida por las abejas sin aguijón. Particularmente, se aborda en este trabajo las prácticas de producción de la miel de las abejas de este tipo en el municipio de Chinique, Quiché, se explica la clasificación que la población local hace de las mismas y las distintas aplicaciones que tiene la miel que producen. Aunque esta se puede utilizar para decenas de enfermedades, lo cual es una afirmación que la autora respalda en hallazgos desde la biología y la medicina, se subraya en el trabajo, su propiedad antibacteriana y su potencial para la cura del pie diabético, así como la infertilidad.

10 ◀ Aroldo Camposeco en su contribución *Interculturalidad y pueblos indígenas en la Universidad de San Carlos* aborda la manera en que se emplea este concepto particularmente en las carreras de Profesorado en Educación Primaria Intercultural y el Profesorado de Educación Media en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa de la Facultad de Humanidades. En estas carreras se ha perseguido transversalizar y enriquecer los contenidos curriculares trayendo al aula algunos elementos de las culturas indígenas para superar el colonialismo, la discriminación y otros fenómenos en las relaciones étnicas. Sin embargo, los contenidos curriculares son unos y la vivencia o las relaciones sociales interétnicas son otras. El autor analiza los contenidos de los programas, así como la composición étnica del estudiantado y de esta manera, subraya las fortalezas y debilidades en los procesos de enseñanza-aprendizaje sobre la comprensión e implementación de la interculturalidad en la Universidad.

En la sección de documentos, presentamos el ensayo de Jorge Solares Aguilar, *Viaje al corazón de Guatemala; génesis y creación del Instituto de Estudios Interétnicos*. En este trabajo, el autor trasmite las motivaciones iniciales y los objetivos que determinaron la fundación del Instituto de Estudios Interétnicos en 1992. El IDEI es uno de los más jóvenes centros de investigación en ciencias sociales de la Universidad de San Carlos y Solares expone varios hechos históricos, personales e institucionales, importantes para comprender el contexto político y social que se vivió en la USAC en los años noventa e incluso mucho antes de esta década y que son clave para la gestación del Instituto. El autor explica que este no se creó para seguir realizando investigaciones sobre las culturas *per se* ni para reproducir el folklore, para lo cual ya existían otros centros, dentro y fuera de la universidad. Más bien, la idea clave que inspiró la institución fue la comprensión y el énfasis en la investigación acerca de cómo se conforman las identidades étnicas y cómo los grupos sociales étnicamente diferenciados interactúan entre sí a lo largo de la historia social, política y económica del país. Este ensayo es muy interesante por cuanto reconstruye todo el ambiente social que se vivió en el país desde la década de los setentas, así como también el desarrollo de la academia en la Universidad de San Carlos, particularmente en los campos social y humanístico. Un asunto que no sucedió en un lecho de rosas sino se vio inmerso en contradicciones, pugnas, discusiones teóricas y políticas sobre una variedad de temas y conceptos dentro de los cuales figuraban

aquellos de clase social, lucha de clases, las culturas y los grupos étnicos.

El Dr. Solares enseña a los lectores cómo el impulso de los sectores administrativos de la universidad es vital para echar a andar la investigación en el seno de la Universidad de San Carlos. Asimismo, se nos recuerda la manera en que la coyuntura política tuvo que ver en el empujón inicial del Instituto, es decir, la manera en que en el decenio de los pueblos indígenas y la cooperación internacional que vino a la par, fueron un vital espaldarazo para nuestro centro de estudios e investigaciones. Esto se refleja en la particular relación entre el Instituto y el sector académico noruego, especialmente con los pueblos indígenas sami, y luego con la universidad de Trómsø. Las visitas que el Dr. Solares y otros académicos del instituto, como el Dr. Edgar Esquit, hicieron a la ciudad y universidad de Trómsø y a otras de Noruega, en los años noventa, contribuyeron a enriquecer enfoques académicos, marcos teóricos y vivencias entre profesionales. Todo ello en el afán de lograr una comprensión holística del carácter de las relaciones interétnicas en dos lugares tan distintos (Noruega y Guatemala) pero que pese a estar distantes, habían pasado por algunos eventos similares, particularmente la exclusión y la discriminación étnicas. Cabe hacer la salvedad que este ensayo refleja

algunos aspectos de la vida académica del IDEI de 1992 a 1998 periodo en el cual Jorge Solares fungió como director, y no aborda el periodo que vino después, tarea que aún está pendiente de construir.

Por último se ofrecen dos reseñas. La primera escrita por María Teresa Mosquera hace referencia a la obra *Ciencia y tecnología maya*, trabajo impreso en 2008 pero que tiene plena actualidad toda vez que aborda aspectos cosmogónicos, botánicos y de otra índole multi y transdisciplinar y que, por lo mismo, no pierde actualidad. Pedro Mateo Pedro escribe una reseña sobre la *Theologia Indorum* de Fray Domingo de Vico, un texto de particular importancia por ser la primera teología cristiana indígena escrita en k'iche' y traducida hasta el 2017 por Saqijix Candelaria López Ixcoy. Como apunta el autor de la reseña, este material es de invaluable riqueza para los estudios lingüísticos, antropológicos e históricos. Con esta revista, el IDEI espera contribuir al avance de las Ciencias Sociales y Humanísticas, fomentar la discusión y el debate académicos; así como proveer a las instituciones públicas y privadas del país con insumos teóricos, educativos y prácticos de interés y utilidad.

Claudia Dary Fuentes

Guatemala, 28 de septiembre de 2018.

Mezcala: hacer comunidad en tiempos de despojo

Santiago Bastos¹

RESUMEN: Mezcala de la Asunción ha mantenido su especificidad étnica en un área de México donde eso es una excepción; y mantiene también comportamientos e instituciones que permiten hablar de ella como una comunidad indígena. Ante el acoso que ahora sufre su territorio por la presión inmobiliaria y del turismo, se están renovando los contenidos del ser indígena, reinterpretando su experiencia histórica desde la idea de pertenecer al Pueblo Coca; a la vez que se transforman las prácticas y significados asociados a la institucionalidad comunitaria.

PALABRAS CLAVE: Comunidad indígena, México, Despojo, Turismo

SUMMARY: Mezcala de la Asunción has maintained its ethnic specificity in an area of Mexico where that is an exception; and it also maintains behaviors and institutions that allow to speak of it as an indigenous community. Before the harassment that now suffers its territory by the real estate and tourism pressure, the contents of the indigenous being are being renewed, reinterpreting its historical experience from the idea of belonging to the Coca People; at the same time, the practices and meanings associated with community institutions are transformed.

KEYWORDS: Indigenous community, Mexico, Dispossession, Tourism

► 13

¹ Este texto fue presentado en la 5ª Conferencia sobre Etnicidad, Raza y Pueblos Indígenas ERIP-LASA, en Morelia (Michoacán, México), el 5 de octubre de 2017.

Introducción

Como en toda América Latina, en México el extractivismo entró con el cambio de siglo de una forma brutal, buscando acaparar los bienes del común como recursos para la acumulación del capital. Los territorios indígenas han sido especialmente golpeados, dada la diversidad de vida y bienes que en ellos se ha mantenido. Pero también estas comunidades son las que más abiertamente han resistido y resisten estas amenazas.

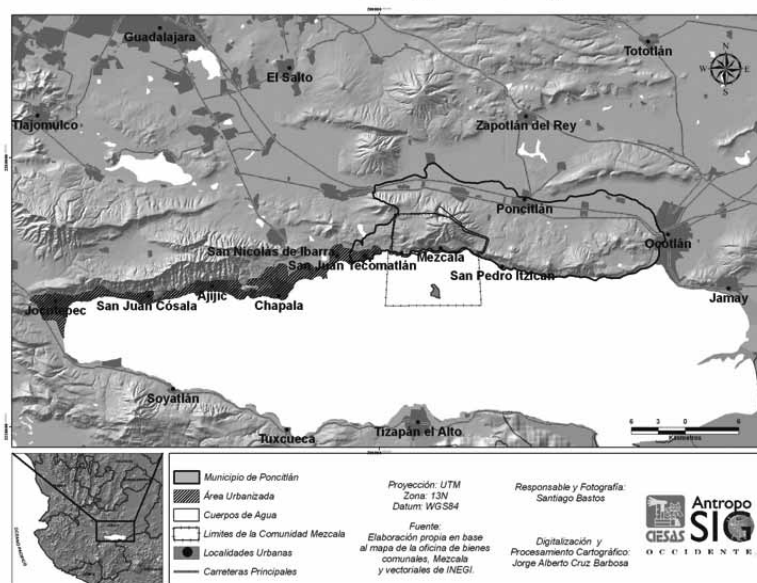
Estas comunidades son los sujetos que ahora mantienen la lucha indígena. Desde que se cerró el ciclo de movilización que se dio entre 1994 y 2001, la lucha ya no se ha dado prácticamente a nivel nacional en relación al Estado. Los aprendizajes de esta fase se volcaron en estas experiencias locales

de oposición a las actividades extractivas (Sierra y Bastos, 2017), que están reforzando y transformando las mismas estructuras y comportamientos comunitarios que han sido la base de la resistencia.

Este es el caso de Mezcala de la Asunción, una pequeña localidad indígena (5,000 habitantes) del centro de Jalisco, ubicada a orillas de la Laguna de Chapala a 65 kilómetros de Guadalajara, que lleva defendiendo su territorio frente a la especulación inmobiliaria propia del turismo residencial de la zona desde el cambio de siglo. Este proceso ha revitalizado el papel de la Asamblea de Comuneros como instancia de la defensa del territorio comunitario, actuando como núcleo de una movilización hecha en nombre del pueblo coca (ver Alonso, 2008; Bastos, 2011, 2013; Hipólito, 2015; Durán, 2016).

14 ◀

Mapa 1
Ribera norte del lago de Chapala



Lo interesante es que en Jalisco, Mezcala no ha sido considerada por la academia ni por las instancias indigenistas como una comunidad indígena, ni que el pueblo coca exista. De hecho, como tantas otras comunidades indígenas del país, no corresponde a la imagen manejada por el indigenismo y reforzada en el multiculturalismo: no se habla ninguna lengua ni visten de forma especial. Sus instituciones y comportamientos comunitarios han sido golpeados por los avatares de la modernización y ahora la lógica neoliberal. Pese a ello, esta comunidad hasta hace poco desconocida, se ha convertido en un símbolo de la lucha contra el despojo neoliberal en Jalisco; por ahora han evitado que la mancha inmobiliaria se extienda por el lado oriental de la ribera norte de Chapala.

Pese a su aparente excepcionalidad, este caso puede dar pistas para entender la importante movilización comunitaria que ocurre en México, pero también en Guatemala, resistiendo el despojo desde una institucionalidad comunitaria renovada.

Mezcala, comunidad indígena en Jalisco

Mezcala de la Asunción es un ejemplo de muchas comunidades en el área este occidente de México supuestamente criollo, cuya historia e identidad han sido negadas por las instancias indigenistas, la academia y los entes políticos respectivos. En su momento el INI y después la CDI²

no la consideraron dentro de sus programas (Rojas y Hernández, 2000), por no hablarse ninguna lengua indígena —el indicador utilizado para definir sus beneficiarios. El Municipio de Poncitlán —al que está adscrita Mezcala— nunca ha considerado albergar población indígena. Cuando en 2006 se emitió la Ley de Derechos y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco, no se reconoció entre los pueblos originarios al pueblo coca, como ya demandaban entonces un colectivo de mezcalenses organizados (Moreno, Jacobo y Godoy, 2006) y, como consecuencia, tampoco el CEI surgido en estas fechas, ha contado con ella.³

Hasta que los jóvenes no empezaron a reclamar y utilizar su pertenencia étnica como elemento de legitimación de la defensa de su territorio comunitario, la academia jalisciense no había considerado la posibilidad de que en la ribera de Chapala quedaran comunidades indígenas (ver, por ejemplo, de la Peña, 2006). De hecho, la atención antropológica a esta comunidad, como este texto, surge de los mismos cambios que voy a presentar en él, lo que da unos rasgos especiales a estos trabajos y a quienes nos involucramos en el proceso.

Pese a estos hechos, nadie en las regiones de la ribera o la ciénega dudan de la calidad

► 15

2 El Instituto Nacional Indigenista —INI— fue la institución que manejó la política indigenista del Estado mexicano desde finales de los años 40 del siglo XX, hasta que en el 2003 fue sustituida por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas —CDI— entre los

cambios cosméticos que el presidente Vicente Fox hizo a esa política (Hernández, Sierra y Paz, 2004).

3 Siguiendo la lógica del periodo indigenista, los "pueblos indígenas" de Jalisco son, según la Ley Indígena, son los Pueblos Wixarika y el Nahuatl, además de los miembros de migrantes en las ciudades (Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco, 2006). El Consejo Estatal Indígena —CEI— es el órgano que supuestamente regula la política derivada de esa ley.

indígena de Mezcala como comunidad, y los prejuicios asociados a ello son una base importante de las relaciones locales.⁴ En el censo de 2010, Mezcala aparece como una localidad en que sólo cinco de sus miembros se consideran indígenas, pero internamente; en una encuesta realizada en abril del 2014, un 91.5% de los entrevistados consideró que Mezcala era un comunidad indígena, y ante la pregunta directa, un 87.5% se consideraron ellos mismos indígenas.⁵ Es una proporción bastante rotunda. Sin embargo, esta identificación no se vive como un rasgo primordial de su ser social, como una identidad terminal (Epstein, 1978),⁶ ni hace referencia, como se espera en los paradigmas indigenista o multicultural, a elementos culturales al uso, como idioma, vestimenta o pertenencia a una región étnica. Por circunstancias históricas, el ser indígena en Mezcala está muy presente en lo referido a un aspecto concreto: la historia de *permanencia en el territorio* y su defensa.

Mezcala es una comunidad con una fuerte identidad local, basada en una presencia que se presume inmemorial en la quebrada franja de territorio entre los cerros y el lago, en cuyo frente están las dos islas que también

forman parte del pueblo. Los mezcalenses se sienten indígenas *porque* están en el lugar en que siempre han estado; *porque* se pertenece a ese territorio, y al mismo tiempo, se posee esa tierra *por ser* indígenas (Bastos, 2010). Esta unidad no ha sido fácil, pues a lo largo de su historia, los mezcalenses han tenido que defender lo que consideran suyo.

Como en otras comunidades indígenas del país, este derecho se asienta en el *Título Primordial* en el que se menciona el otorgamiento de las tierras por parte del Virrey Mendoza en 1534 dado que “estos Poblados son Antigos de Inmemorial tiempo y moradores en este mismo suelo”; y se las concede “en perpetua posesión y lejitima propiedad” (Título Primordial, 2015: 14, 19). Este documento es la base de la identificación de la comunidad con su territorio y de los derechos que se derivan, pues no sólo reconoce la posesión ancestral y *previa*, sino su legalización por parte del poder colonial.

Sobre la base de este Título, la *Resolución Presidencial* emitida en agosto de 1971 reconoció a Mezcala como Comunidad según la legislación agraria vigente, con lo que sólo los originarios de Mezcala pueden ser propietarios dentro de las 3,600 hectáreas que forman el territorio de la comunidad (Moreno, 2008).⁷ No supuso la “restitución” de unas tierras que se hubieran perdido, ni la “dotación” de nuevas tierras en forma de ejido. Como dice el texto, se trató “exclusivamente de reconocer y titular las tierras que la comunidad ha venido

4 No es extraño oír hablar de la gente de Mezcala como “brutos”, “necios”, pero también como “aguerridos” y “bravos”. El director de Turismo de Poncitlán le dijo al antropólogo Francisco Hernández en noviembre de 2014: “Fíjate que son medio salvajes. Tienen otras facciones. Parecen monos. Si son medio salvajes” (Jacobo, 2016: 3).

5 Se trató de una encuesta pasada a una muestra representativa de 200 hogares por muestreo aleatorio simple, dentro de proyecto “Dinámicas globales de integración, marcos legales y despojo territorial: estudio comparativo de los procesos de recreación étnica en pueblos indígenas del siglo XXI en México”.

6 Epstein considera que una identidad es terminal cuando “abrazo e integra toda una serie de estatus, roles e identidades menores”.

7 A partir de este momento, hablaremos de Comunidad, con mayúsculas para referirnos a la institución agraria, y comunidad, con minúscula para hablar de Mezcala.

poseyendo en forma continua, pacífica y pública desde tiempo inmemorial [sic]” (Resolución Presidencial, 1971). Para los mezcalsenses, con esta Resolución el Estado mexicano estaba sancionando oficialmente una propiedad que ya existía previamente y ellos habían probado fehacientemente con el Título Primordial.

Además de estos dos momentos y sus respectivos documentos –que encontramos en muchas comunidades del país–, en Mezcala se dio un episodio en plena guerra de la Independencia que dota de especial significado a su historia y la relación con su territorio. Entre 1812 y 1816, los mezcalsenses, levantados en armas en la isla situada en frente del pueblo, no pudieron ser doblegados al poder realista (Archer, 1998; Ochoa, 1985; 2006; Castañeda, 2005). El armisticio con el que finalizó la defensa dejó un orgullo presente desde entonces en la identidad local: “*Nunca fuimos derrotados*” (Moreno, 2008; Paredes, 2010; Bastos y Muñoz, 2010). Para los mezcalsenses este es un hecho básico en su orgullo local: todos los años el 25 de noviembre –fecha del armisticio– es día feriado y toda la semana hay representaciones escolares del episodio.

Todo esto muestra el lugar de la Isla en el territorio de Mezcala. A pesar de su pequeño tamaño y su excentricidad, es fundamental simbólicamente: aparece en leyendas locales, “es el corazón de la comunidad” (Declaratoria de Mezcala, 3 de febrero 2008); en el Título Primordial aparece explícita y prolijamente mencionado el momento en que se toma posesión de ella (Título Primordial, 2015: 37–41). En la Resolución Presidencial de

1971 no aparecía mencionada, lo que llevó a la Comunidad a promover un juicio por el que, 20 años después se aclara que “la comunidad tiene en posesión, además de la superficie que se deslinda, la Isla de Mezcala que está ubicada como a 3,500 metros enfrente del pueblo dentro del lago de Chapala” (Acta de Deslinde y Amojonamiento Definitivo, 1997).

Estos tres hechos aparecen continuamente como los hitos de una historia cuyo resultado son una identidad indígena y unos comportamientos sociales que se han mantenido, como un caso casi único en la ribera de Chapala. El término “indio” contiene una carga de orgullo, que se vincula con “los antepasados” y “los indios insurgentes”, pero no excluye la conciencia de exclusión que se explicita en una relación con Poncitlán –que responde muy bien a la idea del “proceso dominical” (Aguirre Beltrán, 1991)–, y en el grado de exclusión y pobreza en el que viven (Pérez Márquez, 2015; Durán, 2016).

Así, Mezcala es un ejemplo de lo que Lameiras decía al referirse a “la persistencia multiforme de los grupos indígenas en una región (sur de Jalisco) que nunca había sido tocada por la política indigenista” (citado en de la Peña, 2008: 57) y que se basa en las estructuras locales de la institucionalidad agraria y una “identidad danzante” (Lameiras, 1990). Es una situación similar a la reportada en las comunidades nahuas del sur de Jalisco (Lameiras, 1990; de la Peña, 2006) y a otras muchas que en los últimos años han solicitado ser consideradas comunidades indígenas al

Consejo Estatal Indígena de Jalisco.⁸ Forman parte de esas comunidades que surgen a la vida política como respuesta a leyes indígenas del cambio de siglo, producto a su vez de toda la emergencia indígena de las década de los noventa del siglo XX (Zárate, 2015).

Las prácticas e instituciones comunitarias

Mezcala ha sido históricamente una comunidad campesina y pescadora. Desde los años cuarenta del siglo XX, los mezcalenses empezaron a participar en el Programa Bracero para ir a trabajar como jornaleros a Estados Unidos y las huellas de “El Norte” están ahora presentes en todas partes: los jóvenes con la indumentaria popular latina organizados en *gangas*, la presencia de “los Hermanos Ausentes” en la Feria Titular en agosto, la dependencia de las remesas, las viviendas y los carros de “los nortños”. La dispersión poblacional llega a ciudades de la frontera norte de México como Tijuana.⁹

En Guadalajara y su área metropolitana viven familias que apenas podemos decir que “residan” fuera de Mezcala, pues la cercanía les permite formar parte de sus dinámicas sociales cotidianas. La mayoría de las familias

de Mezcla combinan ingresos que provienen de actividades campesinas —el cultivo del chayote para la venta, la milpa para el consumo, los animales domésticos, la pesca, la leña del cerro— con empleos urbanos en Guadalajara —domésticas en casas, albañiles, las maquilas del corredor de El Salto— y en las actividades turísticas en la Ribera de Chapala... todo ello combinado con los ingresos que llegan de Estados Unidos y de los programas del Gobierno (Pérez Márquez, 2015).

En este contexto se desarrolla la comunitariedad de Mezcala. A la hora de hablar de los “elementos” de la vida comunal en Oaxaca, Juan José Rendón menciona cinco como “fundamentales”: el territorio, el trabajo comunal, el gobierno comunal, la fiesta y la asamblea (2003: 35-45). Por su parte, Andrés Medina (2005), para los pueblos nahuas del Distrito Federal muestra tres patas de la “institucionalidad comunitaria”: la agraria —ejidal o comunal—, la administrativa —los “subdelegados”— y la religiosa-ritual. Gladys Tzul, desde el caso de Totonicapán (Guatemala) distingue tres componentes en el “sistema de gobierno comunal indígena”: el servicio o trabajo comunal como obligación de todos, las tramas patrilocales como estrategia para mantener el territorio y la asamblea como espacio de decisión colectiva y soberana (2016: 312-138).

La historia y la situación actual de Mezcala hace que estos componentes se den de tal manera que podamos hablar básicamente de tres formas de entender a la “comunidad de Mezcala”, que conllevarían formas de dar significado a esa comunidad, las instituciones

8 Ya en los años posteriores a la Ley Indígena de Jalisco, las comunidades de Atacco en Tapalpa, Camajapa en Cocula, Chacala en Cabo Corrientes, y San Juan de la Laguna en Lagos de Moreno solicitaron al Consejo Estatal Indígena de Jalisco ser consideradas dentro de dicha ley, y prestaron documentación que lo acreditaba. Con ocasión de la renovación de dicha Ley en 2014, más comunidades han solicitado su inclusión.

9 La relación de los migrantes mezcalenses con su lugar de origen no es tan fuerte y evidente como para hablar de unas “comunidades transnacionales” como las mixtecas (Besserer, 2002); pero sí hay una identificación, una reproducción de comunidad y una institucionalidad, representada en el Club Mezcala, (Pérez Márquez, 2015).

en que se basan y quiénes forman parte de ella.¹⁰

Para ello, cuando hablamos de la comunidad no nos referimos al colectivo general de quienes han nacido, viven y se identifican como de Mezcala, sino “el grupo de personas *organizadas* bajo formas de gobierno con *derechos y obligaciones* establecidas” (Wence, 2012: 19). Es decir, las personas de este espacio social que mantienen comportamientos colectivos de derechos y obligaciones que definen esa pertenencia. Los “elementos” de Rendón o los “componentes” de Tzul se basan en esta combinación derechos y deberes, que es la forma en que se concreta la corporatividad (Wolf, 1957) o el microholismo (Bastos, 2000) que caracteriza a las comunidades como espacios sociales.¹¹

Existe una primera forma, en que la pertenencia a la comunidad no implica organización ni deberes y obligaciones pero sí otorga derechos. Cuando Mezcala se convirtió en Comunidad agraria, sólo 406 de sus habitantes pasaron a ser comuneros (Moreno, 2012; Bastos, 2011; Hipólito, 2015), pero la propiedad de la tierra siguió siendo de todos. Como consecuencia, todos los nacidos en Mezcala y sus descendientes pueden utilizar la tierra comunitaria, derecho negado a quienes no lo son. En muchas comunidades,

para poder disfrutar de ese derecho a uso —que implica la pertenencia a la comunidad— debe haber una contraprestación en servicio: trabajo comunitario y cargos (Wence, 2012; Garibay, 2008, Tzul, 2016, por ejemplo); pero en Mezcala la Comunidad agraria no tiene capacidad coercitiva para imponer formas de servicio que han quedado bajo formas no reguladas por las instituciones de la comunidad.

Por tanto, existe el derecho a poseer, trabajar y disfrutar del territorio —sin pago de impuesto predial y de forma excluyente frente a quienes no son de Mezcala— sin que haya que ejercer, a priori, ninguna obligación para ello.¹² Esto configura una primera forma de pertenencia que no podríamos considerar como “comunitaria”, que incluye a todos los nacidos y sus descendientes, cuyo derecho al territorio es celosamente reclamado y guardado por los comuneros.

Donde sí se aprecia de forma clara la cohesión comunitaria y la organización social, es en el apretado calendario festivo y ritual de base religiosa y agrícola. En las casi 30 fiestas que se organizan a partir de los nueve barrios de la comunidad a lo largo del año, los y las mezcalenses participan de formas muy diversas. Por un lado, a través de las “representaciones” como los Pastores o la Judea o la Conquista; y las danzas como los huehences, los tlhualiles o la danza de la conquista. Además, la mera organización y financiamiento es asunto también familiar

¹⁰ Evidentemente, estas “versiones” no son cuerpos estancos ni las fronteras están claras entre ellos, hablamos de una construcción analítica para dar sentido a la vivencia de la comunitariedad en este colectivo, teniendo además en cuenta que esta es una de las dimensiones de su vida social, junto a otras —clase, género— a las que impregnan y de las que está impregnado.

¹¹ Es decir, como advirtió hace mucho Barth (1992), no toda localidad pequeña es una comunidad. Sólo podremos hablar de comunitariedad cuando encontremos comportamientos colectivos rigiendo la vida social interna.

¹² En el territorio de Mezcala el uso comunitario se restringe a los cerros y bosques, mientras que en el área urbana y espacios de uso agrícola se da una forma de posesión privada entre los mezcalenses, manejada por la Comunidad agraria.

y barrial; ya sea financiando barrios como ocurre con la feria titular del 15 de agosto, o encargándose de cada fiesta o altar a través de unos “cargos” rotativos y horizontales que vinculan a compadres, amigos vecinos y familiares alrededor de los gastos rituales (Moreno, 2008; Pérez Márquez, 2015).

No se trata de una “carrera” ni un entramado institucional que recuerde de alguna manera al clásico “sistema de cargos” piramidal, sino de prácticas sociales poco institucionalizadas, pero sí ritualizadas, avaladas por la tradición. Esta participación “voluntaria” recoge el sentido del servicio a la comunidad, al hacer posible la reproducción año con año de aquello que les identifica y les vincula a su historia (Benítez, 2016), y con ello da derecho de pertenencia al colectivo.

Finalmente, la defensa y gestión del territorio comunitario implican una forma más activa y restringida de pertenencia comunitaria, fundamental por la importancia de este elemento en la reproducción y la identidad de la comunidad. Se trata de una pertenencia institucional, de profunda raíz histórica y actualmente marcada por la Resolución Presidencial y las características de la legalidad agraria (Bastos, 2011). La historia de resistencia, que es la base de la ideología comunitaria, está estrechamente unida a la identidad étnica, que en relación a este tema sí se vuelve explícita y fundamental.

Su soporte institucional es la Comunidad agraria con sus órganos: la Asamblea de los comuneros y el Comisariado o mesa directiva. Como vimos sólo unos pocos mezcalenses pertenecen a esta Comunidad, pero las familias y allegados de estos comuneros que

han heredado y comparten la ideología y prácticas también comparten esta forma de entender y entenderse dentro de la comunidad. Ante la ausencia de acción autónoma de las otras instituciones encargadas de la relación con la administración estatal –sobre todo el delegado y los jueces de barrio– la Asamblea de comuneros heredó el carácter de gobierno comunitario (Moreno, 2012; Hipólito, 2015) y sobre todo de la defensa del territorio, que quedaron ajustadas al formato impuesto desde la legalidad agraria (Bastos, 2011).

Desde sus inicios la Comunidad agraria ha estado cruzada por tensiones y diferencias internas que se heredaron de su nacimiento, y mantuvo su separación institucional del conjunto de la población, pero cumplió su cometido. En la actualidad, pese a todo lo que pueda ser, ha logrado que el territorio siga inalienado, siga ejerciendo como espacio de gobierno para algunas funciones comunitarias y es depositaria de una autoridad moral reconocida (Moreno, 2008). Pero también es verdad que es débil ahora, por su dependencia del aparato institucional heredado de la legalidad agraria, que separó a mucha gente por la cuestión generacional.

Despojo por la vía del turismo inmobiliario

Mezcala saltó a la luz pública cuando con el cambio de siglo empezó a denunciar el despojo de su territorio por parte de instancias públicas y privadas ligadas a *La Ribera de Chapala*, zona residencial y turística que se extiende a lo largo de toda la costa noroccidental de este lago (ver Mapa 1). En un proceso de “turismo residencial”

(Talavera, 1982) se combinaron dinámicas de fin de semana y veraneo nacionales con el asentamiento de extranjeros –jubilados estadounidenses sobre todo–, que se reforzaron cuando el neoliberalismo puso al turismo como medio básico de la inserción de México a la economía global (Magaña, 2009).¹³

La actividad inmobiliaria ligada al turismo residencial (Talavera, 1982) actuó sobre los terrenos de las comunidades de origen indígena, en que la precariedad de una economía campesina favoreció su compra a precios bajos e incluso el despojo directo, violando las leyes locales y apoyados por unas autoridades que se beneficiaban de este mercado. Los cambios en la forma de vida de estas comunidades por la llegada del turismo residencial se pueden entender como un “despojo ecológico”: la población perdió su carácter campesino y depende económicamente de los empleos generados por el turismo residencial (*ibid*: 62).

Después de haber estado bastante aislado de las dinámicas turísticas de la Ribera, la saturación del espacio en el área noroccidental hizo que el territorio de Mezcala entrara en los planes del capital inmobiliario y las instancias públicas, iniciándose con el cambio de siglo el camino para su inserción en el mercado turístico. El marco para este despojo fue la reforma del Artículo 27 constitucional de

1992, que supuso el desmontaje del Estado corporativo heredado de la revolución y buscó sacar al mercado las tierras de la “propiedad social”, como ocurrió cuando en 2005, de forma muy tardía, se buscó aplicar el PROCEDE en Mezcala, pero la Asamblea decidió no acogerse al Programa (Moreno, 2008).¹⁴ Este desmantelamiento ha ido de la mano de las políticas estatales y municipales que buscan promocionar las actividades turísticas e inmobiliarias por encima de la legalidad agraria aún vigente. Un ejemplo es la carretera inaugurada en 2002 para unir Mezcala con Chapala: en vez de seguir el camino de terracería que siempre había habido, se abrió a media altura del cerro, para lograr una “carretera panorámica” con vista al lago. En 2006 la Presidencia Municipal de Poncitlán dio a conocer el *Plan de Desarrollo Urbano del Centro de población de Mezcala de la Asunción*, en el que, pese a estar prohibido por la Ley Agraria, y pese a la negativa a PROCEDE del año previo, esta Presidencia proyectaba áreas dedicadas a “zonas turístico-hoteleras de densidad media” y “zonas habitacionales de densidad media”.

Así, el territorio de Mezcala pasó a formar parte del área urbanizable con destino al turismo residencial de la Ribera de Chapala. En 1999 Guillermo Moreno Ibarra, empresario de Guadalajara con conexiones

¹³ La Ribera de Chapala es uno de los espacios más antiguos y cuantitativamente importantes de “migración internacional de retiro” (Lizárraga, 2008) en México. En 1997, el INEGI hablaba de cerca de 7,000 norteamericanos residentes permanentes y 12,000 estacionales, aunque el Consulado estadounidense hablaba de unos 40,000 (Truly, 2002: 262).

¹⁴ El Programa de Certificación de Derechos Ejidales –PROCEDE– fue la punta de lanza de la privatización de la propiedad social heredada por la revolución (Warman, 2003; de Ita, 2003). En sentido estricto, no fue el PROCEDE el que se quiso aplicar en Mezcala, sino PRODECOM –Programa de Certificación de Derechos Comunales–, dado que Mezcala es “comunidad indígena” y no “ejido”. Pero en la comunidad todos hablan del PROCEDE y no del PRODECOM.

en el mundo político local, se asentó en un terreno en la cumbre de El Pandillo —con una vista impresionante al lago—, con el mezcalense Crescenciano Santana como “prestanombres”. Para ello contó con apoyo del Gobierno del Estado y con la complicidad del Tribunal Agrario número XVI de Guadalajara, en el que la Comunidad de Mezcala puso un juicio *de restitución de tierra*.

En 2005, la Secretaría de Cultura de Jalisco y la Municipalidad de Poncitlán, con apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y al calor de las celebraciones del Bicentenario de la Independencia de 2010, iniciaron la reconstrucción —no restauración— de los edificios relacionados con la defensa de la Isla de Mezcala. La Comunidad de Mezcala hizo pública su queja, puesto que se estaba actuando sobre territorio comunitario sin haber avisado ni solicitado permiso a las autoridades (Moreno, 2008). Desconociendo una vez más por la institucionalidad agraria, las instancias implicadas alegaron que los comuneros eran “sólo unos pocos” de los mezcalenses y el proyecto continuó su marcha.

El asunto se convirtió en un tema político durante los siguientes años. Los comuneros organizados reclamaban que el objetivo no era la recuperación de la historia heroica de los antepasados de los mezcalenses, sino convertir la isla en un destino turístico del que los actuales no se iban a beneficiar (Bastos 2012, coord). Pero para los comuneros era parte central de su territorio y su historia, es “el corazón de la comunidad”, y por eso se negaron a que se usara como un mero recurso turístico. La comunidad se organizó y los pleitos continuaron de tal manera que

en 2010, el tan nombrado Bicentenario, pasó sin pena ni gloria por Mezcala, y para ese año ya se podía dar por concluida la obra. Los comuneros lograron que no se instalara la caseta de cobro ni el fideicomiso para administrar el sitio, previstos en el plan inicial, quedando administrado por la municipalidad de Poncitlán. La isla pasó a tomar un lugar importante dentro del incipiente turismo que ya llegaba a Mezcala (Hernández, 2015).

Así, desde el cambio de siglo, la comunidad de Mezcala fue presionada por diversos agentes públicos y privados a través de acciones legales e ilegales, y ante ello, se fue produciendo una movilización —que veremos en seguida—, que logró enfrentar a los tres poderes del Estado y tuvo como núcleo institucional y organizativo a la Comunidad agraria. Ante esta oposición, a partir de 2008, “el invasor” —como le llaman en Mezcala— intervino directamente en las dinámicas de la comunidad con el objetivo de su “cooptación y captura” (Composto y Navarro, 2014: 59), o “captura comunitaria” pues un “poder externo” buscó cooptar las instituciones locales para imponer un régimen “clientelar” en que se “inviertan las deudas sociales (Garibay, 2010: 18, también Garibay y Balzaretto, 2009: 105). Todo se hizo con la aquiescencia y apoyo de los poderes estatales.

En agosto de 2008, el juicio por la recuperación de El Pandillo entraba en fase de sentencia, la Asamblea de Comuneros se consolidaba y la oposición a las obras de la isla se reforzaba. Las elecciones a la directiva de la Comunidad fueron ganadas por una planilla favorecida por Moreno Ibarra, que impuso

la inactividad interna y un paréntesis en los procesos judiciales.¹⁵ En marzo de 2009 la Asamblea desconoció a las autoridades por su inactividad, y nombró una nueva directiva, pero la depuesta siguió actuando, reuniéndose con el INAH para asuntos relacionados con la isla y paralizando los juicios pendientes. En octubre de ese año recurrieron a la violencia al forzar la entrada en las oficinas del Comisariado acompañados de 10 policías municipales de Poncitlán y del mismo Moreno Ibarra. Los comuneros respondieron con un plantón que dio notoriedad al caso, pero no impidió que la lucha se paralizara con la doble directiva.

En las elecciones de 2011 se repitió la jugada, y en esta nueva directiva fue mucho más clara la intención de abrir el espacio de Mezcala al turismo residencial, pero se encontró con una Asamblea que se negaba a esta apertura, por lo que de nuevo durante otros tres años, la Comunidad estuvo bloqueada y se profundizaron las divisiones entre comuneros.

Moreno Ibarra ha utilizado en su provecho las necesidades económicas de los comuneros y las diferencias internas que existían de un espacio social complejo como es la Comunidad agraria y ha logrado que el conflicto entre *sus* intereses y la legalidad agraria se convierta en un conflicto *entre* comuneros mezcalenses. Su desprecio por las lógicas comunitarias llegó al punto de obtener la calidad de comunero en

contra de toda la legitimidad local. Cuando en septiembre de 2014 el Tribunal Agrario por fin emitió sentencia en el caso de restitución de tierras por la invasión, fue a favor de la Comunidad. Él solicitó amparo alegando ser comunero desde 2012. El hecho era cierto y era perfectamente legal la legislación agraria después de 1992.¹⁶ En octubre de 2015 el Tribunal no consideró el amparo; pero desde este momento Moreno Ibarra tiene capacidad legal para intervenir en la Comunidad Agraria desde dentro, en contra de toda la historia de Mezcala.

En el 2011 se recurrió a una estrategia más para romper la oposición de los comuneros a las intenciones de apertura del territorio de Mezcala: la criminalización de su lucha.¹⁷ Al empezar ese año, Moreno Ibarra levantó una estructura metálica con un panel solar para sacar agua en territorio comunal, fuera del área usurpada. La Asamblea decidió desmantelarla y el 10 de abril un grupo de comuneros y comuneras subió a cumplir el mandato. Fueron recibidos con disparos y llegó una patrulla de la Policía Municipal de Poncitlán, que se retiró sin intervenir. Los comuneros desmontaron la estructura y al regresar volvieron a ser amenazados con disparos. Guillermo Moreno supervisaba

► 23

15 El día de las elecciones llegaron una serie de comuneros que no habían aparecido en los últimos años y dieron la victoria a una planilla formada por comuneros que tampoco habían participado en el proceso de movilización. Algunos reconocieron después que Moreno Ibarra les había buscado y les había pagado el viaje y "el favor". Se habló de \$ 5,000.00 por el voto. El escaso número de comuneros en capacidad de votar permitió que la victoria fuera por cinco votos.

16 Los cambios realizados con la Ley Agraria de 1992 permiten que la calidad de comunero o ejidatario sea heredada por alguien que no sea familiar ni perteneciente al núcleo agrario, y que esta herencia no sea refrendada por la asamblea. Con estos dos cambios, se rompía a lógica comunitaria que regía estos núcleos y se abría la posibilidad –como en este y otros casos– de que gente externa formara parte de ellos y se favoreciera su apertura al mercado de tierras.

17 En el año 2000, Moreno Ibarra hizo que tres comuneros pasaran tres meses en la cárcel por un supuesto secuestro a Crescenciano Santana que a todas luces fue preparado en complicidad con autoridades municipales de Poncitlán (Moreno, 2008; Hipólito, 2012).

toda la “operación” con binoculares y ropa de camuflaje (Hipólito, 2012; Bastos, 2013).

Los comuneros dejaron los fierros de la estructura en la Casa Comunal y, asustados por los disparos que les habían hecho, pusieron una denuncia en el Ministerio Público en Guadalajara. Pero el invasor ya había puesto una denuncia en el Juzgado Penal de Ocotlán contra catorce comuneros por “daños a las cosas”. El 6 de septiembre de 2011 a las seis de la tarde, Rocío Moreno —una de la lideresas más activas de Mezcala— fue apresada con engaños en Guadalajara, a pesar que ella nunca estuvo en los hechos.¹⁸ Al demostrarse que no estaba presente en los actos que se le achacaban, fue liberada sin cargos, pero el juez dictó orden de prisión contra otros diez. Después de cuatro años de un proceso irregular, con amenazas, evidencias de soborno, y durante los cuales los comuneros tuvieron que viajar a Ocotlán a firmar en el juzgado una vez al mes, en septiembre de 2015 el juzgado dictó sentencia, condenándoles a dos años de prisión, a pesar de que la defensa demostró la inconsistencia jurídica de las acusaciones y que en ningún momento se había considerado el carácter indígena de la comunidad de Mezcala (CEPAD, Boletín de prensa, 2 de septiembre 2015). La sentencia se apeló y en diciembre el Tribunal Superior de Jalisco absolvió a los comuneros de los delitos imputados.

Hubo una estrategia de criminalización para convertir la lucha legal por la defensa del territorio en una acción criminal, con el objetivo de desarticular la lucha (Romo, 2008; Echeverría, 2009; Korol y Longo, 2009). Vino unida a una mayor intimidación y uso de la violencia. Desde esas fechas, los comuneros han denunciado la presencia de hombres y mujeres armados pagados por Moreno Ibarra que intimidan a los opositores. Desde su llegada a El Pandillo, Moreno Ibarra se rodeó de un cuerpo de personas armadas que han actuado cada vez que alguien se ha acercado al área.¹⁹ La impunidad llegó al límite de formar con mujeres armadas y entrenadas por él el grupo de “Las Águilas de El Pandillo”, que lo acompañaban en sus visitas al pueblo e intimidaban en las asambleas (Hipólito, 2012; Bastos, 2013).

No podemos considerar este caso como el de un empresario aislado, representa parte de una estrategia para abrir las tierras de Mezcala al mercado. Se trata de un caso de despojo actuado por capital privado articulado con instancias públicas. Lo que es impresionante es la forma en que continuamente Moreno Ibarra y las autoridades han actuado con *toda impunidad*, seguros de que no les va a ocurrir nada por pasar una y otra vez por encima de la ley, de la voluntad de quienes habitan Mezcala. Como si la comunidad de Mezcala no existiera y no tuviera nada que ver en este proceso.

18 El mismo Moreno Ibarra fue el que llamó a los agentes de la Procuraduría General de Justicia del Estado en Guadalajara para decirles que “una persona demandada por el Juzgado de Ocotlán estará en la puerta del diario Milenio a las 6 de la tarde” (Milenio, 7 septiembre 2011) La fecha de detención de Rocío Moreno no fue casualidad: tenía como objetivo evitar su presencia en la asamblea del 7 de septiembre y así paralizar la oposición a la directiva recién electa.

19 Así ha ocurrido al menos en febrero de 2008 cuando se realizó una asamblea pública en la entrada de la propiedad usurpada (Moreno, 2008; Hipólito, 2012) y en 2011, como ahora veremos. Además, incontables veces se han dado amenazas por parte de este cuerpo armado a comuneros y demás gente de Mezcala.

La rearticulación comunitaria como pueblo coca

Pero la comunidad sí tiene mucho que ver. Frente a todas estas agresiones a su territorio, a su historia y dignidad, los mezcalenses se movilizaron desde su ser indígena. Esto está suponiendo una rearticulación de las lógicas comunitarias —que superan el marco de la legislación agraria— y la identidad étnica —reconstruida desde la autoasunción como un pueblo indígena que por serlo tiene derechos. Las amenazas al territorio comunitario pusieron en marcha un proceso de defensa que va más allá de un asunto meramente espacial o material.

Como hemos estado viendo, a raíz de las diversas amenazas al territorio, los comuneros vieron la necesidad de renovarse institucional y generacionalmente: eran muy pocos y muy mayores.²⁰ Se aliaron a un grupo de jóvenes mezcalenses que desde inicios de siglo venían trabajando como “Colectivo Mezcala” alrededor de todo lo que supuso la 6ª Declaración de la Selva Lacandona y más tarde “La Otra Campaña”,²¹ y juntos promovieron la celebración del “Foro Nacional de Defensa de la Madre Tierra y

la Autonomía Indígena” en noviembre del 2006.²²

Después de esto empezó un proceso de renovación interna de Comunidad. Se buscó incorporar a los descendientes de los censados a través de “juicios de herencia” y la “ampliación” a gente que quisiera incorporarse. Surgió así la figura de los “nuevos comuneros”, jóvenes en su mayoría, que asumieron el compromiso de la defensa del territorio comunal (Moreno, 2008; Bastos, 2011). Esto implicaba algo más que un relevo generacional, pues los hombres y mujeres que se sumaron suponían una diversificación de la gama de ocupaciones de los comuneros, superando la concepción de la comunidad como “agraria”. Ideológicamente también se daba una gama de posiciones políticas acordes a los tiempos que vive el México posrevolucionario, unidos en la idea de la defensa e integridad del territorio.

La oposición a la invasión del Pandillo y a la reconstrucción de la Isla se convirtieron en los símbolos de una lucha que se basaba en la memoria, la dignidad y la autonomía como indígenas. Ante estas amenazas al territorio, se reforzó el papel de la Asamblea de comuneros, como núcleo desde el que se hacía una política de alcance estatal y federal de mano de diferentes redes con las que se relacionaba el Colectivo y ahora la Comunidad, sobre todo el Consejo Nacional Indígena —CNI—. A nivel interno se llevaron

► 25

20 De los 406 comuneros originarios, en 2008 sólo quedaban ochenta vivos, de los que la mitad hacía mucho que no residían en el pueblo ni participaban en las actividades. Como mucho, cuarenta comuneros acudían regularmente a las asambleas y actividades del Comisariado (Moreno, 2008; Bastos, 2011).

21 La 6ª Declaración de la Selva Lacandona fue la proclamación hecha por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional —EZLN— en junio de 2005 de buscar la organización popular en todo el país, a partir de la cual el año siguiente se organizó “La Otra Campaña”.

22 A este Foro acudieron representantes de pueblos indígenas del país, de grupos muy variados y contó con la presencia de dos comandantas del EZLN expresamente llegadas de Chiapas. Sirvió para conocer comunidades que, en situaciones similares, habían procedido a una transformación de sus estructuras (Moreno, 2008; Hipólito, 2012).

a cabo actividades para canalizar y reforzar la identidad local, como reuniones, talleres, recorridos por los linderos. La redacción del nuevo Estatuto de la Comunidad, exigido

por la legislación agraria, se convirtió en una oportunidad para plasmar las ideas y propuestas para la renovación interna de la comunidad.



Foto 1. Comuneros y población se reúnen para realizar una asamblea ante el local de la Comunidad agraria (Mezcala, octubre, 2009). Foto: Santiago Bastos.

Ante los reclamos y demandas a otras instancias y ante la necesidad de explicarse ante la comunidad, los mezcalenses movilizados no planteaban apenas argumentos jurídicos, sino históricos. No son tanto las leyes las que dan razón a su lucha, sino el peso de la historia, que a su vez puede dar sentido a las leyes. La Resolución Presidencial de 1971 es utilizada sobre todo porque corrobora algo que ya se poseía “desde tiempo inmemorial”; y que es la verdadera razón de sus derechos sobre el territorio. En la disputa por la Isla, el orgullo propio de su historia se trasplantó hasta las actuales circunstancias y se usó

como reclamo en momentos de conflicto: “...tenemos que resistir como lo hicieron nuestros antepasados” (Moreno, *et al.*: 2006)

Como ya se dijo, en Mezcala la identidad étnica está estrechamente asociada a la historia y al territorio, por ello, es normal que en estos espacios y en las actividades locales, el discurso como indígenas se utilice para reforzar los argumentos históricos (Bastos, 2010). En este proceso de lucha y reivindicación, esta identidad está siendo transformada. A partir de la experiencia en las reuniones del CNI y de las propias indagaciones, el Colectivo

Mezcala desarrolló la propuesta de Mezcala como una comunidad perteneciente al Pueblo Coca (Moreno, 2008; Moreno *et al.*, 2006), dado que la evidencia etnohistórica y las crónicas de la conquista sitúan a Mezcala como perteneciente al señorío coca, uno de los grupos que habitaban esta zona a inicios del siglo XVI (Baus, 1982; Yañez, 1998).

Ante la negativa de reconocimiento oficial y con la inserción en las redes zapatistas, la idea del Pueblo Coca se fue rellendo de los contenidos nuevos, acordes con las propuestas desarrolladas en las últimas décadas por el movimiento indígena en América Latina (Sieder, 2002; Leyva *et al.*: 2008). Esta nueva legitimidad supone pasar de ser una comunidad agraria tutelada por un Estado mexicano a ser una comunidad parte de un pueblo indígena que como tal tiene derecho a un autogobierno. Se entiende a las autoridades comunitarias como un “gobierno ancestral” cuya existencia da derecho al autogobierno y capacidad de decisión sobre su territorio.²³

Siguiendo con las diferentes formas de entender la pertenencia comunitaria que antes veíamos, podemos decir que esta nueva lucha por la defensa del territorio ha hecho surgir un nuevo sentido de pertenencia, que se basa en el de la Comunidad agraria y la Asamblea de comuneros, pero lo rebasa y transforma. El elemento que

quizá caracteriza esta forma de entender la comunidad es que la defensa del territorio ya no se hace desde dentro de las estructuras del Estado —que durante varias décadas fueron útiles para esta misión— sino contra el Estado y el capital de forma explícita y consciente, como un pueblo indígena que reclama su derecho a la autonomía. Estos elementos vienen de la incorporación de planteamientos zapatistas, que a su vez son la versión mexicana de un movimiento indígena continental, que se enfrenta al neoliberalismo desde varias décadas de reconstitución (Burguete, 2010).

Así, esta nueva versión de la comunidad supera a los comuneros censados y busca incorporar a toda la población de Mezcala. Y, de hecho, quienes han estado activos en la defensa del territorio son muchos más que los comuneros. De todas formas, la Comunidad sigue siendo su base institucional, y se refuerza su legitimidad al nombrarla como “gobierno tradicional” al mismo tiempo que se busca abrir su membresía con nuevos miembros. La defensa ya no se hace entonces como una “comunidad agraria” basada en la legalidad posrevolucionaria, sino como una comunidad indígena coca que tiene derechos y ha mantenido un autogobierno —que en la última época histórica se manejó desde la Asamblea de comuneros. En esa operación se unen muchos que no provienen del censo originario, para sumar a miembros que sí defienden. Pero también hay defecciones por parte de los censados, que ya no actúan desde este nuevo nivel de la comunidad. Ya no se basa en equilibrios y componendas, sino en el compromiso hasta el final.

23 De hecho, el Estatuto reclama su legitimidad de tres fuentes. La primera es el Título Primordial, del que el presente Estatuto se considera sólo una actualización. La segunda es la legislación mexicana, con la Constitución y las leyes agrarias, que los neozapatistas reivindican como parte de la herencia revolucionaria. Y por fin, el Convenio 169 de la OIT otorga la legitimidad internacional que permite hablar como Pueblo Indígena y reclamar el derecho al uso autónomo del territorio.

Conclusiones: haciendo comunidad contra el despojo

Como hemos visto, pese a parecer en Jalisco un caso excepcional, Mezcala es un ejemplo de lo que está ocurriendo en muchos lugares en México y América Latina. En las últimas décadas ha llegado a toda América Latina una ola del nuevo capitalismo “global” que está actuando de una forma que podemos entender con el concepto de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), tanto por las formas de coerción extraeconómica como por las consecuencias socioculturales que tiene la inversión capitalista en los lugares donde llega. El proceso de urbanización vinculado al turismo residencial de la Ribera de Chapala es uno de los muchos ejemplos de actividades extractivas como la minería, el petróleo, la agricultura intensiva, las hidroeléctricas, desarrolladas por empresas transnacionales y locales que actúan buscando beneficios por encima de las historias y las gentes de los lugares donde se asientan.

Lo que el mercado inmobiliario y de turismo residencial buscan son lugares donde el despojo sea barato, esté justificado y se pueda disfrazar de “progreso”. Por eso, si son lugares de “indios”, son más adecuados a sus planes, como ocurre con otras actividades extractivas. La biodiversidad asociada a la presencia indígena (Lucio, 2016) aumenta el valor del territorio y se puede usar su identidad como atractivo turístico; pero además la pobreza es mayor, los mercados locales están más deprimidos y el discurso del progreso está mucho más justificado, pues su “atraso” es mucho más evidente. La idea tutelar de redención del indio justifica las amenazas y la corrupción,

el saltarse las leyes y los procedimientos y las instancias legales. Y sobre todo, permite no tener en cuenta su voluntad: al fin y al cabo son “indios”, no ciudadanos.

En ese nuevo modelo no caben unos indígenas que no son “modernos”, que se empeñan en mantener fuera del mercado una tierra que “ya no es productiva”. Así lo expresaba el Presidente Municipal de Poncitlán: “*Mezcala es muy peculiar, muy controversial, ... es una comunidad muy tradicional, no ha querido integrarse al desarrollo*”.²⁴ Esta es la idea que está detrás del PROCEDE, el Plan de Desarrollo Urbano, el apoyo al turismo, las obras de la Isla; y de la forma en que en general se desarrollan este tipo de proyectos. En base, es una muestra de las ideologías aun mayoritarias en las sociedades latinoamericanas, que vinculan la diferencia étnica con el atraso y la pobreza. Además del desprecio por la legalidad y la voluntad de la gente, estas estrategias se basan en la intimidación, la persecución y la división interna. Las estrategias desplegadas por la Municipalidad de Poncitlán o el empresario Moreno Ibarra para implantar el “desarrollo” aún a costa de los supuestos beneficiarios, son similares a las estrategias descritas por Garibay (2010) sobre la forma en que las corporaciones mineras actúan en México, o a las que Composto y Navarro (2014) muestran para América Latina, y también a las que se han detectado en Guatemala (Yagenova, 2012; Bastos y de León, 2014).

Pero hemos visto cómo los mezcalenses, como ocurre en otros muchos lugares, tienen otra versión de lo que significa ser indígena. Esa identidad les ancla a la tierra y a la

24 Entrevista, 9 julio del 2009

memoria de sus antepasados y da sentido a su lucha. Ese territorio que quieren expropiarles es la base de la memoria y la cohesión social que les caracteriza, quizá “relativa” pero suficiente para oponerse a la voluntad de los inversores.

*“Nuestros antepasados nos entregaron y encomendaron al pueblo coca de Mezcala el agua, la tierra, los bosques, los pastizales, los ojos de agua, las plantas, la fauna, la agricultura, las danzas; todo lo que está dentro del territorio, y que nos dice que si no lo hacemos bien, se paraliza el corazón del territorio y de eso depende nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro como pueblo”.*²⁵

El territorio de Mezcala tiene entonces significados diferentes. Para los inversores, para Guillermo Ibarra y las autoridades de Poncitlán y Guadalajara, sólo tiene valor de cambio, es un recurso que genera plusvalía (Garibay, 2010: 8; Composto y Navarro, 2014). Se comportan pensando que lo que tienen delante es un espacio vacío, sin gente ni historia. Pero para los mezcalenses esta historia es la que otorga fuerza para oponerse al despojo. Su tierra comunitaria no es un mero recurso, es un *territorio*, dotado de un significado más allá de su materialidad (Porto- Gonçalves, 2009).

Los mezcalenses no se han negado a “integrarse al desarrollo”, lo que no quieren es hacerlo como el alcalde los propone, sufriendo el despojo de sus territorios. Al igual que sus

compañeros mexicanos organizados en el Consejo Nacional Indígena –CNI– o que los mayas, mestizos y xinkas guatemaltecos que se movilizaron en las consultas comunitarias (Bastos, 2015), no quieren perder su identidad, la forma de ser y de estar en el territorio que han heredado de su historia a cambio de ese desarrollo. Su propuesta es insertarse en los flujos de la globalización *desde* esta historia y esta identidad, aprovechando lo que ambas puedan ofrecerles. “No queremos acabar como los de Ajiijic, de sirvientes para quienes tengan nuestras tierras”²⁶: sin un espacio propio y excluidos otra vez de los beneficios de ese desarrollo.

Para enfrentarse a este despojo, acuden a sus lógicas comunales y al gobierno comunitario, que es la institucionalidad que históricamente han servido para organizar la vida social y para mediar con el Estado (Tzul, 2016). En este caso se trata de la Comunidad agraria, que es sometida a un proceso de cambio interno para que sirva al nuevo contexto.

Este cambio que se está dando desde la legitimidad agraria a la autonómica supone por un lado, una forma de asegurar la legitimidad de sus aspiraciones en un Estado que abandonó sus modos corporativos y dice respetar los derechos de los Pueblos Indígenas, aunque no cumpla. (Hernández, Paz y Sierra, 2004; Díaz Polanco, 2006). Pero, más allá, es posicionarse de lleno en la corriente que desde la “gramática autonómica” (Burguete, 2010) está transformando los significados de lo que significa ser indígena en América Latina. Al hacerlo, aparecen nuevos conceptos

► 29

25 Don Cirilo Rojas, Presidente de la Comunidad Indígena Coca de Mezcala de la Asunción. Palabras en la presentación del libro *Mezcala ¡Se querían llevar la isla!* en la plaza del pueblo, 12 de junio 2010.

26 Frase escuchada en Mezcala de diferentes formas varias veces para explicar la movilización contra la invasión y las obras de la Isla.

y aspiraciones —como “autogobierno”, “pueblo originario”, “madre naturaleza— para denominar viejas realidades, que con ello van modificando, mostrando su capacidad de agencia, la posibilidad de pensar en un futuro desde los propios intereses. Con todo ello, se transforman las mismas prácticas en instituciones comunitarias. Hay todo un esfuerzo de ampliarla, cambiarla, para que deje de ser un espacio exclusivo, ligado a estructuras estatales, y la Comunidad agraria se convierta (o vuelva a ser) una comunidad indígena, en que todos participen y regule todos los aspectos de la vida social desde la participación de todos los mezcalenses.

30 ◀

Y, como hemos visto, todo este proceso de conflicto llega a generar una nueva forma de entender la comunidad, que pretende ampliar la que está vigente entre los comuneros. No sólo es que lo comunitario se muestre más nítidamente o tenga papeles más claros en momentos de conflicto (Gutiérrez y Salazar, 2015), es que estas situaciones de tensión hacen que a la vez que se refuerzan, se transforman, dando formas de entender y practicar la comunidad más acordes con las exigencias del marco histórico en que nos movemos. Por los evidentes vasos comunicantes que hay, esta nueva forma de entender está incidiendo en las otras: no es sólo que la participación en las danzas de Mezcala, hayan aumentado en los últimos años (Benítez, 2016), es que además se valoran por ser “*cocas, de tiempos inmemoriales*”, como me dijo un danzante. Por eso podríamos hablar de procesos de “recomunalización”, un proceso por el cual se está renovando y a la vez transformando la calidad comunitaria de los comportamientos sociales de los

mezcalenses. El contexto de agresiones estatales y empresariales está haciendo que la versión de la identidad conlleve una fuerte carga antisistémica y anticapitalista

Así es como se hace comunidad en tiempos de despojo, continuando con prácticas históricas de organización interna y relación con el Estado (Tzul, 2016), mostrando una nueva forma de ser y sentirse indígenas. Y, como dije al inicio de este texto, en ello Mezcala es un ejemplo de muchas otras comunidades en México y el resto del continente que ante el ataque a sus territorios y sus formas de vida, se reorganizan desde sus formas comunitarias y acaban dando lugar a nuevas instituciones basadas en ellas. En Cherán, ante el ataque de talamonteros y sicarios, se levantaron y se organizaron por barrios, consiguieron que se reconociera el Gobierno comunitario a través del Cherán Keri, el consejo de gobierno comunitario (Gabriel, 2015; Velásquez, 2013). Mucho antes, comunidades indígenas y mestizas de Guerrero habían organizado una Policía Comunitaria para defenderse del crimen organizado (Sierra, 2014). Y así, cantidad de ejemplos.

En Guatemala también encontramos casos que podemos comprender como de recomunalización propiciada por las respuestas al despojo. En San Juan Sacatepéquez, las “Doce comunidades Kaqchikeles” surgieron como una respuesta de las asambleas y autoridades comunitarias ante la implantación de la cementera de la familia Novella (Celada, 2011; Bastos y de León, 2014), en el norte de Huehuetenango, ante la criminalización por la oposición a las hidroeléctricas, las autoridades comunitarias

se reunieron en el Gobierno Ancestral Plurinacional q'anjob'al, chuj, akateko y mestizo (Bastos, 2018) y lo mismo ocurrió en el suroriente con el Parlamento Xinka (Dary, 2018). Es decir, estamos en un momento en

que los indígenas de toda América Latina, están reconstituyéndose como pueblos, ya lo hacen, como dice Gladys Tzul (2016), en clave comunitaria.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Alonso, Jorge (2008). La persistente defensa de la autonomía del pueblo de Mezcala, ponencia presentada en el *Simposio ¿Qué tan público es el espacio público en México?*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 27-28 noviembre, 2008.
- Archer, Christon I. (1998). The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front 1812-1816. En: *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Susan Schroeder (ed). Lincoln, University of Nebraska.
- Barth, Frederik (1992). Towards greater naturalism in conceptualizing societies. En, Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*. Londres y New York: Routledge.
- Bastos, Santiago (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala*. Tesis Doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara: CIESAS Occidente – UdeG.
- _____. (2010). Mezcala ante la globalización: renovando los amarres de la historia. En: *Migración, procesos productivos, identidad y estigmas sociales*, Juan Cajas (ed). Juan Pablos Editor/ Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, pp. 105-125.
- _____. (2011). La nueva defensa de Mezcala: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 125, invierno 2011, vol. XXXII, El Colegio de Michoacán.
- _____. (2013). La micropolítica del despojo: Mezcala de la Asunción en la globalización neoliberal. En: *Revista de Estudios de Pesquisas sobre las Américas*, vol. 7, núm. 2, Universidad de Brasilia.
- _____. (2015). Guatemala: rearticulación comunitaria en el contexto neoliberal. En: *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*. Barbara Potthast, Christian Büschges, Wolfgang Gabbert, Silke Hensel, Olaf Kaltmeier (eds.) Serie Ethnicity, Citizenship and Belonging in Latin America, vol. 4 Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert.
- _____. (2018). Informe de contexto sociohistórico de la conflictividad en el norte de Huehuetenango (documento). *Revista Eutopía*, 4. Guatemala: VRIP-URL.
- Bastos, Santiago (coord.) (2012). *Mezcala: La memoria y el futuro. La defensa de la Isla en el Bicentenario*, México: CIESAS.

- Bastos Santiago y Quimy de León (2014). *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado, empresas*. Guatemala: Diakonía.
- Bastos, Santiago y Óscar Muñoz (2010). Los insurgentes de Mezcala (1812-1816). Recreación de un conflicto bicentenario en México. En: *Cuadernos de Marte* Año I, n° 1, abril 2010. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Baus de Czitromn, Carolyn (1982). *Tecuexes y Cocas. Dos grupos de la región Jalisco en el siglo XVI*. Guadalajara, INAH. México: Colección científica, núm. 112.
- Benítez Becerra, Luisa Carolina (2016). *La fiesta de “La Cruz” como parte del patrimonio cultural de Mezcala de la Asunción, Jalisco*. Proyecto de Aplicación Profesional, Licenciatura en Gestión Cultural, Guadalajara: ITESO.
- Bessesrer, Federico (2002). *Topografías Transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*. UAM-I - Plaza y Valdés, México.
- Burguete, Araceli (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.). Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, pp 63-94. ► 33
- Castañeda, Carmen (2005). *Los pueblos de la Ribera del Lago de Chapala y la isla de Mezcala durante la independencia (1812-1816)*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Celada, Mario (2011). *Criminalización, control social y represión de las comunidades en resistencia de San Juan Sacatepéquez, Guatemala, y su lucha contra la cementera, 2006-2010*. Tesis. Licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Composto, Claudia y Navarro, Lorena (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En: *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Claudia Composto y Lorena Navarro (comps.). México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones.
- Dary, Claudia (2018). Identidades, defensa del territorio y conflictividad social en el suroriente de Guatemala (2010-2015). En: *Pensar Guatemala desde la resistencia. El neoliberalismo enfrentado*. Guatemala: FyG / Prensa Comunitaria.
- De Ita, Ana (2003). México: impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra. Recuperado de: <http://www.landaction.org/gallery/Mon%20PaperMEXICOspan.pdf>
- De la Peña. Guillermo (2006). *Culturas indígenas de Jalisco*. Serie Las Culturas Populares de Jalisco. Guadalajara, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco.

_____. (2008). Pepe Lameiras, los indígenas y el indigenismo. En: *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*. José Eduardo Zárate Hernández, ed. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Durán Matute, Inés (2016). *Between Autonomy and Subsistence. Mezcala's Narratives of Neoliberal Governance*. Tesis. Doctor of Philosophy. Sidney: Faculty of Arts and Social Sciences, The University of Sydney.

Echeverría, Jennifer (2009). *Criminalización de la protesta social* Guatemala: Comisión Internacional de Juristas.

Epstein, E. P. (1978). *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications.

Gabriel Ruiz, Héctor (2015). *Los caminos de la autonomía. Cherán K'éri: la defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del Estado cooptado*. Tesis. Programa de Maestría en Antropología Social, CIESAS Unidad Pacífico-Sur.

Garibay, Claudio (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Zamora, El Colegio de Michoacán.

34 ◀

_____. (2010). Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual. En: *Ecología Política de la minería en México*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Garibay, Claudio y Alejandra Balzaretto (2009). Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala. En: *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto.

Gutiérrez, Raquel y Huáscar Salazar (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios* No. 1

Harvey, David (2004). El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión. En: <http://es.scribd.com/doc/16303286/Harvey-David-El-nuevo-imperialismo-Acumulacion-por-desposesion-2004>

Hernández Hernández, Francisco (2015). "Siempre y cuando seamos los dueños, no los criados". Resistencias frente al turismo-despojo en la Comunidad Indígena de Mezcala de la Asunción, Jalisco. Tesis de Licenciatura en Antropología: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Hernández, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra, coords. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidades*, México, CIESAS/ Porrúa.

Hipólito Hernández, Adrián G. (2012). *Mezcala: La lucha por la defensa del Cerro del Pandillo. Historia reciente de una resistencia contra el despojo*. Tesis de Licenciatura en Historia: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

- _____. (2015). *Autonomía comunal en Mezcala, Jalisco. Autogobierno, territorio autónomo y resistencia la despojo*. Tesis. Guadalajara: Maestría en Historia. Universidad de Guadalajara.
- Jacobo, Manuel (9 de agosto de 2016). Hay un racismo latente en Chapala. En: *Semanario Laguna*.
- Korol, Claudia y Roxana Longo (2009). *Criminalización de los movimientos sociales en Argentina –Informe general*. El Colectivo, América Libre, Buenos Aires.
- Lameiras, José (1990). *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed, coords. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS/FLACSO Guatemala / FLACSO Ecuador,
- Lizárraga, Omar (2008). La inmigración de jubilados estadounidenses en México y sus prácticas transnacionales. Estudio de caso en Mazatlán, Sinaloa y Cabo San Lucas, Baja California Sur. En: *Migración y desarrollo* 2008, Segundo Semestre.
- Lucio, Carlos (2016). *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas
- Magaña Carrillo, Irma (2009). La política turística en México desde el modelo de calidad total: un reto de competitividad. En: *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. IX, Núm. 30, mayo-agosto, 2009, pp. 515-544. México: El Colegio Mexiquense, A.C.
- Medina, Andrés (2005). Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica. En: *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* Miguel Lisbona, coord. Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Moreno, Rocío (2008). *La comunidad indígena coca de Mezcala, el sujeto de la historia en la defensa de la tierra*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- _____. (2012) *Tierra, historia y pueblo. Memoria y acción política en la comunidad indígena de Mezcala, Jalisco*. Tesis. Guadalajara: Maestría en Historia. Universidad de Guadalajara.
- Moreno, Rocío Manuel Jacobo y José Godoy (noviembre 2006). “Los coca de Mezcala siguen vivos”. En: *Ojarasca*, 115.
- Ochoa, Álvaro (1985). *Los insurgentes de Mezcala*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____. (2006). *Los insurrectos de Mezcala y Marcos*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Paredes, Vicente (2010). Las luchas de los insurgentes de Mezcala. En: *Desacatos*, 34, sep./dic. 2010, CIESAS
- Pérez Márquez (2015). *Ser padre y migrante. Cuatro generaciones de mezcalenses en California, 1942-2012*. Tesis. Doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara: CIESAS
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina*. Caracas: Ediciones IVIC.
- Rendón, Juan José (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: CONACULTA.
- Rojas, Rosa y Agustín Hernández (2000). *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Romo, Pablo (2008). *La Criminalización de la Protesta Social en México*. México: Observatorio de la Conflictividad Social, Servicios y Asesoría para la Paz, AC.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave Macmillan /Institute of Latin American Studies,
- 36 ◀ Sierra, María Teresa (2014). Seguridad comunitaria frente a la (in)seguridad pública. Estado y pueblos indígenas en Guerrero. En: *Nuevas violencias en América Latina: los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. Laura Raquel Valladares (coord.). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa Juan Pablos Editor.
- Sierra, Teresa y Bastos, Santiago (2017). Introducción. En: *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. Santiago Bastos y María Teresa Sierra, coords. México: CIESAS, Colección México.
- Talavera, Francisco (1982). *Lago de Chapala, turismo residencial y campesinado*, en *Colección Científica* núm. 105 INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Occidente, Guadalajara.
- Truly, David (2002). International retirement migration and tourism along the Lake Chapala Riviera: developing a matrix of retirement migration behavior. En: *Tourism Geographies*, 4 (3).
- Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: SCEE – Tzikín – Editorial Maya Wuj.
- Velásquez, Verónica (2013). *Reconstitución Territorial Comunitaria. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán*. Tesis. Maestría en Antropología Social. México: CIESAS, DF.
- Warman, Arturo (2003) *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Wence, Nancy (2012). *El pequeño gobierno. Una comunidad transnacional mixteca en la lucha por conservar su gobernabilidad*. México: CDI / UAM-Ixtapalapa / Juan Pablos Editor (Colección Estudios Transnacionales).
- Wolf, Eric (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. In, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol 1 n° 13.
- Yagenova, Simona (2012). *La industria extractiva en Guatemala: Políticas públicas, derechos humanos y procesos de resistencia popular en el periodo 2003-2001*. Guatemala: FLACSO.
- Yañez, Rosa (1998). Modificaciones lingüísticas en el margen norte de la ribera del lago de Chapala, en los siglos XVI-XVIII- Del coca al náhuatl y al castellano. En: *Memoria del Ciclo de conferencias sobre la historia de la región. Ciénega de Jalisco*. Mónica Ruiz Hernández, Agustín Hernández Ceja y J. Carlos Contreras, Coordinadores Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Zárate H., José Eduardo (2017). El destino de la diversidad étnica: entre el reconocimiento formal y la fragmentación social. En: *Entre Diversidades*, 8. Pp. 183-204.

Documentos

- “Acta de Deslinde y Amojonamiento Definitivo” 4 de septiembre de 1997.
- “Boletín de prensa”, Centro de Justicia para la Paz y el Desarrollo, Guadalajara - CEPAD, 2 de septiembre 2015.
- “Declaratoria de Mezcala”, Asamblea General de Comuneros de la Comunidad Indígena de Mezcala, 3 febrero de 2008.
- “Estatuto Interno Comunidad Indígena Coca Mezcala de La Asunción, Municipio De Poncitlán, Jalisco”. Comunidad Indígena de Mezcala, Mezcala. 7 de junio de 2009.
- “Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco”, Congreso del Estado de Jalisco, 30 diciembre 2006.
- “Plan de Desarrollo Urbano del Centro de Población de Mezcala de la Asunción”, Gaceta, Información con sentido. Órgano informativo del Gobierno Municipal de Poncitlán, n° 2, noviembre 2006.
- “Resolución Presidencial de reconocimiento y Titulación de bienes comunales del poblado “MEZCALA”, municipio de Poncitlán, Jalisco”, Registro Agrario Nacional, 18 agosto 1971
- “Título Primordial de Mezcala”, Comisariado de Bienes Comunales, 2015.

Los Derechos Indígenas en Belice: avances y brechas de cumplimiento

Anita F. Tzec

RESUMEN: Este trabajo es uno de los resultados de un año de participación en el programa de post-doctorado bajo el Proyecto ‘*Time in Intercultural Context*’, dirigido por el Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden en los Países Bajos. El mismo, tuvo apoyo financiero del *European Research Council* en el marco del *European Union’s Seventh Framework Programme* (FP/2007-2013) / *ERC Grant Agreement* No. 295434.

La idea de este artículo, fue revisar el historial de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP, por sus siglas en inglés), así como la situación actual de su aplicación y los vacíos de implementación en Belice, en el contexto de la discusión global sobre el período de los 10 años post UNDRIP¹.

Este artículo da cuenta de los enormes esfuerzos, estrategias y pasos que los Pueblos Indígenas han dado a nivel global, para lograr una Declaración de tanta envergadura sobre los derechos indígenas. Además, se enfoca sobre la aplicación específica de esta en Belice, alrededor de la discusión sobre el patrimonio y los reclamos territoriales de los mayas en el sur del país. La intención es hacer visible la brecha que existe entre los logros jurídicos alcanzados en los últimos diez años en los tribunales nacionales y regionales de este país y los avances tangibles en materia de aplicación en las comunidades mayas. También se abordan las principales respuestas estatales a las demandas indígenas sobre el cumplimiento de la Declaración, así como la inacción del gobierno beliceño en cumplir con las resoluciones judiciales que se han emitido a favor del pueblo maya. El caso de Belice es solo un ejemplo de la falta de voluntad política de los Estados alrededor del mundo, que tienen poco interés en adoptar medidas efectivas para implementar los derechos de los pueblos indígenas, y así lograr verdaderos avances sobre el terreno, garantizando una protección real de estos derechos.

► 39

PALABRAS CLAVE: UNDRIP, derechos indígenas, pueblos indígenas, avances jurídicos.

ABSTRACT: This work is one of the results of a year of participating in a post-doctoral program under the Project ‘*Time in Intercultural Context*’, directed by Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen, at the Faculty of Archaeology of the University of Leiden in the Netherlands.

¹ En adelante se hará referencia a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas solamente como UNDRIP.

ANITA F. TZEC
CONSULTORA/INVESTIGADORA INDEPENDIENTE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES POR LA FLACSO-GUATEMALA
TIENE UN POST DOCTORADO EN DERECHOS Y PATRIMONIO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
POR LA UNIVERSIDAD DE LEIDEN, PAÍSES BAJOS
ANITATZEC@YAHOO.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE JUNIO DE 2018. FECHA DE ACEPTACIÓN: 11 DE SEPTIEMBRE DE 2018

It received financial support from the European Research Council within the framework of the European Union's Seventh Framework Program (FP / 2007-2013) / ERC Grant Agreement No. 295434. The idea of this article was to review the history of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP- for its acronym in English); as well as the current situation of its application and implementation gaps in Belize, in the context of the global discussion on the 10-year period post-UNDRIP.

In particular, this article gives an account of the enormous efforts, strategies and steps that Indigenous Peoples have taken at the global level, to achieve a Declaration of such coverage on indigenous rights. In addition, it focuses on the specific application in Belize, in the context of heritage discussions and land claims of the Mayas in the south of the

country. The intention is to make visible the gap that exists between the legal advances made in the last ten years in the national and regional courts of this country; and the tangible advances in terms of its application in the Maya communities. Also, discussion is done with regards to the main State responses to indigenous demands, on the compliance of the Declaration, as well as the inaction of the Belizean Government in complying with the judicial resolutions that have been issued in favour of the Mayan people. The case of Belize is just one example of the lack of political will of States around the world that still have very little interest in adopting effective measures to implement the rights of Indigenous Peoples and thus achieve real progress on the ground, guaranteeing the full protection of these rights.

KEYWORDS: UNDRIP, indigenous rights, indigenous peoples, and legal advances.

Introducción

En este trabajo hago una breve reseña histórica sobre el papel protagónico que jugaron los líderes y representantes de los pueblos indígenas del mundo, para primero acceder a un espacio en las Naciones Unidas y, luego en el proceso de elaboración de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP). También se hace mención del proceso que tuvo lugar en las Naciones Unidas para su adopción, subrayando el papel protagónico de los liderazgos indígenas de las Américas en dicho proceso. Además, indico alguna de las estrategias generales utilizadas durante las negociaciones en este proceso.

Asimismo, se revisaron los resultados de la implementación de la UNDRIP a nivel global para luego concentrarse en la experiencia en Belice. Resalto los éxitos jurídicos alcanzados a nivel nacional en este país, así como los vacíos que hay que llenar en cuanto al incumplimiento de la UNDRIP y los fallos legales a favor de las comunidades mayas de Toledo. Hago mención que, a pesar de haber alcanzado el reconocimiento de sus derechos colectivos a la tierra en las cortes nacionales y regionales, la usurpación en el territorio maya sigue al igual que el incumplimiento de los fallos positivos y el marco de derechos englobados en la UNDRIP.

Para finalizar, hago una reflexión sobre algunos puntos que creo son importantes para avanzar en el proceso de implementación de los derechos indígenas en Belice, mas allá de los reconocimientos legales.

Finalmente, quiero hacer constar que he elaborado este documento desde mi posición como mujer indígena y activista, que ha tenido participación activa en los procesos vinculados a la elaboración de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. En ese sentido, este artículo no solo representa mi compromiso como académica, sino que también como indígena y hace constar el proceso por el cual atraviesan nuestras comunidades y pueblos indígenas en Belice, desde mi mirada como partícipe en dicho proceso.

Antecedentes sobre la UNDRIP

La historia y algunos escritos cuentan que líderes indígenas de las primeras naciones de Norteamérica y líderes indígenas de Australia se acercaron a la Sociedad de las Naciones (SDN) (organismo internacional que antecedió a las Naciones Unidas-UN) en la década de 1920 en la sede de dicho organismo en Ginebra, Suiza, con la intención de ser escuchados en forma directa y exigir a viva voz, sus derechos como naciones distintas en el mundo. La Sociedad de las Naciones estaba conformada por representantes de Estados miembros, por lo tanto, difícilmente fueron atendidas en forma directa las demandas de los líderes indígenas.

Años más tarde, luego de la conformación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en las décadas de los años cincuenta y sesenta, nuevamente los líderes indígenas de Norteamérica acudieron a las Naciones Unidas en Ginebra, haciendo un llamado de atención a la difícil situación que las naciones indígenas vivían en su momento.

Esta demanda se planteó en términos de la colonización de sus territorios y la necesidad del reconocimiento urgente de sus derechos como naciones pre-existentes a la conformación de los Estados².

Durante las décadas de los años sesenta y setenta, las Naciones Unidas empiezan a reaccionar ante las demandas de los líderes indígenas que asistían en forma extraoficial a la sede de ese organismo. En respuesta a las demandas de ese sector de población mundial, el alto organismo mundial incluyó a un primer Relator Especial³, con el mandato de realizar un estudio exhaustivo sobre la situación de las “poblaciones” (y no pueblos), que estaban asistiendo a reclamar derechos. La denominación “poblaciones” era a todas luces una “aberración jurídica” por parte de ese organismo internacional. Sin embargo, la historia misma y los estudios realizados por los expertos, entre ellos el Relator Especial Martínez Cobo, demostraron que “los pueblos indígenas” tienen derechos que se equiparan a cualquier otro pueblo y están sujetos a lo que determina el derecho internacional.⁴

Después de este hecho, la UNDRIP inició un camino en 1982, cuando el Consejo Económico y Social (ECOSOC) de la ONU instaló (en atención a las demandas de los pueblos indígenas) el Grupo de Trabajo

sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), con el mandato de examinar los acontecimientos en cuanto a la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas, prestando especial atención a la evolución de las normas relativas a esos derechos. Este Grupo de Trabajo se reunió por primera vez en la sede de las Naciones Unidas el 9 de agosto de 1982. Años más tarde se hicieron arreglos únicos en el Sistema de las Naciones Unidas, para que los representantes de los pueblos indígenas del mundo participaran “en igualdad de condiciones” en las sesiones de este mecanismo, a quien también se le debe la elaboración del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que fue aprobado 25 años más tarde (en 2007).

Es preciso mencionar, que el 23 de diciembre de 1994, la Asamblea General de la ONU decidió que durante el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1994-2004) se celebrara cada año el “Día Internacional de los Pueblos Indígenas, el 9 de agosto”, recordando la primera reunión del Grupo de Trabajo en 1982.

El activismo indígena de las Américas en la UNDRIP

Los liderazgos de la región fueron diversos, con la activa participación de representantes indígenas provenientes desde la Patagonia hasta Alaska; en algunos momentos se pronunciaban como bloques representados en organizaciones regionales indígenas y en otros momentos como representantes de organizaciones nacionales y como líderes indígenas comunitarios. La diversidad de la representación indígena influyó en buena

2 Historia de los Pueblos Indígenas en la ONU y relato de la historia de la UNDRIP. Desde el sitio web del UNPFII. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>

3 Mr. José R. Martínez-Cobo, Special Rapporteur on Discrimination against Indigenous Populations (1971).

4 Véase: Artículo 1 de la Carta de las Naciones Unidas que reconoce el “principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos”.

medida, en la incidencia en los distintos niveles de la negociación y en la fortaleza misma del movimiento y del activismo indígena de las Américas en las Naciones Unidas.

En todo este proceso es importante mencionar algunas organizaciones regionales, como por ejemplo, la participación del Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI), la Asamblea de las Primeras Naciones del Canadá (AFN), el Consejo Indio de Sud América (CISA), la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), entre otras. Estas representaciones indígenas también poseen su estatus consultivo ante el ECOSOC como organizaciones civiles, que en las décadas de los ochenta y noventa era una forma de acceder a las reuniones importantes y de alto nivel en las Naciones Unidas.

Entre otros representantes y líderes indígenas quienes se incluyeron y dieron seguimiento a las negociaciones, se destacan la participación de los pueblos mapuche de Argentina y Chile, los aymara de Chile, Perú y Bolivia, los kichwas/Quechuas de Ecuador y Bolivia, el pueblo kuna/Guna de Panamá, el pueblo miskito de Nicaragua y el pueblo maya de México, Guatemala y Belice, entre otros, al hacer mención de los liderazgos indígenas de América Latina. En cuanto al papel de los liderazgos indígenas de las Américas, en voz de una de sus protagonistas, la representante del Pueblo yaqui, Andrea Carmen⁵ hace referencia que uno de los logros más importantes fue haber alcanzado

participación directa de los pueblos indígenas en el seno de las Naciones Unidas. En cuanto a ser partícipes en la elaboración de la UNDRIP, la hermana yaqui menciona que:

“En 1996, la mayoría de los delegados indígenas abandonaron las negociaciones en protesta por estar relegados a la posición de ‘observadores’ en el debate sobre nuestra propia supervivencia, derechos y dignidad. Como resultado de esta retirada, por la que recibimos considerable atención internacional y de la ONU, conseguimos una victoria sin precedentes y que nos llenó de confianza, al garantizar que los pueblos indígenas serían participantes con plena igualdad en el consenso sobre el texto. Dejó también claro, que el proceso de negociación no tendría ninguna legitimidad sin la participación de los pueblos indígenas. Hicimos historia en el proceso de elaboración de normas en la ONU: por primera vez los llamados “beneficiarios” de los derechos estaban teniendo un papel activo e igual en su desarrollo.”

Lo expresado por Andrea Carmen pude comprobarlo al estar presente en algunas reuniones en el GTPI de la UNDRIP en Ginebra, particularmente en la fase final de las negociaciones entre el 2002 y el 2006. Pude apreciar la forma en que mis hermanos y hermanas indígenas, luego de tantos años de ser parte de las negociaciones eran escuchados en las salas de conferencias con sus posiciones bien fundamentadas y consistentes en la defensa de los derechos más elementales de nuestros pueblos en las Américas. Muchos de ellos tuvieron intervenciones magistrales y muy diplomáticas, arraigadas en las realidades

5 Claire Charters y Rodolfo Steinhagen “El Desafío de la Declaración – Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas”. IWGIA. Copenhagen, 2009.

de nuestros pueblos. Esto hacía reaccionar fácilmente a los representantes de los Estados presentes. De igual manera pude apreciar, que los asesores de los representantes de los Estados o gobiernos presentes en las negociaciones, se veían superados en el conocimiento del tema en cuestión. Así también en el desarrollo de las normas internacionales, que años más tarde (en 2007) se constituirían en el estándar mínimo sobre los derechos de los pueblos indígenas del mundo.

Entonces, no solamente fue el papel de defensores lo que ejercieron los representantes indígenas en este ámbito, fue también la de diplomáticos, negociadores y en otros momentos de conciliadores. Los representantes indígenas articulamos diversas estrategias de negociación al ser parte de grupos *petit* por mandato del GTPI, con el fin de desentramar las discusiones sobre un tema en particular. También nos incluimos en el “Grupo de Amigos del presidente del GTPI”, con el fin de asesorar y aclarar las dudas sobre “x o y situación”. En fin, toda estrategia contenía un fin primordial: el de avanzar en las negociaciones y en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a nivel global.

Las reuniones previas con los representantes de los bloques regionales también fueron efectivas para hacer *lobby*. Era común escuchar, en las reuniones del cónclave indígena, que los representantes indígenas asignados se reunieran con los del bloque Asia-Pacífico o con GRULAC para alcanzar acuerdos. En fin, el papel de los liderazgos indígenas fue múltiple y luego de varios años se puede comprobar que fue efectivo para alcanzar un objetivo común

marcado por los propios pueblos indígenas del mundo.

Adopción de la UNDRIP en Naciones Unidas

Luego de que el recién conformado Consejo de Derechos Humanos (CDH) de la ONU, adoptara íntegro (en el 2006) el texto de la UNDRIP, aprobado por la antigua Sub-Comisión de Derechos Humanos, existía la esperanza de que este mecanismo internacional lo trasladaría finalmente a la Asamblea General para su aprobación. Este procedimiento era el último en realizarse. Sin embargo, había un escepticismo en que el texto final adoptado por el CDH fuese a ingresar en algún momento a conocimiento de la Asamblea General. El lobby para este último paso también sería trascendental, dado que algunos textos finales de la UNDRIP, todavía no tenían el consenso final por parte de algunos Estados. Esto se debió a que varios de ellos habían objetado el reconocimiento de los derechos fundamentales, entre ellos los conceptos de “pueblos indígenas”, “consentimiento libre, previo e informado”, “libre determinación” y “los derechos a las tierras, territorios y recursos”.

Algunas actividades se habían realizado por separado a nivel internacional. Estos tenían como objetivo descongelar discusiones que habían generado tensión sobre el contenido de algunos textos. Dichas actividades también sirvieron para mantener un diálogo con representantes de los Estados y reuniones con carácter de lobby. En el marco de esas actividades se destaca una realizada en México en agosto del 2005, convocada

por el Gobierno de ese país, para abordar específicamente el tema de los derechos a las tierras y los territorios indígenas. La actividad tuvo un formato de taller y diálogo informal, sin llegar a acuerdos, sino más bien externar preocupaciones por parte de ambas delegaciones y/o representaciones.

Nuestra hermana yaqui Andrea Carmen, también confirma lo siguiente:

“Por alguna razón, hacia el 2005, las cosas habían empezado a mejorar y un número creciente de Estados parecían estar dispuestos a aceptar, que cualquier cambio debería ser pequeño y no podía minar los derechos ya contenidos en el texto de la Subcomisión o en el derecho internacional. El caucus acordó que, dado que los cambios en el texto de la Subcomisión les parecían a muchos inevitables en ese punto, nos mantendríamos juntos y trazáramos un límite en las disposiciones clave; incluido el consentimiento libre, previo e informado, los derechos tradicionales sobre tierras y recursos, la libre determinación y el uso no calificado del término ‘pueblos’”.

A solo una semana de la fecha señalada para que la Asamblea General conociera el punto resolutivo que sería presentado por el Consejo de Derechos Humanos, liderado por el Embajador mexicano Luis de Alba, presidente del CDH, un nuevo paquete de consultas se hizo llegar a los representantes de los pueblos indígenas por región. Este contenía una propuesta final de 9 cambios hacia algunos textos de la UNDRIP, proveniente de un grupo de Estados. La propuesta traía consigo una especie de concesión o pacto final, que si eran incorporados no se considerarían

más enmiendas y con miras a una adopción final. Las consultas no se hicieron esperar y los correos electrónicos se activaron en todas las regiones del mundo, a pocos días y a solo una semana de la ansiada Asamblea General en Nueva York.

Las posiciones encontradas sobre el nuevo paquete de cambios, no eran tan divergentes por parte de las delegaciones indígenas. Algunos no significarían cambios de fondo y otros al parecer reforzaban los textos indígenas. Por lo tanto, no hubo oposición para dicho paquete final. Lo más importante, los derechos que se necesitaban reafirmar y reconocer estaban intactos a nuestra consideración, así también lo expresaron las otras representaciones regionales indígenas.

► 45

El momento cumbre de la adopción de la UNDRIP llegó y el 13 de septiembre del 2007, con 143 votos a favor, uno a consulta, 11 abstenciones y cuatro en contra, la UNDRIP quedó aprobada por la Asamblea General en su 107a. sesión plenaria. Este hecho se consideró como un triunfo en el activismo internacional indígena, dado que se tuvo una espera de más de dos décadas y mucha expectativa hacia la realidad. Al mismo tiempo representó una esperanza para las garantías mínimas en respeto y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el mundo.

Después de la aprobación de la UNDRIP, se manifestó la necesidad de establecer un mecanismo que velara por su implementación. En ese sentido, fue creado el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos

Indígenas⁶ (EMRIP, por sus siglas en inglés) que tiene como mandato:

“El Mecanismo de expertos proporciona al Consejo de Derechos Humanos, la experiencia y el asesoramiento sobre los derechos de los pueblos indígenas, tal como se establece en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Así mismo, ayuda a los Estados Miembros, según solicitud, a alcanzar los fines de la Declaración mediante la promoción, protección y cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.”⁷

La Resolución No. 6/36 del Consejo de Derechos Humanos CDH, dio vida a este mecanismo. Sin embargo, también se incluyen las otras dos instancias creadas en Naciones Unidas para dar seguimiento a los temas indígenas en el mundo, entre ellas: el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas (UNPFII) y el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, quienes por mandato asesoran y brindan informes al Consejo Económico y Social (ECOSOC) y al Consejo de Derechos Humanos, respectivamente. Los tres mecanismos están ubicados al más alto nivel en la estructura de las Naciones Unidas.

El mandato de los tres organismos indígenas en mención se han revisado, en virtud de que la Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas (*The World Conference on Indigenous Peoples*), realizada en septiembre del 2014 en las Naciones Unidas, recomendó que se realizara esta acción con el fin de hacer eficiente la atención a las demandas de los pueblos indígenas en el mundo. De igual forma, se buscó que los mecanismos indígenas prestaran atención a la implementación de los derechos contenidos en la UNDRIP por parte de los Estados. Todavía no se tienen los informes respectivos sobre este proceso. Sin embargo, se han realizado tres reuniones de alto nivel, para evaluar la participación de los pueblos indígenas en las demás actividades de las Naciones Unidas, mediante un estatus consultivo propio de “pueblos” y no de ONGs o sociedad civil, como sucede hasta este momento.

Para todos, es conocido que los pueblos indígenas se constituyen en los titulares de los derechos contenidos en la UNDRIP y conforme a ese status adquirido, deben ejercer un papel activo para hacer efectivo la implementación de dicho instrumento. Desde tiempos inmemoriales, los pueblos indígenas han sobrevivido a distintos holocaustos, incluso bajo políticas de exterminio y genocidio. A pesar de estos hechos, considerados de lesa humanidad, las estructuras ancestrales de los pueblos siguen vigentes y con ellos su patrimonio, cultura, identidad, organización, ley y las distintas formas de gobierno o gobernanza indígena. La UNDRIP trata de asegurar que los derechos de los pueblos indígenas se mantengan vigentes para las futuras generaciones. Es

6 El Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue creado en 2000 por el Consejo de Derechos Humanos, el principal órgano de derechos humanos de las Naciones Unidas, mediante la Resolución 6/36 como un órgano subsidiario del Consejo. Este mandato fue luego modificado en septiembre de 2016 por resolución Derechos Humanos, el principal órgano de derechos humanos de las Naciones Unidas, mediante la 33/25 del Consejo de Derechos Humanos.
Ver: <https://www.ohchr.org/SP/Issues/Ipeoples/EMRIP/Pages/EMRIPIndex.aspx>

7 Website: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/IPeoples/EMRIP/Pages/EMRIPIndex.aspx>

más, busca que se fortalezcan y se incluyan otros instrumentos jurídicos, que cubran los vacíos legales que la UNDRIP no pudo incluir en esta generación.

Los pueblos indígenas para hacer posible una auditoría social hacia los Estados en el cumplimiento de sus deberes como portadores de obligaciones en la UNDRIP, es necesario que también incorporemos en nuestras agendas de lucha, una línea específica para dar seguimiento a ese instrumento. En el momento que las organizaciones de nuestros pueblos indígenas no incluyamos como eje prioritario esta acción, el desafío de la implementación de la UNDRIP será mucho más inviable en los actuales tiempos. Por lo tanto, también es nuestra responsabilidad como pueblos indígenas hacer posible la vigencia de nuestros derechos.

Y después de 10 años, ¿qué?

En este punto y desde mi punto de vista, se debe enfocar en forma global, dado que dicho instrumento internacional es aplicable a los pueblos indígenas del mundo y como tal su alcance es amplio y trata de salvaguardar los derechos más elementales de los pueblos indígenas. Se debe afirmar que la UNDRIP establece un marco universal de normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas.

El derecho a la libre determinación y los derechos colectivos a las tierras, territorios y recursos, reconocidos en los artículos 3 y 26, figuran entre las disposiciones más importantes de la UNDRIP y quizás las más difíciles de implementar. El reconocimiento jurídico de los derechos de los pueblos

indígenas a la tierra, los territorios y los recursos debe complementarse con una aplicación efectiva mediante leyes, medidas ejecutivas y protección judicial. También es crítico que las leyes promulgadas para establecer el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no sean socavadas o violadas por otras leyes y reglamentos.

Si la aplicación de la misma UNDRIP requiere de compromisos firmes por parte de los Estados, podemos imaginarnos que alcanzar resultados en tan corto plazo, es una situación compleja debido a los procesos que esto conlleva en la adopción de leyes o políticas públicas, a la luz de lo que la UNDRIP dispone. También, se debe conocer que algunas sentencias/resoluciones por parte de las Cortes Internacionales, hacia los casos concretos sobre los derechos de los pueblos indígenas, han tardado entre 10 y 15 años. El litigio para alcanzar la protección judicial es un proceso que requiere constancia por parte de los pueblos indígenas.

La aplicación de la Declaración ha logrado algunos éxitos importantes. En algunos países, entre ellos el Estado Plurinacional de Bolivia, se han desarrollado marcos constitucionales y legislativos que reconocen a los pueblos indígenas, incluidas las políticas y programas específicos. Por otro lado, también existe un creciente cuerpo de jurisprudencia nacional y regional que reconoce los derechos jurídicos de los pueblos indígenas. La Corte Interamericana de Derechos Humanos tiene valiosa jurisprudencia en la última década, al igual que otras Cortes Regionales tal es el caso de la Corte de Justicia del Caribe o *Caribbean Court of Justice (CCJ)*, que tiene

jurisdicción sobre el Estado beliceño y que recientemente (2015) emitió una resolución bajo la modalidad de un *Consent Order (CO)* sobre un caso emblemático a los derechos que tiene el pueblo maya en el sur de Belice sobre sus tierras comunales.

Como he mencionado antes, a pesar de los avances legales logrados en la aplicación de la Declaración en el último decenio, los pueblos indígenas e instancias como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (UNPFII), están preocupados por la brecha existente entre el reconocimiento formal de los derechos de los pueblos indígenas y su aplicación en la práctica. Los asistentes a la 16ª Sesión de la UNPFII realizada en Nueva York expresaron que continúan enfrentándose a la exclusión, la marginación y los grandes desafíos para gozar de sus derechos básicos.⁸

Es lamentable que 10 años después de la adopción de la Declaración, la usurpación de tierras y recursos de los pueblos indígenas continúa a un ritmo alarmante. Los pueblos indígenas en América Latina se encuentran inmersos día a día en esta situación. Junto a todo esto, las amenazas y la violencia contra los pueblos indígenas que defienden sus territorios, sus derechos y sus medios de subsistencia han aumentado dramáticamente. También se ha criminalizado la resistencia indígena, expresada incluso en el asesinato de muchísimos líderes. En Centro América, por ejemplo, hace dos años, el movimiento indígena fue sacudido por el brutal asesinato

de la hermana lenca, Bertha Cáceres de Honduras, quien luchaba por defender los derechos de su pueblo, frente a una mega empresa extranjera que buscaba instalar una hidroeléctrica en las tierras y el río que pasa por su comunidad.

El Foro Permanente también está preocupado por la continua negativa de algunos Estados a reconocer la existencia de pueblos indígenas y que el consentimiento libre, previo e informado es rara vez obtenido de las comunidades antes de echar a andar los proyectos.⁹ Belice no está exento de esta situación, ya que aunque en la última década se han logrado muchos avances legales en materia de derechos mayas a través de la Corte Suprema del país y la *Caribbean Court of Justice*, las usurpaciones sobre las tierras mayas en el sur del país continúan y existe un total vacío en la implementación de los derechos indígenas ya reconocidos.

Los reducidos avances que se han generado en la implementación requieren de seguimiento por parte de los pueblos indígenas. Una resolución de la Corte de Justicia sea esta a nivel nacional, regional o internacional, requiere de la instalación de mecanismos institucionales para hacerlos efectivos. Sin embargo, por lo general los Estados evaden dicha responsabilidad y aquellos pocos espacios que se han instalado, no cuentan con el conocimiento, la capacidad o los presupuestos suficientes y necesarios para operar. Por tal razón, la implementación de la UNDRIP siempre será un desafío en la

8 Entrevista vía Skype con el Sr. Carlos Chex, participante en la 16ª Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas UNPFII. Nueva York, mayo 2017.

9 Final Report de la 16ª Sesión del UNPFII, elaborado por la Secretaría del Foro Permanente SPFII. Documento facilitado por la Sra. Mirian Masaquiza de la SPFII. Mayo 2017.

vida de nuestros pueblos. El reto principal para todo pueblo indígena es estar vigilante en la implementación de la UNDRIP, sea esta para elaborar y/o adoptar nueva legislación, política pública o cualquier medida ejecutiva y/o administrativa, que incorpore los principios internacionales de la misma. También es crucial que como pueblos indígenas, mantengamos la firme posición de que la UNDRIP es el estándar mínimo que aceptaremos, a la hora de velar por que se cumplan las decisiones de las Cortes, con el fin de alcanzar la protección judicial de los derechos de nuestros pueblos.

Asimismo, es indispensable que los pueblos indígenas tomemos el ejercicio de nuestros derechos en nuestras propias manos. Debemos seguir ejerciendo especialmente nuestros derechos a las tierras y recursos, a través de la reapropiación de nuestros territorios. También es crucial llevar acabo discusiones internas permanentes sobre nuestra libre determinación, nuestros propios planes para un futuro digno, así como elaborar agendas de trabajo y desarrollo de iniciativas que nos lleve a vivir una vida digna. Esto queda en manos de las comunidades, los líderes y organizaciones. El tomar acción propia es fundamental, pues no podemos esperar que un Estado, de la noche a la mañana llegue a tener voluntad política para lograr los avances que queremos.

Tierras, territorios y recursos su abordaje en la UNDRIP

Quiero hacer especial mención sobre los derechos a la tierra, los territorios y recursos naturales y su conexión con el patrimonio de los pueblos indígenas, abordados en los

artículos del 25 al 32 de la UNDRIP, ya que son de los más importantes y considerados de orden fundamental para los pueblos. Además, estos han constituido la discusión central en el caso de Belice. El alcance de estos derechos en la UNDRIP es amplio y uno de los que más discusión generó en el período de negociaciones, dado su complejidad. Ahora, puede asegurarse que forma parte del derecho internacional.

Las tierras y los territorios también forman parte del patrimonio material e inmaterial de los pueblos indígenas y como tal, mantienen un vínculo inseparable en la vida misma de los pueblos. Al respecto, desde la concepción (cosmovisión) del pueblo Maya, el significado de las tierras y los territorios engloba aspectos holísticos y particularmente de relación espiritual. También se le asocian otros aspectos importantes como el de la convivencia armónica, el respeto y equilibrio con la madre naturaleza y la base de nuestra identidad como pueblo. En otras culturas (pueblos) en las Américas como el aymara, el significado de este término es comparado como “madre tierra” en el vocablo “*Pachamama*”.

El término “recursos” fue incluido dado que algunos pueblos indígenas mantienen como parte de su territorio las aguas de los océanos, los hielos marinos y otros recursos naturales, por lo que el derecho que acá se consagra es amplio y de más alcance. Los componentes del territorio también incluyen el suelo, el subsuelo y el espacio aéreo.

El territorio también es un espacio en el cual se transmiten los valores culturales de generación en generación, de allí la importancia de su valor inmaterial en el

fortalecimiento de la cultura, la identidad y el conocimiento tradicional indígena. El espacio territorial también permite el encuentro y conexión con el pasado ancestral, el presente y la construcción de un futuro que garantice nuestra continuidad como pueblo indígena. Los argumentos sobre la importancia del reconocimiento de este derecho, también se sustentaron en los serios problemas que, durante la colonización, fueron objeto los distintos pueblos ante la ocupación y sustracción de sus tierras. Hecho que, relegó a los pueblos indígenas a condiciones de supervivencia y bajo regímenes sistemáticos de exclusión, discriminación y racismo estructural.

50 ◀

Hoy en día, los pueblos indígenas siguen siendo objeto de otras formas de colonización. Esto se ve claramente en nuestra región, cuando sus tierras y territorios se ven amenazados con la presencia del capital internacional y la anuencia de los Estados, a la explotación desmedida de los recursos del suelo y subsuelo. La mayoría de estas iniciativas son industrias extractivas que sobreutilizan los recursos naturales (agua, bosque y otros bienes) para megaproyectos nacionales e internacionales. Estas formas de explotación atentan contra la vida de los pueblos indígenas. Aparte crean enormes conflictos sociales sin precedentes entre los mismos pueblos, dada la situación de pobreza y pobreza extrema en las que viven.

De allí la importancia de hacer valer y defender los derechos inalienables, intransferibles e imprescriptibles que tenemos sobre nuestras tierras, nuestros territorios y nuestros recursos. Hoy, la UNDRIP reconoce e

incorpora este derecho, bajo un concepto internacional “*sui generis*” útil para las decisiones de las Cortes Internacionales de Derechos Humanos y las Cortes Nacionales.

Un asunto de magna importancia es la conexión que existe entre los pueblos indígenas a sus tierras y territorios como parte esencial de su patrimonio. Bajo ese patrimonio se incluyen los llamados sitios arqueológicos, los cuales son sitios sagrados para los pueblos indígenas y que hoy están bajo la tutela de los Estados. Desde mi punto de vista, se debe iniciar un proceso de discusión mediante las garantías actuales que ofrece la UNDRIP. En la práctica se deberían incorporar procesos de diálogo entre los pueblos indígenas afectados y las instituciones encargadas a nivel de los Estados, para que dichos bienes materiales e inmateriales/tangibles e intangibles, puedan trasladarse ahora bajo la custodia y administración de los pueblos indígenas. Al respecto, se deberían establecer mecanismos institucionales para facilitar dichos procesos. No se conocen casos concretos en los cuales luego de 10 años de la UNDRIP, se estén modificando leyes nacionales para la inclusión de la concepción indígena, sobre su patrimonio cultural y natural, lo cual queda como una tarea pendiente.

Lo que es un hecho, es que la academia debería jugar un rol protagónico para conciliar las posiciones que ahora existen sobre la materia. Por un lado, está lo que registra la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) sobre estos asuntos, ahora determinados por la UNDRIP. Por otro

lado, está lo que en la cotidianidad viven los pueblos indígenas en relación a su patrimonio y derechos. En el mediano plazo, la academia podría incentivar el diálogo en los niveles regionales y nacionales, para homologar los conceptos y hacer prevalecer los derechos sobre el patrimonio tangible e intangible de los pueblos indígenas. De la misma manera, podría aportar con escritos que reconozcan la importancia y significado que tiene el patrimonio para los pueblos indígenas, no solo en la actualidad, sino que también el vínculo que provee con su pasado ancestral. Además, podría demostrar lo vital que es para la construcción de un futuro digno, donde la cultura e identidad de los pueblos se forjan alrededor de ese patrimonio. Estos procesos ayudarían sobremanera la lucha indígena que necesita seguir ganando terreno en la implementación de la UNDRIP.

La UNDRIP en Belice: su aplicación al caso maya

Como he mencionado en líneas anteriores, en las últimas tres décadas los Pueblos Indígenas de América Latina, al igual que en otras regiones del mundo, han sufrido un severo atentado en contra de sus derechos. Esto se debe a que los Estados han permitido y promovido la entrada de las industrias extractivas, que se basan en el sistema económico capitalista, el cual viola completamente los derechos de los pueblos indígenas a su tierras, territorios y recursos; buscando enajenarlos y desposeerlos. En nuestra región de Centro América, esto se ve expresado en la entrada de las mineras, petroleras, hidroeléctricas, plantaciones de agro-combustibles y monocultivos, así

como, el establecimiento de nuevas áreas protegidas por organismos internacionales de conservación, etc. En el proceso de defender sus comunidades en contra de estos megaproyectos, un sinnúmero de líderes y activistas indígenas han sufrido amenazas a sus personas, familias, colegas, organizaciones etc., y han sido tachados de subversivos (los nuevos matices de la criminalización de la lucha indígena) o han resultado asesinados¹⁰.

Belice no está exento de esta problemática. La situación de los derechos de los mayas del sur de Belice¹¹ a sus tierras comunales es muy compleja y está llena de retos. En los últimos 30 años las comunidades q'eqchi's y mopanes del distrito de Toledo en el sur del país, han estado luchando incansablemente por el reconocimiento legal de los derechos que poseen sobre sus tierras comunales. Estos han sufrido numerosos atentados de desposesión, debido a que el gobierno beliceño también se ha visto inmerso en el extractivismo, emitiendo varias concesiones, especialmente para la masiva extracción forestal y la exploración petrolera. Estas iniciativas se han hecho sin consultar a las comunidades y mucho menos obtener su consentimiento previo, libre e informado.

► 51

10 Como mencioné antes, en nuestra región de Centro América, se puede hacer referencia al caso emblemático de la hermana lenca, Berta Cáceres de Honduras, quien fue brutalmente asesinada en el 2016, al defender a su pueblo en contra del establecimiento de una hidroeléctrica sobre uno de los ríos principales de su comunidad.

11 En este trabajo, cuando me refiero a "las comunidades mayas de Toledo", "las comunidades mayas del sur de Belice", o a "las comunidades mayas", estoy hablando de las comunidades pertenecientes al pueblo q'eqchi' y mopan, pues estos son los dos pueblos mayas que se encuentran en el sur de Belice y han tenido una lucha en conjunto, como pueblo maya, por el reconocimiento y respeto de sus tierras comunales.

Coc (2017), señala que “durante los 90’s, había días en que los comunitarios mayas al despertar por las mañanas, repentinamente descubrían la presencia de excavadoras pisoteando sus siembras e invadiendo sus bosques. El gobierno beliceño estaba vendiendo o arrendando las tierras mayas a varios intereses extranjeros: madereros, petroleros, entre otros. Algunos hogares mayas, sus cosechas y sus medios de subsistencia estaban siendo eliminados bajo la tutela del gobierno”. El pueblo indígena perteneciente a la tierra maya, era considerado por los nuevos colonizadores, como simples “ocupantes ilegales” y sus tierras consideradas como propiedad del Estado. Incluso, hoy día, el Estado sigue considerando que las tierras mayas son parte de su propiedad y que, por lo tanto, tiene derechos sobre los recursos del suelo y subsuelo.

Durante la época señalada, el gobierno de Belice emitió unas 17 licencias forestales a compañías beliceñas y extranjeras, concesionando alrededor de 480,000 acres de las tierras mayas de Toledo para la extracción forestal. La empresa principal fue de Malasia con el nombre de *Atlantic International*. Esta recibió la concesión más grande con unos 159,000 acres sobre las tierras de 7 comunidades q’eqchi’s. La actividad de esta compañía puso en riesgo el sustento de estas comunidades, afectando sus actividades de pesca y caza tradicional, al igual que sus fuentes de agua (TMCC &TAA, 1997).

La otra empresa de Malasia conocida como *Atlantic Industries Ltd.* tenía licencia para talar un área de 24,000 acres de bosque en el *Colombia River Forest Reserve* y en el *Maya*

Mountain Forest Reserve. Aunque la concesión entregada a esta segunda compañía fue considerada pequeña, fue probablemente la más perjudicial en términos de degradación y destrucción ambiental, porque amenazó directamente la existencia del bosque de 15 comunidades mayas que bordean las mencionadas reservas. Todas las fuentes de agua que pasaban por estas comunidades se originaban en áreas bajo dicha concesión y fueron ampliamente dañadas (TMCC &TAA, 1997). Adicionado al daño social y ecológico que estas empresas causaron, parte de lo contradictorio fue que cuando estos “*Forest Reserves*” se crearon, nunca se revisó si estas tierras pertenecían a las comunidades mayas o si dichas reservas traslaparían sobre el territorio indígena. Se le prohibió el acceso y uso de dicha área a las comunidades, para supuestamente conservar el área. No obstante, de la noche a la mañana se les permitió la entrada a empresas extranjeras con total aval gubernamental, para explotar desmedidamente el bosque.

Dado lo anterior y como cuestión de supervivencia combinado con el temor a perder sus tierras, las comunidades q’eqchi’s y mopanes, se vieron obligadas a organizarse y trazar una ruta crítica de acción e identificar estrategias de lucha contra la monstruosa industria extractiva que estaba invadiendo sus tierras. En un principio las comunidades junto con sus líderes tradicionales y organizacionales, respondieron a través de la construcción de un mapa, el cual se le presentó al gobierno, mostrando claramente el área que estas han ocupado y usado tradicionalmente como su territorio. Este mapa dio como resultado el proyecto

conocido como *The Maya Altas*. Este fue presentado al gobierno, pero no dio resultado alguno. Debido a esto, los mayas del distrito de Toledo, comprendieron que tenían que darse a la tarea de conocer y aprender a navegar dentro del complejo sistema legal estatal, para poder utilizarlo como una herramienta para proteger sus derechos, modo de vida y existencia. Fue así que en 1996 los mayas acudieron a la Corte Suprema del país por primera vez, pero en esa ocasión su caso quedó totalmente desatendido y no pudieron lograr una sola audiencia.

Años después, en el 2006, llegó la exploración petrolera. La *Sarstoon Temash Institute for Indigenous Management* (SATIIM), una de las organizaciones mayas más fuertes de esa época, estaba manejando el área conocida como el *Sarstoon Temash National Park* (STNP). Esta área protegida fue establecida por el gobierno en 1994, sobre un área que incluye tierras garífunas y mayas, sin consultar a las comunidades y sin recibir su consentimiento previo, libre e informado. Con el fin de no perder el acceso y control sobre el área, las seis comunidades circunvecinas (una garífuna y cinco q'eqchi's), decidieron firmar un acuerdo de co-manejo con el gobierno y crearon SATIIM como su organización representativa. De nuevo, la contradicción fue que dicha área estaba destinada a la conservación, pero de repente el gobierno concesionó el área a una petrolera estadounidense-*US Capital Energy*, para que explorara petróleo en dicha región. SATIIM hizo uso del sistema legal nacional, acudiendo a la Corte Suprema del país para prohibir la exploración petrolera en el área, ganando el caso contra del gobierno.

Dadas estas dos experiencias y sabiendo que con el tiempo las amenazas a sus tierras incrementarían, el liderazgo maya de Toledo, a través del *Maya Leaders Alliance of Toledo* (MLA)¹² y el *Toledo Alcaldes Association*¹³ (TAA), decidieron que era tiempo de articular su caso y demandar al gobierno beliceño para que reconociera de una vez por todas que los mayas de Toledo son indígenas de Belice; que tienen derechos a sus tierras debido a su uso y ocupación histórica; que tienen una presencia vigente y un sistema consuetudinario para regular las tierras mayas. Dicho sistema se rige a través del derecho maya. Fue así que dos comunidades, una q'eqchi' (Conejo) y una mopan (Santa Cruz), fueron preparadas para presentar la demanda por derechos a las tierras mayas en la Corte Suprema del país. El proceso fue largo y complejo. Se les exigió a las comunidades presentar toda la evidencia posible y comprobar que ellos habían tenido una ocupación histórica y continua sobre el área que estaban reclamando (y que no eran “indios” ilegales de Guatemala). También tuvieron que demostrar que tienen un sistema de tenencia colectiva y que, además, dicho sistema se rige a través de un sistema de derecho consuetudinario maya. Este proceso no solo es pesado para las comunidades que apenas van conociendo el sistema legal estatal, sino que es discriminatorio ya que pone todo el peso de “la prueba” sobre las comunidades indígenas, que son las que no solo han sido ya violentadas durante la colonización, sino

12 El MLA es una de las organizaciones líder del movimiento maya de Toledo y funge como uno de los representantes legales de las comunidades.

13 El TAA es la asociación de líderes tradicionales –los Alcaldes– de todas las comunidades mayas de Toledo. En ese sentido es la organización que representa a los máximos líderes comunitarios.

que también ahora están sujetas a las acciones y posiciones discriminatorias de los estados.

El 2007 fue un año magno para el pueblo maya de Toledo, pues el 18 de octubre de ese año, la Corte Suprema del país, por primera vez emitió una sentencia contundente reconociendo que los mayas de Toledo tienen derechos colectivos sobre sus tierras comunales.

La Corte Suprema específicamente le ordenó al Gobierno de Belice lo siguiente:

- a.) “Emitir una declaración que las comunidades reclamantes de Santa Cruz y Conejo y sus miembros tienen, respectivamente, derechos colectivos e individuales sobre las tierras y recursos que han utilizado y ocupado según las prácticas consuetudinarias mayas y que estos derechos constituyen “propiedad” en el sentido de los artículos 3 d) y 17 de la Constitución de Belice.
- b.) Emitir una declaración que las comunidades Mayas de Santa Cruz y Conejo poseen título colectivo a las tierras que sus miembros tradicionalmente han utilizado y ocupado dentro de los límites establecidos a través de las prácticas consuetudinarias mayas; y que este título colectivo incluye los derechos e intereses individuales, de los miembros de las comunidades, de acuerdo con y sujetos a Santa Cruz y Conejo y el derecho consuetudinario Maya.
- c.) Determinar, demarcar y proveer documentación oficial de título y derechos a Santa Cruz y Conejo de conformidad con el derecho y prácticas

consuetudinarias mayas, sin perjuicios a los derechos de las comunidades circunvecinas.

- d.) Cesar y abstenerse de cualquier acto que pueda conducir a los agentes del Gobierno, o terceros a que actúen con su aquiescencia o su tolerancia, a afectar a la existencia, valor, uso o disfrute de la propiedad ubicada en la zona geográfica ocupada y utilizada por la comunidad maya de Santa Cruz y Conejo, a menos que tales actos estén de conformidad con su consentimiento y de acuerdo con las garantías de la Constitución de Belice. Esta orden incluye, pero no está limitada a dirigir al Gobierno a abstenerse de:
 - i. emitir arrendamientos o concesiones a las tierras o recursos, bajo la Ley Nacional de Tierras o cualquier otra ley;
 - ii. registro de tales intereses en la tierra;
 - iii. la emisión de reglamentos relativos a la tierra o el uso de recursos, y
 - iv. la emisión de concesiones para la explotación y extracción de recursos, incluidas las concesiones, permisos o contratos que autoricen la explotación forestal, la prospección o exploración y explotación petrolera, la minería o cualquier actividad similar en virtud de la Ley Forestal, la Ley de Minas y Minerales, la Ley del Petróleo, o cualquier otra ley”¹⁴.

¹⁴ Para texto original en inglés referirse a: http://www.belizelaw.org/web/supreme_court/judgements/2007/Claims%20Nos.%20171%20and%20172%20of%20

En cuanto al uso de la UNDRIP, con este caso Belice hizo historia a nivel global pues fue el primer país en el mundo, que a solo un mes de haber sido adoptada la UNDRIP, su máxima corte utilizó esta como uno de los instrumentos del marco del derecho internacional, para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos. El juez hizo referencia específica a los artículos 26 sobre tierras, territorios y recursos; y el artículo 46 que se refiere a la interpretación y aplicación de la Declaración. Este hecho marcó un precedente legal histórico no solo para Belice, sino que para el mundo entero. Dio esperanzas a que la UNDRIP había cumplido con los propósitos para los cuales fue desarrollada y que por fin los derechos de los pueblos indígenas podrían ser legalmente protegidos íntegramente. Sin embargo, desde entonces la UNDRIP ha quedado en el total vacío, puesto que al gobierno no le ha interesado retomarla y mucho menos hacer implementable, por lo menos, los artículos que fueron citados.

Asimismo, y a pesar del gran logro legal, las amenazas a las tierras mayas no disminuyeron, más bien se incrementaron pues la intrusión de la petrolera se intensificó con más de 200 millas de exploración sísmica que fueron realizadas en el área del STNP, causando una destrucción por incendios de más de 400 acres de bosque. Además, la explotación del bosque volvió a activarse esta vez siendo el *Rose Wood* (*Cocobolo Dalbergia retusa*) la madera codiciada por el mercado internacional chino. Y para terminar de acentuar el problema, el gobierno

beliceño limitó la sentencia que la corte había emitido para Santa Cruz y Conejo, diciendo que era aplicable a solo esas dos comunidades y no a todo el pueblo maya de Toledo. Esto fue una problemática seria para este pueblo, pues esta tiene 36 comunidades mayas (q'eqchi's y mopanes) miembros, además de Conejo y Santa Cruz. El gobierno estableció que si el resto de comunidades querían tal reconocimiento, tendrían que regresar a los tribunales. Eso fue justamente lo que hicieron los líderes indígenas.

Entonces, desde el 2008 al 2015 los líderes tradicionales de las comunidades mayas y los liderazgos indígenas organizacionales, invirtieron muchísimo tiempo, energía y recursos en liderar nuevamente una fuerte batalla legal contra el gobierno beliceño, reclamando que se les reconocieran los mismos derechos que la Corte Suprema había establecido para Santa Cruz y Conejo. El activismo indígena se impulsó desde las comunidades, hasta el nivel nacional e internacional. El apoyo externo por universidades, organizaciones indígenas internacionales, el sistema de protección de los derechos humanos en OEA y ONU, y el movimiento indígena internacional, fue impresionante. El caso de Belice nuevamente se estaba dando a conocer con vigor en el mundo indígena internacional. A las comunidades mayas y la comunidad internacional que apoya la causa indígena, le era imposible entender el retroceso que quería el gobierno beliceño después del decisivo avance legal del 2007.

Esta vez, el gobierno argumentaba que las comunidades mayas que se encuentran en

la actualidad en Toledo no son indígenas de Belice y que no tienen derecho a reclamar tierras en este país, puesto que no son descendientes directos de los Manche Chol, pueblo maya que ocupaba dicha región antes de la colonización. Esta posición gubernamental fue generada con base en las pruebas juradas¹⁵ y aporte académico del conocido arqueólogo beliceño Dr. Jaime Awe, quien en ese momento era el director del Departamento de Arqueología del Gobierno. La tesis de Awe es que los mayas que ocuparon el sur de Belice antes del contacto europeo fueron los Chol maya, y que no se ha establecido que las comunidades actuales sean realmente descendientes de los Choles.

- 56 ◀ De hecho, durante el juicio la abogada del gobierno en persona, señora Lois Young, utilizó dicho aporte por Awe, para hacer declaraciones discriminatorias en contra de los Mayas de Toledo, indicando que *“los Mayas de Toledo son inmigrantes recientes de herencia q’eqchi’ y mopan, pero de las tierras altas guatemaltecas de la Alta Vera Paz y no personas con vínculo ancestral a los Chol Maya que habitaron Belice antes de la Colonización europea”*¹⁶. Ella insistió en que *“la demanda de los mayas de hoy, es un intento de obtener de Belice lo que no pudieron obtener de Guatemala”*. Estas posiciones además de discriminar a los mayas y negarles su ancestralidad en lo que hoy es Belice, también complejiza las relaciones ya tensas entre Belice y Guatemala, debido al existente diferendo territorial entre ambos países.

15 Ver: párrafos 5, 6, 21, 23, 24, 28, 47, 48, 49, 77, 79, 80, 81, 94, 95 del primer testimonio jurado (first affidavit) del Dr. Jaime Awe.2008.

16 Ver: <http://amandala.com.bz/news/gob-challenges-belizean-maya-heritage/>

Este tipo de aportes académicos errados son sumamente discriminatorios y peligrosos para las comunidades indígenas, puesto que toman una posición esencialista de lo que es ser maya en el contexto actual, ignorando completamente el daño hecho por la colonización, la existencia histórica y continua de nuestros pueblos, así como el intrínseco vínculo que tenemos con nuestro diverso y rico patrimonio ancestral. Todo eso se hace para negarles derechos a muchísimos pueblos indígenas en la actualidad. Pareciera ser que los mayas de hoy existimos en un vacío sin patrimonio alguno y sin conexión alguna a nuestro pasado ancestral. Por otro lado, este tipo de posiciones son las que también muchas veces facilitan la excavación e investigación inconsulta desde la arqueología, promovida por los Estados, puesto que no se le da importancia a la conexión existente entre las comunidades actuales y el pueblo maya del pasado. Además, estos procesos se dan con una total ausencia del conocimiento, involucramiento o permiso de las comunidades; lo que da pie a otra forma de explotación del conocimiento, patrimonio, identidad y cultura de las comunidades indígenas.

En Belice existen muchos casos, donde arqueólogos nacionales y extranjeros, utilizan nuestras comunidades para sus llamados *Field schools*, sin siquiera consultar con los comunitarios. Por ejemplo, en mi comunidad yucateca de *Bullet Tree Falls*, en el oeste del país, el gobierno ha permitido la excavación de El Pilar, por casi 40 años, a arqueólogos de Estados Unidos que no han hecho más que usar la mano de obra barata de los hombres de la comunidad para sus excavaciones. Nunca se

consultó con la comunidad y mucho menos dio importancia a la relación que tiene la comunidad con dicho sitio, o el uso que esta le da al mismo y lo que significa para ella como parte de su patrimonio ancestral. Desde mi punto de vista, este tipo de intervenciones académicas, en esencia son otra forma de extractivismo y proyectos explotadores de las comunidades indígenas, pues lo que hacen es aportar a los procesos de negación de derechos de las comunidades.

Retomando el caso beliceño, en el 2010 la Corte Suprema del país vuelve a emitir un fallo a favor de las comunidades mayas, reafirmando lo que ya se había establecido en el caso de Santa Cruz y Conejo. Además de ese precedente, también se citaron las sentencias dictadas a favor de los mayas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y el acuerdo de diez puntos bajo la administración del primer ministro Musa, que se había firmado con los líderes mayas el 12 de octubre de 2000. El gobierno beliceño no accedió fácilmente a aceptar este nuevo fallo, lo cual empujó a los líderes indígenas a acudir a la *Caribbean Court of Justice* (CCJ) (la máxima corte de apelación aplicable a Belice).

En abril del 2015, la CCJ afirmó en una decisión histórica, que las 38 comunidades indígenas q'eqchi's y mopanes del sur de Belice, tienen derechos sobre las tierras que consuetudinariamente han utilizado y ocupado. Fue una extraordinaria victoria legal. Sin embargo, hasta ahora, el gobierno de Belice no ha emitido un solo título a ninguna de las comunidades mayas. La aplicación de todas estas ganancias legales y los principios

de la UNDRIP utilizados durante los desafíos legales, han sido totalmente desatendidos e ignorados por el gobierno.

Según Cultural Survival (2015)¹⁷, el juicio de abril del 2015 en la *Caribbean Court of Justice*, exigió al gobierno beliceño demarcar y registrar las tierras de las comunidades mayas, así como detener cualquier otra interferencia, destrucción o uso de las tierras que interferirían con el disfrute de los mayas a sus tierras. La corte también otorgó una compensación al pueblo maya por los daños morales y físicos causados por la tala indebida de sus cultivos y la destrucción de sus bosques y cuencas, causados por concesiones externas otorgadas por el Estado para la tala, exploración de petróleo y otros tipos de desarrollo invasivos, sin el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades mayas.

En efecto, la sentencia de la CCJ le prohibió al gobierno de Belice emitir contratos de arrendamiento, concesiones, permisos, concesiones o contratos que autorizan la tala del bosque, la extracción de petróleo o minerales, o cualquier otro tipo de actividad que afectara los derechos de los mayas a sus tierras. “La implementación de la sentencia de la CCJ en 2015 sigue siendo un reto”, dijo Coc (2017). Ella afirma que hoy, tres años más tarde, los representantes indígenas sólo se han reunido tres veces con el gobierno para discutir la implementación y en esas tres ocasiones, no han visto la voluntad política para transformar la orden judicial en cambios reales tangibles en el terreno.

17 Ver: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/maya-win-unprecedented-land-rights-belize-international>

La Comisión de Tierras Mayas de Toledo (TMLRC): el maquillaje del gobierno beliceño

Hace tres años, después de todos los logros legales a nivel de la Corte Suprema de Belice y en la CCJ, el gobierno beliceño estableció el llamado *Toledo Maya Land Rights Commission* (TMLRC)¹⁸, lo que yo califico como altamente incapaz y disfuncional. La intención fue que esta atendiera la implementación del famoso *Consent Order* (CO) que resultó de la CCJ en el 2015. El problema es que esta Comisión no tiene la capacidad, el conocimiento, los recursos humanos calificados, y mucho menos la autonomía política decisiva, para atender este asunto. Está relegada en una oficina en Toledo con muy poca aceptación por parte de los liderazgos y comunidades mayas. En sus tres años de existencia, esta Comisión ha sido incapaz de producir un simple plan de trabajo; y mucho menos alguna propuesta de proceso, mecanismo, o estrategia para la implementación del CO. De hecho, tiene una relación altamente conflictiva con los líderes indígenas de Toledo, hasta el punto que el diálogo es casi nulo. Actualmente, los indígenas cuestionan porqué el gobierno beliceño sigue invirtiendo recursos financieros, y a dónde van estos, si después de tres años de existencia, el TMLRC ni si quiera ha sido capaz de producir un plan de trabajo.

Durante los primeros meses del 2017, cuando estuve en el sur de Belice realizando trabajo de campo para mi post-doctorado, la TMLRC, a través de su directora, en su desesperación por buscar cómo establecer

un diálogo con la contraparte indígena, y reconociendo su propia incapacidad de poder hacerlo, me encargó el facilitar dos de las primeras reuniones entre la Comisión y los liderazgos mayas de Toledo. La idea era discutir la construcción de un plan de trabajo para la implementación del CO. Los líderes mayas fueron muy claros en sus propuestas, señalando que para ellos es fundamental que los principios establecidos en la UNDRIP sean el corazón y estándar mínimo de cualquier plan de trabajo, proceso o mecanismo que se vaya a desarrollar, para hacer implementable los derechos de las comunidades mayas a sus tierras comunales.

Desde mi posición como mujer indígena, académica y activista que ha participado activamente en el movimiento indígena nacional y global desde el 2004, hice la recomendación a la Comisión que el diálogo con los líderes Mayas tenía que ser transparente, efectivo y que el proceso de la construcción del plan de trabajo de la Comisión, tenía que ser en conjunto con los sujetos de derechos (así lo estableció la CCJ). O sea, debería realizarse en conjunto con las comunidades Mayas, su líderes tradicionales y representantes organizacionales. Además, recomendé fuertemente el establecimiento de un equipo técnico compuesto por representantes de los Mayas y de la Comisión, como mecanismo conjunto para avanzar este proceso. La TMLRC, a través de su directora, se negó a aceptar dicha recomendación y terminó mi participación en el proceso, porque mis recomendaciones no iban acorde con los deseos de su gobierno. Para la contraparte Maya, esta acción por parte de la Comisión, nuevamente marcó un retroceso

18 En este documento, le llamare La Comisión al TMLRC en aras de simplificar el nombre en español.

más en la esperanza de haber podido avanzar con este proceso de trabajo.

Hasta hoy, la Comisión sigue en desacuerdo con la posición del liderazgo Maya y como consecuencia, sigue negando que tenga que cumplir con la postura de los mayas, a pesar de que la UNDRIP es parte de un marco legal del derecho internacional el cual Belice adoptó y se espera el gobierno y su Comisión, sean consecuentes en el cumplimiento del mismo. La arrogancia del gobierno beliceño y sus funcionarios en la Comisión es tal que no consideran la UNDRIP relevante a este caso.

Desde mi participación en este proceso, afirmo que el gobierno beliceño, incluyendo la Comisión, sigue negándose en aceptar que el MLA, TAA y los alcaldes —líderes tradicionales mayas— y las comunidades mayas de Toledo, son los únicos sujetos de derechos del CO y que cualquier plan para la implementación de los derechos mayas ya reconocidos, debe contar con la plena y efectiva participación de estos. A menos que esta posición del gobierno cambie, los resultados de implementación de los fallos de la corte y la UNDRIP, seguirán quedando en el incumplimiento.

Conclusiones: reflexiones y propuestas para el proceso en Belice

Desde mi perspectiva, los pueblos indígenas en Belice pueden tener un gran potencial de incidencia si logran constituir una estructura organizativa más amplia e incluyente en el nivel nacional. Se entiende que el Estado beliceño es un Estado joven y que podría reformar su constitución y otras leyes importantes,

alcanzando ese pleno reconocimiento a la existencia de los pueblos indígenas. Una vez realizado ese reconocimiento jurídico, los otros asuntos que le interesan a los pueblos indígenas podrían ser más prácticos en poder alcanzarse. Por ejemplo, la participación política en los puestos de toma de decisión que hasta ahora se ve débilmente reflejada o casi nula.

Para lo anterior, creo importante que exista una reconfiguración del pensamiento político maya en Belice. ¿A qué me refiero? Desde mi concepción, somos varios profesionales indígenas que hemos estudiado a profundidad nuestra propia cultura en el país y junto a los liderazgos indígenas tradicionales y organizacionales. Creo que es tiempo que tomemos la responsabilidad de elaborar una Agenda Política única, que esté basada en los principios internacionales de la UNDRIP y que sea representativa de las distintas realidades de los indígenas en este país. Esta agenda debe ser negociada con el Estado y provocar a que se elabore una ruta crítica y se establezca una línea del tiempo para su implementación.

Hasta el momento, los q'eqchi's y mopanes en el sur pareciera que le están ganando una batalla al Estado y son los que tienen mayor incidencia política. Sin embargo, ese camino es incierto para los que conocemos de ese proceso, ellos (los q'eqchi's y mopanes) para avanzar requieren de profesionales y negociadores en su equipo (uno de sus principales estrategias es yucateco), pero que lamentablemente no tienen suficiente recurso humano fácilmente disponible.

Entonces, tanto los mayas yucatecos en su visibilización como los mayas del sur,

necesitan fortalecer su alianza natural y estratégica. Por lo tanto, ¿quien se animaría a construir esta plataforma? Mientras ese momento llega, es importante por lo menos, tener claro el camino a seguir en la lucha frente el Estado y ahora frente a los proyectos y megaproyectos del capital internacional.

La fuerza unida de los yucatecos junto a los aguerridos mayas del sur, podrían avanzar mucho más fácil en su lucha, sin embargo, debe identificarse entre dos actores internos los puntos en común. Creo que los pocos yucatecos que hemos estudiado el movimiento, y además hemos sido parte de ello en algún momento, junto con otros aliados nuestros, tenemos la responsabilidad de hacer “la bisagra del movimiento” que se requiere en Belice para lograr una voz Maya más unida. Esta voz ya se está discutiendo y planteando desde el fortalecimiento de la Mesa Nacional Indígena de Belice (BENIC, por sus siglas en inglés).

Además, creo que, para hacer una efectiva implementación de las resoluciones de la corte y la UNDRIP en Belice, considero que los siguientes puntos son muy importantes:

Desde mi concepción, creo que es indispensable que los pueblos indígenas tomen el ejercicio de sus derechos en sus propias manos. Debemos seguir ejerciendo, especialmente nuestros derechos a las tierras, territorios y recursos, a través de la reapropiación de los mismos. También es crucial llevar acabo discusiones internas permanentes sobre los propios planes de las comunidades, para ir trazando la ruta de un futuro digno. Es crucial elaborar nuestras propias agendas de trabajo y desarrollar

iniciativas que nos lleven a vivir una vida digna según nuestra cultura. Esto queda en manos de las comunidades, los líderes y las organizaciones. El tomar acción propia y no esperar que un Estado de la noche a la mañana llegue a tener voluntad política para lograr avances, es esencial para la garantía de nuestros derechos.

Por otro lado, el involucramiento de los jóvenes indígenas (ambos hombres y mujeres) en las luchas comunitarias es crucial, especialmente hoy cuando el sistema de educación nacional al cual tienen acceso los jóvenes, por lo general los enajena de sus comunidades, cultura, idioma e identidad; tratando de homogeneizarlos a través del discurso nacionalista. En el caso de Belice, el liderazgo maya está involucrando a los jóvenes en los procesos de análisis y discusión a nivel comunitario y organizacional. Además, está facilitándoles nuevos proyectos dinámicos como los son la radio comunitaria, el cual provee un espacio dinámico y flexible para el abordaje —en su propio idioma— de un tema tan complejo como lo son los derechos indígenas.

Por otro lado, considero que el papel de los académicos indígenas es crucial en todo el proceso de reclamo de derechos de nuestros pueblos. Nos toca la tarea de escribir para dar a conocer la situación que viven nuestras comunidades día a día. Hacer visibles las luchas que se están dando en la búsqueda del respeto a nuestros derechos como colectivo. Denunciar los atropellos y violencia que azotan nuestros líderes, y demostrar que hay avances legales que se han logrado, pero que también aún quedan grandes vacíos

que hay que llenar. Finalmente, nos toca aportar a la búsqueda de soluciones holísticas para nuestros pueblos. Debe ser nuestro compromiso escribir desde la vivencia y concepción indígena, asegurando siempre tener el sustento científico que se nos exige desde la academia. También debemos de reconocer que, a parte de nuestra región, en muchas partes del mundo la situación sobre los derechos de los pueblos indígenas no es tan alentadora. Por lo tanto, siempre debemos de tratar que nuestro trabajo desempeñe un papel importante en aportar al aumento del cumplimiento por parte de los Estados, de las normas internacionales vigentes sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Asimismo, considero que es importante ir construyendo un diálogo al más alto nivel con el gobierno. ¿Qué permite este diálogo? A que el gobierno se entere del contenido de la UNDRIP y conozca cuáles son sus responsabilidades para con los pueblos indígenas. Los más importantes: la producción de legislación interna para la protección y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas contenidos en la UNDRIP. Se pueden iniciar otras acciones paralelas en la construcción de política públicas que son más fáciles de aceptar por los Estados, porque estas decisiones no pasan por los parlamentos.

También, es importante que nuestros líderes vayan buscando los espacios donde se permita la construcción de planes conjuntos, en pie de igualdad, para el desarrollo de los pueblos indígenas. Esto garantiza que los principios o derechos contenidos en la UNDRIP, se vayan desarrollando. Por ejemplo, el Estado

a través de su oficina de planificación anual empieza a incluir indicadores indígenas para el desarrollo, visibilidad de la inversión en territorios de los pueblos indígenas, un censo nacional que determine la población real indígena, etc.

Con el punto anterior, se puede plantear al Estado que es necesario crear un Instituto para el Desarrollo Indígena que se encargue de toda la planificación para el desarrollo indígena y que su responsabilidad es hacer posible la UNDRIP, como una tarea del Estado en su implementación. ¿Quiénes van a decidir en esta institución indígena? Los pueblos indígenas, nadie más. Se elaboraría un perfil de esta institución en el cual no exista interferencia del Estado, más que en su papel de facilitador para hacer posible el funcionamiento de esta institución. De allí mi recomendación escrita en los primeros párrafos de este punto, cuando exhorto a constituir un bloque común indígena a nivel nacional, en el cual esta instancia negocia con el gobierno al más alto nivel.

También creo que es momento que las organizaciones indígenas estén más unidas y más vigilantes de los casos que se lleven ante la Corte nacional, y en su caso ante la Corte Regional en el Caribe, las resoluciones que se den sobre los casos indígenas deben ser contundentes para la protección judicial de los derechos indígenas y apegados a la UNDRIP.

Es necesario ser insistentes con argumentos jurídicos por parte de los pueblos indígenas, para que se instalen los mecanismos institucionales que garanticen las resoluciones de la Corte nacional o la Corte Regional

del Caribe, para no tener mecanismos disfuncionales que no saben, ni conocen el papel que deben desempeñar – como es el caso de la Toledo Maya Land Rights Comission. Ese tipo de mecanismos, no coadyuvan a la implementación de la UNDRIP.

Asimismo, se debe elaborar previamente un plan estratégico a seguir y una ruta crítica que determine los pasos y los tiempos en todo el proceso. Garantizar igualmente que, en la elaboración de los instrumentos técnicos, exista la legitimidad de las comunidades y de

los tomadores de decisión. Para ejemplificar, que los pueblos indígenas mantienen sus principios de consulta interna y que respetan a sus autoridades tradicionales.

Finalmente, los pueblos indígenas no podemos perder la esperanza, como tampoco permitir que las tentaciones capitalistas, extractivistas y estatales nos dividan. Tenemos que seguir trabajando en unidad, así también, debemos enfocarnos en avanzar a nuestro propio ritmo y aunque sea con pequeños pasos, pero unidos.

Bibliografía

- Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen, (2009). El Desafío de la Declaración – Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas. *IWGLIA*. Copenhague..
- Cultural Survival (2015). Recuperado de <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/maya-win-unprecedented-land-rights-belize-international>
- Consolidated Claims of 171 and 172 (2007). Recuperado de: [http://www.belize-law.org/web/supreme-court/judgements/2007/Claims%20Nos.%201%0and%20172%20of%202007%20\(Consolidated\)%20re%20Maya%20land%20rights.pdf](http://www.belize-law.org/web/supreme-court/judgements/2007/Claims%20Nos.%201%0and%20172%20of%202007%20(Consolidated)%20re%20Maya%20land%20rights.pdf)
- Cristina Coc. Fighting for land rights. Guardian.co.tt. 2017
- Entrevista vía Skype – Carlos Chex, participante en la 16ª Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas UNPFII. Nueva York, mayo 2017.
- Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo “Directrices sobre las Cuestiones Relativas a los Pueblos Indígenas”. ONU, Ginebra 2009.
- Jaime Awe. (2008). First affidavit. Paragraphs 5, 6, 21, 23, 24, 28, 47, 48, 49, 77, 79, 80, 81, 94, 95.
- José R. Martínez-Cobo (1971), Special Rapporteur on Discrimination against Indigenous Populations. Final Report. ONU.
- Organización de las Naciones Unidas ONU (1945). Principio de la igualdad de derechos y la libre determinación de los pueblos. Artículo 1, inciso 2, Carta de las Naciones Unidas. Ginebra.
- Secretaría del Foro Permanente SPFII, “Final Report de la 16ª Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas”. Nueva York, mayo 2017.
- Sitio web OHCHR, “Creación y mandato del Mecanismo Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas – EMRIP. (2008). <http://www.ohchr.org/EN/Issues/IPeoples/EMRIP/Pages/EMRIPIndex.aspx>
- Sitio web UNPFII, “Historia de los Pueblos Indígenas en la ONU y relato de la historia de la
- UNDRIP. (2002). <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>
- Toledo Maya Cultural Council & Toledo Alcaldes Association. The Maya Atlas: the struggle to preserve maya lands in southern Belize. Berkeley, USA. North Atlantic Books. 1997.

Victoria TauliCorpuz y Mirna Cunningham miembros del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (2009). “Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del mundo”. SPFII – ONU, Nueva York .

Abreviaturas

AFN: Asamblea de las Primeras Naciones del Canadá (Assembly of First Nations)

BENIC: Mesa Nacional Indígena de Belice (por sus siglas en inglés)

CCJ: Caribbean Court of Justice

CDH: Consejo de Derechos Humanos

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos

CISA: Consejo Indio de Sud América

CITI: Consejo Internacional de Tratados Indios

CO: Consent Order

COICA: Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

ECOSOC: Consejo Económico y Social

EMPIR: Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

GRULAC: Grupo de América Latina y el Caribe

GTPI: Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas

MLA: Maya Leaders Alliance

TAA: Toledo Alcaldes Association

TMLRC: Toledo Maya Land Rights Comission

UNPFII: Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas

UN: Naciones Unidas

UNDRIP: United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples

Violencia expresiva, creencias y territorio: glosa de un acontecimiento en una aldea chuj¹

María Teresa Rodríguez

RESUMEN: En este artículo se presenta una aproximación a determinadas categorías de significado que los habitantes chuj de Yalambojoch –aldea ubicada en el municipio de Nentón, Huehuetenango– atribuyen tanto a su entorno natural como a su espacio social. A partir de las notas de campo tomadas por la autora, se exponen diferentes interpretaciones locales sobre un acontecimiento que tuvo lugar en esta localidad a principios del 2018. En el texto se argumenta que dichas exégesis, así como las acciones que se desarrollaron en los días subsiguientes, revelan el sentido de unidad y pertenencia a una comunidad cohesionada y estructurada en torno a la asamblea comunal y las autoridades locales. Así mismo, remiten a nociones básicas del pensamiento chuj en torno a la naturaleza. Pero también revelan desencuentros y conflictos con actores externos, como resultado de problemáticas ligadas al territorio y sus recursos.

PALABRAS CLAVE pensamiento chuj, territorio, naturaleza, violencia expresiva.

ABSTRACT: This article presents an approach to certain categories of meaning that Chuj inhabitants of Yalambojoch –aldea located in the municipality of Nentón, Huehuetenango– attribute to both their natural environment and their social space. From the field notes taken by the author, different local interpretations are exposed about an event that took place in this town at the beginning of 2018. In the text it is argued that said exegesis, as well as the actions that were developed in the subsequent days, reveal the sense of unity and belonging to a community cohesive and structured around the community assembly and local authorities. Likewise, they refer to basic notions of chuj thinking about nature. But they also reveal disagreements and conflicts with external actors, as a result of problems linked to the territory and its resources.

KEYWORDS: chuj thought, territory, nature, expressive violence.

► 65

¹ El trabajo de campo y la redacción de este texto, se llevó a cabo en el marco del Proyecto "Región Transfronteriza México-Guatemala. Dimensión Regional y Bases para su Desarrollo Integral", con financiamiento del FORDECYT. Primera Fase 2017-2018.

Introducción

Yalambojoch es una aldea rural guatemalteca de aproximadamente 1400 habitantes, situada muy cerca de la frontera con México. Se ubica a 1,590 metros sobre el nivel del mar, bajo la jurisdicción del municipio de Nentón, departamento de Huehuetenango. Casi la totalidad de sus habitantes habla la lengua maya chuj, de la rama q'anjobal. Parte de su población estuvo refugiada en campamentos ubicados en los municipios chiapanecos de La Trinitaria e Independencia durante el conflicto armado que tuvo lugar en Guatemala de 1982 a 1994.

Se trata de una localidad mixta en términos de ciudadanía, puesto que algunos de sus habitantes nacieron en Chiapas durante la época del refugio y tienen la nacionalidad mexicana, mientras que otra porción es guatemalteca de nacimiento y otros cuentan con ambas nacionalidades. La experiencia migratoria está presente en la generalidad de las familias: la mayoría de estas tiene parientes varones trabajando en Estados Unidos (o en México, aunque en menor medida), y un amplio porcentaje cuenta con familiares residiendo en Chiapas de forma permanente. La adscripción religiosa también es diversa; si bien la aldea es predominantemente católica, existen fieles adscritos a otras iglesias evangélicas y ortodoxa. El uso de la lengua chuj es predominante en los espacios domésticos así como en la vida pública y cotidiana. Yalambojoch es una aldea cohesionada en torno a la asamblea comunal y las estructuras de autoridad local. El acceso a los recursos del bosque y las tierras cultivables se encuentra estrictamente

normado en razón del cumplimiento de las obligaciones comunitarias. Se cosecha maíz, frijol, aguacate, calabaza, hortalizas, frutales y café, básicamente para autoconsumo. El envío de remesas juega un rol central en las estrategias de supervivencia.

El paisaje es fascinante en razón de su entorno boscoso y sus recursos hídricos. La laguna Yolnabaj o Laguna Brava se ubica en la jurisdicción territorial que corresponde a la aldea. Se trata de un extenso manto lacustre de color azul turquesa ubicado a 1142 metros sobre el nivel del mar, y rodeado de la vegetación propia del altiplano guatemalteco. Forma parte de un complejo lagunar que constituye el territorio de gran parte de las comunidades chuj tanto de Guatemala como de México. Para los lugareños, la laguna es símbolo de magia, poder e identidad local, así como fuente de recursos materiales, como veremos más adelante. Otras tres aldeas—también con población chuj—comparten con Yalambojoch el acceso a Yolnabaj y los beneficios relativos que provee la afluencia esporádica—dadas las difíciles condiciones de acceso—de turistas, especialmente durante la primavera y el verano. La competencia por atraer el mayor número de visitantes ha sido motivo de conflicto entre habitantes de Yalambojoch y la aldea contigua. Este marco de conflictividad se hizo evidente en febrero de 2018, un mes antes de las festividades de Semana Santa, la temporada más importante para la actividad turística en la zona. Un trágico acontecimiento, que culminó con la muerte de una persona, sacudió a los pobladores de esta pequeña localidad, develando un universo de sentidos asociados a la naturaleza y el control sobre los recursos.

A partir de mis notas de campo, registradas en visitas sucesivas a Yalambojoch, de diciembre de 2017 a mayo de 2018, en este artículo mostraré diferentes exégesis sobre este evento, así como mi propia interpretación en torno al mismo. Retomo para ello el concepto de *violencia expresiva* planteado por Rita Segato (2006), como se explica en las siguientes páginas. De acuerdo con Segato y en coincidencia con otros autores, como Juris (2005) y Blair (2007), entre otros, más que abordar la violencia como un fenómeno irracional o patológico, desde las ciencias sociales es preciso considerarla como una forma de interacción, comunicación y expresión de los conflictos y las relaciones de dominación y jerarquía. Jeffrey S. Juris (2005: 188-9) utiliza la noción de *violencia performativa* para referirse a las formas espectaculares de exhibición icónica, es decir, la representación de rituales simbólicos en los que se da una interacción violenta como un modo de comunicación. Elsa Blair argumenta que la violencia debe interpretarse en el campo de los referentes simbólicos y de sus componentes imaginarios. Para esta autora, en cada uno de los momentos en los cuales la muerte violenta se ejecuta y se representa, están presentes una serie de símbolos a partir de los cuales es posible construir y reconstruir sus tramas de significación. La muerte violenta no solamente tiene como propósito agotar una vida; se trata de una acción cargada de significaciones expresadas en sus formas de ejecución (Blair, 2007: 210-5).

En las siguientes páginas trataré de dar curso a estas ideas a partir de un relato etnográfico, sobre un acontecimiento que tuvo lugar en la aldea chuj de Yalambojoch. Antes de

narrar los acontecimientos, nos acercaremos brevemente a algunas nociones básicas del pensamiento chuj.

Sitios y lugares sagrados

En relación con la naturaleza y sus deidades, Fernando Limón (2012: 42- 43) explica que entre los chuj persiste la noción de vigilantes o cuidadores –común en el área mesoamericana– que velan por ciertos espacios, lugares o fragmentos específicos de su entorno: cerros, puntos cardinales, cruces de caminos, lagunas y ríos; según este autor, se denominan *winh* y poseen *pixan* (alma, corazón, espíritu). El respeto hacia los *winh* es el criterio básico como modo chuj de vida.

Aunque la localización de lo divino está en todas partes, los habitantes de las aldeas chuj reconocen sitios específicos donde lo divino se hace presente de forma más concentrada, confiriendo sacralidad (*chajul*) a dichos espacios. Dichos lugares sagrados se señalan colocando piedras, en particular en determinados cerros (por lo general en las cimas), en oquedades entre las montañas, cuevas o nacimientos de agua, así como en los altares domésticos y capillas (Limón, 2012: 57). Los cerros sagrados son los protectores tutelares de los habitantes de aldeas y poblados chuj, de ahí que la ventura de las personas depende hasta cierto punto de la relación ritual que se mantienen con ellos.

Falla señala que los cerros no son solamente lugares sagrados, sino entidades vivas con personalidad propia; cada cerro tiene su dueño, llamado El Sombrerón o *Witz Taq'alik* en lengua chuj. Este personaje mítico es como un ladino, que promete

riqueza a las personas, pero es traicionero ya que siempre pide algo a cambio de lo que ofrece. Según este autor, su imagen parece responder al roce de años con finqueros de sombrero de vicuña y más recientemente con extranjeros. Los sitios arqueológicos ubicados en el territorio chuj están relacionados con El Sombrerón, pues es en estos lugares donde cita a las personas con las que desea hacer algún trato (Falla, 2011: 104-105).

Los cerros de Yalambojoch se ubican en los cuatro puntos cardinales: *Chilab Matyuban*, al oeste, camino a la aldea vecina El Aguacate, *Yiwan Camposanto*, al este, *Yajayalasal* al norte y *Unin Witz* al sur (Pedro Lucas, comunicación personal). Estos cerros juegan un importante papel en la vida de las personas y de la aldea en general. Para asegurar su influencia positiva en la salud, las cosechas y los asuntos privados, es necesario realizar visitas rituales en momentos específicos del ciclo agrícola, de enfermedad, carestía u otras aflicciones. Los cerros se encuentran marcados con cruces y piedras que fueron colocados desde antaño, y a sus pies se colocan candelas a manera de ofrendas.

En la aldea tuvo lugar un debilitamiento de las autoridades religiosas de la tradición chuj, entre otras razones, a causa del refugio en Chiapas, México, durante el conflicto armado, el posterior retorno y reubicación, así como procesos contemporáneos relacionados con la migración a Estados Unidos y la diversificación religiosa, en la cual juega un papel importante la Iglesia Ortodoxa. Pero ya desde la década de los años sesentas y setentas del siglo veinte se gestó un cambio religioso fuerte, debido al trabajo de los misioneros Maryknoll en

el departamento de Huehuetenango. Estos fomentaron la conversión al catolicismo y el abandono de determinadas prácticas de la religión maya (Falla, 2011: 106-107). No obstante, están presentes en la vida diaria importantes elementos de la cosmovisión indígena, sobre todo en relación con la naturaleza y su conservación.

Persiste la figura del rezador o *icham alkal* (Piedrasanta, 2006: 79), personificada en la aldea por don Pedro Lucas, quien se encarga del manejo de las relaciones con los lugares sagrados, en particular con los cerros ubicados en los cuatro puntos cardinales, la laguna Yolnabaj, el río Salchila y sus cascadas y arroyos. Don Pedro ostenta también el cargo de sacerdote maya, y es el responsable de llevar a cabo las actividades relacionadas con la Casa de la Cultura Maya, instituida por acuerdo de la asamblea comunitaria y apoyada y financiada por la Auxiliatura.

Para los chuj es primordial la vida en armonía y unidad (*junk'olal*) (Limón, 2012: 56-57). Prueba de ello es el papel que juega en Yalambojoch la asamblea comunitaria, como primera y última instancia para la toma de decisiones, las cuales son acatadas estrictamente por sus habitantes, a riesgo de ser sancionados mediante el pago de multas, jornadas de trabajo o incluso con la expulsión en los casos más severos. Es obligatorio el cumplimiento de cargos públicos para los hombres mayores de 18 años, la participación en obras de trabajo comunitario, las cuotas en dinero o especie cuando la asamblea lo precisa, y la cooperación durante las exequias fúnebres de algún vecino de la aldea, entre otros deberes.

Piedrasanta (2009: 31–60) apunta que las divinidades acuáticas chuj son los rayos, los hombres ángel y los chiapas; estos últimos permanecen ligados a las corrientes de agua internas y externas; tienen características antropomorfas, aunque se cree que son de menor estatura que el promedio de los humanos. Dichos seres acuáticos se desplazan veloz y constantemente dentro de los dominios chuj, transportando madera y piedras en grandes cantidades a través de los cauces de agua; disponen de animales de carga que los ayudan a transportar dichos materiales, y dan ofrendas a los cerros a cambio de los recursos naturales que toman para sí.

La laguna Yolnabaj, también llamada Laguna Brava, se ubica a hora y media a pie desde Yalambojoch; es posible llegar hasta ahí también en vehículo tipo *pick-up* en un penoso trayecto de unos cuarenta minutos de duración. Se localiza en una depresión fértil, en la cual los lugareños cultivan maíz, frijol, calabaza, árboles frutales y hortalizas. Su nombre responde al sonido que surge de su contacto con el viento, como resultado de encontrarse rodeada de montañas. Este manto lacustre provee también de productos acuáticos como caracoles, camarones y peces, y en sus inmediaciones se encuentra una gran variedad de frutos, hierbas y hongos comestibles.

Antes de realizar actividades en la laguna, o de recibir la afluencia de visitantes (como durante la temporada de vacaciones de Semana Santa), las autoridades locales acompañadas del rezador, realizan una ofrenda al *pixan* (corazón del agua) para pedir perdón por estas incursiones y para solicitar su protección y

permiso. Se escoge un punto determinado de las elevaciones de los alrededores, donde se desbroza la maleza en una extensión de unos tres metros cuadrados; es ahí donde se lleva a cabo el ritual, consistente en la ofrenda de candelas y oraciones en lengua chuj a cargo del *icham alkal* o rezador.

Un maltrato o una falta de agradecimiento puede ser causa del rompimiento con el *junk'olal*, la armonía con el *pixan*. Al respecto, una mujer de Yalambojoch me comentó su experiencia. En una ocasión, ella, su hija y un grupo de jóvenes estudiantes de nivel básico, pernoctaron a la orilla de la laguna. Alrededor de una fogata, rieron, cantaron, comieron e incluso remaron hasta altas horas de la noche. El *pixan* se apareció a la mujer durante su sueño aquella madrugada —a quien ella describe como un hombre grande y con sombrero— recriminándola por haber alterado su descanso nocturno y por la falta de respeto en que incurrió el grupo a su cargo. El silencio y el rezo son las formas de respetar a los “dueños” de lugares; alterar este principio puede atraer consecuencias negativas para quien o quienes incurran en esta falta (Limón, 2012: 51–54).

La belleza de Yolnabaj es naturalmente, poderosa fuente de orgullo para los habitantes de Yalambojoch, tanto como las corrientes del río Salchila y sus cascadas y arroyos. El Sábado Santo de cada año se lleva a cabo una celebración colectiva en las riberas del río Salchila y de Yolnabaj. Aunque los habitantes de la aldea y sus alrededores visitan estos lugares con fines de esparcimiento a lo largo de la temporada seca del año, el Sábado Santo la comunidad entera —sin distinción

de credos— participa de esta fiesta colectiva de afirmación y pertenencia. Los grupos familiares se preparan con anticipación para llevar los alimentos que se cocinarán con el agua del río o la laguna; llegado el momento, encienden fuego, colocan mantas y aparatos de música cuyo bullicio opaca el sonido del agua y su calma cotidiana. También arriban familiares ausentes, así como visitantes de las aldeas cercanas. La participación en esta fiesta en la que los individuos enfatizan su adscripción a un grupo familiar, aceptado y reconocido por la comunidad, posibilita también el fortalecimiento de las alianzas y relaciones parentales, así como la pertenencia a la aldea y al territorio chuj.

70 ◀ **Una desaparición en Yolnabaj**

En diciembre de 2017 visité por primera vez Yalambojoch acompañada por Álvaro Caballeros, sociólogo guatemalteco adscrito al Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, quien trabaja en la zona desde tiempo atrás. En aquella ocasión nos reunimos con las autoridades locales para informarles sobre nuestro interés en visitar la aldea posteriormente, con la finalidad de indagar sobre las dinámicas fronterizas entre las familias chuj de México y Guatemala, como parte de un proyecto financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

En Yalambojoch, como ya decíamos, hay una presencia fuerte de estructuras de autoridad local, centrada en la figura de los alcaldes auxiliares comunitarios (primero y segundo), cuatro secretarios, la asamblea general y nuevas autoridades como los Comités de

Tierras, de Turismo, de Deportes y de Padres de Familia. Existen además los Consejos de Desarrollo Comunitario –COCODE— instancias para gestionar el desarrollo local a través de procedimientos de gestión y decisión comunitaria (Rogers, 2013).

Una de las personas más entusiasmadas durante aquella reunión en la Auxiliatura, fue Agustín², quien se encontraba a la postre al frente del Comité de Turismo. Nos habló de su idea de aprovechar los atractivos naturales e históricos de Yalambojoch para atraer visitantes e impulsar el desarrollo local. Incluso había hecho contacto con los arqueólogos integrantes del Proyecto Arqueológico de La Región de Chaculá, financiado por la Fundación Alemana de América Antigua, mismo que trabaja en la región desde el 2013 (Arqlgo. Byron Hernández, comunicación personal). Agustín impulsó la idea de conocer los antecedentes históricos de la localidad a partir de las exploraciones en el cerro *Unin Witz*, donde se ubica un centro ceremonial prehispánico fechado en el Posclásico Tardío (1250–1524). A partir de su iniciativa y con la cooperación de la comunidad y las autoridades locales, los arqueólogos Horst Ulrich Wölfel y Byron Francisco Hernández, realizaron trabajo de campo de marzo a julio de 2018. Lograron la elaboración de mapas topográficos, la limpieza del sitio y el registro de su estado actual. En este aspecto, la intervención de Agustín fue decisiva.

Pero también le interesaba impulsar el turismo de aventura en Yolnabaj o Laguna Brava, donde se cuenta desde hace varios

2 En este caso en particular, sustituí el nombre real por un seudónimo.

años con instalaciones rústicas de hospedaje y lanchas de remos, de propiedad comunal. Su propuesta consideraba así mismo, la opción del senderismo como un atractivo más para los turistas, ya que en los alrededores de la aldea abundan los arroyos y cascadas escondidos en la boscosa vegetación. A pesar de sus atractivos naturales y su potencial turístico, Yalambojoch, al igual que otras aldeas vecinas, carece de infraestructura carretera; sus caminos se vuelven intransitables durante la prolongada temporada de lluvias y en temporada seca el camino es también difícil de recorrer.

Mes y medio después de nuestra primera visita, en febrero de 2018, regresamos a Yalambojoch, pero el alcalde auxiliar y demás autoridades ya habían entregado su cargo a otros miembros varones de la aldea —las mujeres no tienen cabida en los puestos del gobierno local—. Las autoridades son relevadas el día primero de enero de cada año, y es obligación de todos los hombres adultos asumir de manera rotativa los cargos que la asamblea les asigne.

De manera que en nuestra segunda expedición a la aldea, los miembros de la Auxiliatura a quienes conocimos unas semanas antes, habían concluido su mandato. Agustín no solamente ya no estaba al frente del Comité de Turismo, sino que desde un par de días atrás había desaparecido. La pasmosa noticia estaba en boca de todos a nuestra llegada en aquel frío lunes de febrero; los habitantes de la aldea estaban conmocionados y predominaba una sensación de suspenso, temor e incertidumbre. La gente se preocupaba por lo que habría podido pasarle a aquel hombre

entusiasta y respetado por todos. Había sido visto por última vez dos días antes, el sábado al caer la tarde, cuando se quedó en la laguna Yolnabaj a bordo de su canoa, para distraerse después de haber concluido sus labores en su cafetal. Según dicen, tenía la costumbre de remar solitario en ese entorno natural que tanto admiraba.

Durante los siguientes días, desde la Auxiliatura se organizó una incesante búsqueda. Antes del alba, ya había personas reunidas en grupos coordinados por las autoridades para recorrer palmo a palmo el perímetro de la laguna, los terrenos boscosos aledaños a esta, las hondonadas e incluso las áreas acuáticas donde podría haber muerto por inmersión. Decenas de voluntarios, hombres y mujeres, peinaron la zona durante siete días con la esperanza de encontrarlo, mientras que los miembros de cada una de las iglesias apoyaban la búsqueda con sus oraciones y ofrendas en el lugar donde se suponía que había ocurrido la desgracia. Las autoridades delegaron en las mujeres de la aldea el acompañamiento a la esposa, la madre y demás familiares de Agustín, con el fin de que les brindaran soporte material y afectivo durante este penoso trance.

Ante los intentos fallidos de encontrar el cuerpo, unos días después de la desaparición, las autoridades de la aldea decidieron contratar los servicios de dos buzos profesionales procedentes de Ciudad de Guatemala, para que exploraran en las oscuras profundidades de Yolnabaj. A pesar de lo oneroso de sus servicios —mismos que fueron cubiertos por las arcas de la Auxiliatura— sus esfuerzos resultaron frustrados. Durante dos días

buscaron el cuerpo en áreas específicas del extenso manto lacustre; se toparon en el fondo con pesados troncos y ramas, lodo, peces de distintas especies y tamaños, pero ni rastro de la persona extraviada.

Surgieron, como era de esperarse, diferentes hipótesis acerca de las causas de su desaparición. La mayoría de los habitantes del poblado conjeturaba que debido a que había bebido algunas cervezas —según los testimonios de las últimas personas que lo vieron con vida— había caído accidentalmente de la canoa sin poder mantenerse en la superficie; su cuerpo habría sido arrastrado hasta el fondo del lago por remolinos y fuertes corrientes internas. También se sospechaba que podría haber sido asesinado, debido a que desde los años noventa, las aldeas de Yalambojoch, El Aguacate —aldea vecina— y Yuxquén mantienen una lucha por la posesión de la Laguna Brava ante distintos intereses de afuera. Rogers (2013:87) afirma que los conflictos derivan de la sobreposición de derechos consuetudinarios de estas tres comunidades chuj sobre estas tierras y de derechos de propiedad inscritos en el Registro de Propiedad que emanan del Estado guatemalteco. Por otra parte, Yalambojoch y El Aguacate se esmeran por captar el mayor número de visitantes durante las temporadas vacacionales, a quienes ambas aldeas ofrecen servicios rústicos de ecoturismo, como paseos en canoa, hospedaje en cabañas y senderismo. La presunción de un posible asesinato, partía de la posición de liderazgo que ejercía Agustín para impulsar el proyecto eco-turístico en beneficio de Yalambojoch, en menoscabo de las poblaciones contiguas y

de sectores privados interesados en el control y acceso a Yolnabaj.

Otras especulaciones eran de naturaleza mística, fundamentadas en el sustrato religioso del pensamiento chuj. Una mujer de la aldea, a quien yo visité por aquellos días, me confió su temor de que Agustín hubiera sido atrapado por El Sombrerón o Dueño del Cerro. Según su relato, durante el mes de febrero es particularmente peligroso transitar por el monte, así como en caminos o parajes solitarios que constituyen sus dominios. Ella conjeturaba que El Sombrerón —quien siempre se encuentra acompañado por una especie de corte o comitiva— podría haberse llevado al hombre hasta las entrañas del monte.

Refirió que durante dicha temporada el Dueño del Cerro celebra el carnaval en la espesura del bosque, y parte de su diversión consiste en cometer algunas fechorías, como atrapar a las personas que rondan por su hábitat, a quienes mantiene en su poder hasta que concluye el mes de febrero. Decide entonces devolver a la persona capturada y dejarla a la orilla del camino, o incluso a kilómetros de distancia de donde se le vio por última vez. Pero lastimosamente el sujeto regresa “desorientado”, con una especie de locura de la cual nunca se recupera, o bien, su cuerpo aparece sin vida. Otro habitante de Yalambojoch, me confirmó la versión de los festejos carnestolendos de El Sombrerón; afirma haber escuchado música de marimba procedente del cerro mientras labora en su milpa durante el mes de febrero.

Otras personas de la aldea especulaban que debido a la gran cantidad de personas que durante día y noche buscaban a Agustín,

el *pixan* (corazón, espíritu) de Yolnabaj se negaba a mostrarlo, con el fin de proteger de las miradas inoportunas a su cuerpo maltrecho e inerte. Una mujer de la aldea aseguró que aquél le comunicó en sueños que solamente se le mostraría a su esposa, una vez que la multitud dejara de buscarlo (lo cual en efecto ocurrió como veremos más adelante). Como señala Falla, la creencia en los sueños es “la expresión de una realidad que está conectada con la vida despierta, de la misma forma que la realidad de las fuerzas de El Sombrerón y los nahuales lo están” (Falla, 2011: 106). Para los chuj, la memoria onírica tiene una legitimidad total; es un tipo de información susceptible de ser transmitida puesto que se ubica en el seno de un código cultural.

El desenlace, siete días después de la desaparición, fue inesperado. El cuerpo de Agustín apareció ciertamente en Yolnabaj, cuando ya solamente sus familiares lo buscaban. Las autoridades y la comunidad en su conjunto habían decidido suspender la pesquisa, no por falta de interés, sino porque debían retomar sus tareas diarias; no tenían más tiempo ni recursos para continuar la indagación. Hubo evidencias de que el hombre había sido secuestrado y retenido todo ese tiempo; presentaba señales de tortura y de que su asesinato había ocurrido apenas unas horas antes de ser encontrado. La familia dio parte del hallazgo a las autoridades, pero tal y como él solicitó mediante el mensaje onírico, se evitó en lo posible que el cuerpo fuera observado más allá de lo estrictamente necesario. Las exequias fúnebres congregaron no solamente a los habitantes de Yalambojoch, también concurrieron personas de algunos de los poblados vecinos.

Hasta el momento de este escrito no se ha esclarecido el móvil del crimen ni se ha identificado al o los culpables, sin embargo, los rumores y sospechas se relacionan sobre todo con cuestiones relativas al acceso y el control del territorio y sus recursos.

El acontecimiento y su inteligibilidad

Agustín no murió sumergido en las aguas de Yolnabaj ¿Por qué entonces apareció justo ahí su cuerpo sin vida? ¿Cuáles fueron las motivaciones del o los responsables de su muerte para colocarlo en ese lugar, el escenario máspreciado de las aldeas ribereñas? Existe, por supuesto, una constelación de posibles significados, motivaciones y condiciones de contingencia del homicidio y de su desenlace. En este apartado me interesa desarrollar un breve ejercicio de interpretación frente a este hecho, tomando como punto de partida el concepto de violencia expresiva propuesto por Segato (2006:8). Para esta autora, la violencia expresiva “engloba y concierne a unas relaciones determinadas y comprensibles entre los cuerpos, entre las personas, entre las fuerzas sociales de un territorio. Es una violencia que produce reglas implícitas, a través de las cuales circulan consignas de poder”. Es decir, la tortura física tiene una calidad expresiva más que instrumental; permite la exhibición de poder de muerte entre los destinatarios del mensaje. Su finalidad es expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro. Quizás por ello el cuerpo fue ubicado justamente donde la gente lo buscaba; como acto de comunicación el mensaje contenía un cariz punitivo. Blair (2005:211) se refiere a la muerte violenta

como una *puesta en escena*, por su dimensión teatralizada y de representación.

Como señalamos antes, la enigmática desaparición de Agustín produjo angustia y ansiedad colectivas; los habitantes de la aldea se volcaron en una búsqueda de respuestas frente a la ininteligibilidad del acontecimiento. Durante siete días las actividades laborales se paralizaron para dar paso a un exhaustivo registro por las zonas próximas a la laguna. En aquellos días el camino de acceso a ésta desde el amanecer, fue intensamente transitado por los vehículos tipo pick-up disponibles en la aldea que transportaban grupos de personas de ida y vuelta. La comunidad de sentimientos, la preocupación general se impuso como un valor incuestionable frente a las ocupaciones individuales de índole tipo laboral o familiar.

Pocas semanas después de los funerales —la tercera semana de marzo— regresamos a la aldea. Para mi sorpresa, ya nadie hablaba del asunto, el tema estaba cerrado y todo había vuelto a la normalidad. ¿Por qué, me interrogaba, parecía haberse olvidado tan pronto un acontecimiento que había cimbrado la sensibilidad y capacidad de movilización de toda una comunidad, e incluso de habitantes de aldeas vecinas? Había pasado apenas un mes y los hombres —bajo el mando de las autoridades de la Auxiliatura— se preparaban con dedicación para las festividades de Semana Santa; se esperaba la visita de turistas y de familiares y parientes que habitualmente residen fuera del poblado. Los feligreses de las distintas iglesias programaban las celebraciones rituales y la mayor parte de las familias esperaba huéspedes.

Inquirí a distintas personas acerca de las pesquisas en torno al homicidio. No obtuve más que respuestas generales y vagas. No se sabía nada aún, las autoridades correspondientes investigaban y no quedaba más que esperar. Aparentemente, el tema ya no era importante; era como si el caso se hubiera cerrado en el momento en que el cuerpo estuvo en manos de sus dolientes. Cabe la posibilidad, sin duda, de que el enfoque de mis preguntas no hubiera sido el adecuado, o incluso que —por alguna razón— fuera intencional la omisión de una respuesta directa. Sin embargo, presumo que este mutismo no era a causa del olvido hacia la víctima del crimen ni una deliberada negativa a responder a mis cuestionamientos. Considero, más bien, que el hallazgo del cuerpo dio lugar a la posibilidad de ritualizar su muerte y de cerrar con ello un traumático episodio de ininteligibilidad y de ruptura social. El descubrimiento de los restos puso fin a la incertidumbre; permitió dar sepultura, dignificar su muerte y fijar el luto. Si bien la casi total certeza de la muerte del individuo extraviado había estado presente durante su búsqueda, la ausencia de evidencia física producía un vacío ritual en la sensibilidad colectiva, y una ambivalencia profunda en términos de la representación social del acontecimiento. Su hallazgo permitió materializar la relación simbólica, afectiva y política entre él y su comunidad.

Las autoridades en turno y el Comité de Turismo se preparaban pues para recibir a las personas de fuera que llegarían a Yolnabaj durante la Semana Santa. Se había retomado el sentido rutinario de la aldea. Tal y como Agustín hubiera querido, los trabajos para

impulsar la afluencia de visitantes seguían su curso. Los hombres se organizaron en grupos de trabajo para arreglar los desperfectos del camino de terracería que conduce de El Aguacate a Yalambojoch y de ahí a Yolnabaj. También se realizaron otros preparativos. Los miembros del Comité de Turismo y las autoridades de la Auxiliatura, fueron en busca de don Pedro Lucas, para pedirle su mediación en las relaciones rituales con el *pixan* de la laguna, y con El Sombrerón. Le solicitaron que rogara protección para los viajeros que llegarían hasta aquellos parajes, para que no ocurriera ninguna desgracia. En una ladera muy próxima al manto lacustre, Don Pedro despejó de maleza un pequeño espacio, y de cara al cerro encendió candelas y recitó oraciones en lengua chuj. Después de los rezos, la comitiva consumió alimentos y bebidas a orillas de la laguna para sellar el ritual. De este modo se retomó el sentido habitual de la relación entre los humanos y la naturaleza viva y poderosa que se simboliza y materializa en Yolnabaj.

Llegado el momento, los integrantes del Comité de Turismo trabajaron sin descanso en la vigilancia y atención a los excursionistas. Afloraron las animadversiones con la aldea contigua por captar a quienes a bordo de vehículos intentaban acercarse a Yolnabaj. De hecho, como se planteó antes, esta disputa había despertado suspicacias sobre la desaparición de Agustín. Yalambojoch se encuentra en desventaja en términos de infraestructura carretera, ya que desde esta localidad el camino a la laguna es más largo y escarpado. A pesar de ello, tras la reciente y dramática pérdida de una vida, se impuso el código social de armonía y de

respeto, evitando a toda costa las discordias, rivalidades y confrontaciones.

Comentarios finales

Como se ha señalado arriba, en Yalambojoch existe una sólida estructura de autoridades locales, al mando de los alcaldes auxiliares primero y segundo y de los distintos comités comunitarios; la asamblea general es central en los mecanismos de toma de decisiones. Frente al olvido del Estado en las áreas de salud, empleo y educación, la población se orienta laboralmente a la migración internacional tanto a México como a los Estados Unidos. Sin embargo —como vislumbró Agustín, el principal protagonista de nuestro relato— el turismo puede ser una fuente de recursos económicos para los pobladores de la aldea y sus alrededores. La actividad turística se ha desarrollado hasta ahora de manera muy elemental, sobre todo a causa de la falta de vías de comunicación expeditas. No obstante la carencia de infraestructura carretera, en Yalambojoch se ha cuestionado el proyecto vial de la Franja Transversal del Norte (FTN), mismo que se propone cruzar por los municipios de Nentón, San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas. Actualmente dicho proyecto se encuentra parcialmente suspendido debido a las dificultades para llegar a acuerdos con parte de la población chuj de la zona, especialmente en relación con las indemnizaciones por los terrenos de cultivo, viviendas y recursos forestales afectados por la carretera (Rogers, 2013:100).

El acontecimiento aquí referido permitió aproximarnos a determinadas categorías de significado que los habitantes de la aldea

atribuyen a su entorno natural. Así mismo, se constató un fuerte sentido de cohesión, solidaridad y pertenencia al espacio social jerarquizado y legitimado por consenso. La reacción colectiva y el nivel de organización comunal frente a la desaparición de uno de sus miembros, sólo puede entenderse en el marco de la estructura simbólica que organiza las prácticas y acciones y les otorga inteligibilidad. Como señala Segato, todo acto acontece en un nicho de comunicación que puede ser descifrado y entendido. Así mismo, el control de un territorio implica el control sobre el cuerpo del otro como anexo de ese territorio; desde esta perspectiva, la muerte de Agustín y la posterior aparición de su cuerpo torturado, consistió en una muestra pública dramatizada de la contienda por el espacio y el territorio (Segato, 2006: 19-23). “El cuerpo es vehículo de representación, signo y significativo” (Augé, 1983:84, cit. en Blair, 2005: 218), está cubierto de significaciones culturales, se encuentra dotado de sentido y puede ser usado como emisor de mensajes (Blair, *ibídem*).

Las distintas lecturas sobre la desaparición de Agustín —algunas de ellas apoyadas en referentes míticos y en el valor de la memoria onírica— nos remiten a las representaciones sociales y a la forma en que se materializan las

relaciones interpersonales, los imaginarios de comunidad y la praxis política. Los pobladores de Yalambojoch demostraron que poseen un proyecto político de comunidad, exhibiendo su capacidad de organización frente a un acontecimiento coyuntural. Siguiendo a Hannerz y Gingrich (2017: 4), podemos decir que las sensibilidades y sentidos que los sujetos tienen sobre su espacio, son tan relevantes como las propias estructuras sociales. A partir de ello, los individuos adquirimos comprensión de quiénes somos y de cómo nuestra vida está articulada al Estado en sus distintas dimensiones.

Los habitantes de la aldea intentan impulsar un desarrollo sustentable de ecoturismo. Para ello, la asamblea comunitaria y la rotación de tareas bajo la estricta vigilancia colectiva, constituyen el mecanismo ideal para garantizar la conservación de su entorno. Sin embargo, la falta de servicios básicos y de apoyo por parte del Estado, son atenuantes de un proceso que podría vislumbrarse exitoso a mediano plazo. Estas son algunas de las dificultades a las cuales se enfrentan hoy en día los habitantes de Yalambojoch. Sin embargo, como señala Limón (2012), la fuerza de los chuj radica en la noción de respeto, unidad y armonía, pilares de su pensamiento y visión del mundo.

Bibliografía

- Augé, Marc (1983). Corps marqué, corps masqué. En: *Le corps en jeu*. (Jacques Hainardet Roland Kaehr, Eds.). Switzerland: Musée d'ethnographie.
- Blair, Elsa (2007). La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia. En: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (Flores Martos, Juan Antonio y Luisa Abad González, coords.). Cuenca, España: Agencia Española de Cooperación Internacional-Ediciones de la Universidad de Castilla –La Mancha– Ministerio de Asuntos Exteriores. pp. 209-233.
- Falla, Ricardo (2011). *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco Nentón, Guatemala (1871 a 2010)*. Guatemala: Editorial Maya' Wuj-AVANCSO.
- Hannerz, Ulf y Gingrich, Andre (2017). Introduction: exploring small countries. En: *Small countries; structures and sensibilities Hannerz* (Hannerz, Ulf y Andre Gingrich, eds). Universidad de Pennsylvania Press, pp.1- 46.
- Juris, Jeffrey S. (2005). Violencia representada e imaginada. Jóvenes activistas, el Black Bloc y los medios de comunicación en Génova. En: *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia* (Ferrándiz, Francisco y Carles Feixa, eds.). Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 185-208.
- Limón Aguirre, Fernando (2012). Espiritualidad maya chuj. Divinidad y respeto como criterio básico de relaciones. En: *Bajo el Volcán*, 11 (en línea). Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28624954005>. Fecha de consulta: 29 abril de 2018.
- Rogers, Oliver James (2013). *Abriendo brechas. El proyecto vial de la Franja Transversal del Norte, desarrollo y territorio en Huehuetenango*. Huehuetenango, PCS (Project Counselling Service)/Reino de los Países Bajos, CEDFOG (Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala).
- Ruth Piedrasanta (2006). Para servir a Dios y a la costumbre: los *maxtoles* o maestros de coro entre los Chuj de Huehuetenango, Guatemala. En: *Península*, Vol. 1, No. 1, Mérida.
- Ruth Piedrasanta (2009). *Los Chuj. Unidad y Rupturas en su espacio*. ARMAR, Ed.
- Segato, Rita (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, violencia y crímenes de segundo estado*. México, D.F.: Universidad del Claustro de Sor Juana.

Nociones kaqchikeles y cristianas en la formación de la persona y la comunidad en Hacienda Vieja, San José Poaquil

Edgar Esquit

RESUMEN: Este trabajo analiza algunas nociones kaqchikeles y cristianas que son usadas en la aldea Hacienda Vieja, en San José Poaquil, Chimaltenango, para moldear la vida de los sujetos individuales y colectivos. Nociones como *niman tzij*, *kan richin wi'* o prácticas como la oración que realizan las congregaciones carismáticas tienen valor en la lucha de los padres y madres de familia por construir la moral de sus hijos. A través de este estudio se pretende hacer un acercamiento a las formas de vida en comunidades rurales kaqchikeles de Poaquil, de tal manera que no sean vistas solamente como poblaciones subsidiarias del Estado guatemalteco sino como comunidades con historia e identidades culturales y políticas propias. La investigación está basada en entrevistas y observación de campo realizadas durante los años 2015 y 2016 en aldeas del municipio mencionado.

PALABRAS CLAVE: Educación, aldea, historia, comunidad, religión.

Abstract: This paper analyzes some Kaqchikel and Christian notions that are used in the Hacienda Vieja village in San José Poaquil, Chimaltenango, to mold the lives of individual and collective subjects. Notions such as *niman tzij*, *kan richin wi'* or prayer practices that the charismatic congregations carry out, have value in the struggle of parents to build the morals of their children. Through this study we intend to make an approach to life forms in rural Kaqchikel communities of Poaquil, in such a way that they are not seen only as subsidiary populations of the Guatemalan State, but as communities with history and cultural identities and own policies. The research is based on interviews and field observation carried out during 2015 and 2016 in Poaquil villages.

KEYWORDS: Education, village, history, community, religion

► 79

Introducción

Idealmente, durante los siglos XIX y XX, la escuela tuvo el papel de formar a los ciudadanos guatemaltecos. Sabemos que además de la instrucción técnica y científica que debían recibir los estudiantes, la educación formal también tenía el papel de moldear a las personas, para que aprendieran a establecer una relación estable en el ámbito público. En términos generales, la escuela debía inculcar una moral cívica, como una cultura común o compartida por los ciudadanos (Durkeim, 2001). Según Giroux “el concepto de ciudadanía se lo debe entender también parcialmente, en términos pedagógicos, como un proceso de regulación moral y de producción cultural dentro del cual se estructuran subjetividades particulares en torno a lo que significa el hecho de ser miembro de un Estado Nacional.” (Giroux 1998, 23). Este autor termina afirmando que el concepto de ciudadanía debe ser analizado como la producción de discursos ideológicos que se reproducen de maneras disímiles como cultura de masas, en lugares distintos como las escuelas, el lugar de trabajo o la familia. En este sentido la escuela asumió el papel que en tiempos atrás había tenido la iglesia, intentando desplazarla (Durkeim, 2001).

Hay que decir también que lo que se enfatiza como moral desde la perspectiva positivista de Durkeim (2001) es una visión que enfatiza la existencia de un conjunto de reglas que restringen los “impulsos individuales”. Estas normas, según el autor que se cita, no deben ser entendidas como preceptos negativos sino como pautas aceptadas y deseadas como lo bueno, “recogiendo el ángulo de la

sensibilidad, afecto y emociones” (Durkeim, 2001: 29). Al aludir a una moral laica sin embargo, se considera que esta debe fundarse en bases racionalistas claras. Se argumenta que debe hacerse una ciencia de la moral que parta de los “hechos morales” (que incluirían las normas, los procedimientos, el comportamiento). Por otro lado, al hablar sobre la moral cívica no solamente se alude a las ideas conservadoras sobre “virtudes de la persona” y “virtudes republicanas” sino también a las ideas liberales sobre la capacidad racional del individuo de elegir lo bueno y lo útil en la vida individual y en el ámbito público. Así mismo se alude a las ideas de los revolucionarios sobre la capacidad de los individuos de luchar por la democracia o la del individuo de desenvolverse en un ámbito público mediante la creatividad, la capacidad autotransformadora y de la lucha por la transformación social (Giroux, 1998).

En Hacienda Vieja y en otras comunidades rurales en Guatemala, la escuela primaria tuvo un lugar importante en la segunda parte del siglo XX, la aldea fue creada a finales de la década de los sesentas, precisamente al fundarse la escuela primaria. No obstante, el establecimiento de dicho centro educativo en esta aldea, estuvo estrechamente vinculado a los deseos de los líderes de que los niños y adultos se alfabetizaran para que obtuvieran la habilidad de leer la Biblia. Posteriormente surgió la idea de que la lectura y escritura que fomentaba la escuela era útil para dar la cara al mundo burocrático de la cabecera municipal, departamental y la capital; saber leer y escribir así como firmar, era esencial para el hombre que vivía en comunidad. Fue hasta principios del siglo XXI que se extendió,

entre algunas familias, la idea de que la escuela tenía una función en la profesionalización de las personas.

Viendo esta lógica parece ser que la escuela, en la aldea, no tuvo exactamente el propósito de formar al ciudadano, esa idea que intentaba organizar e inculcar el Estado. La escuela tenía más bien una función práctica que era el fomento de la alfabetización así, una vez que los niños aprendían a leer y a escribir, usualmente, los padres retiraban (retiran) a sus hijos de los centros educativos pues iniciaban otra carrera, es decir, la del trabajo agrícola o doméstico, en el ámbito familiar. La aldea se apropió de la escuela colocándola bajo su lógica comunal. Si esto es así, entonces la formación de la persona en Hacienda Vieja no fue encomendada únicamente a la educación formal sino al grupo familiar y a la comunidad. En esto hay que decir que en la segunda parte del siglo XX hasta la actualidad, las familias y las iglesias usaron *ojer tzij* (las enseñanzas de los antepasados) y *ru ch'abäl ajaw* (el cristianismo) para construir el espacio material y moral de las mismas familias y de la comunidad.

Al escribir de esta manera se busca mostrar que la aldea se desenvuelve en un ámbito complejo y problemático en términos políticos, culturales y sociales. Hacienda Vieja forma parte de un campo de poder en donde las lógicas estatistas sobre ciudadanía, desarrollo, partidos políticos, se entrecruzan con los deseos, cultura y luchas comunitarias por hacerse un lugar frente a grupos y entidades desafiantes. Por momentos Hacienda Vieja se ve fuertemente influenciada y moldeada por los procesos políticos dominantes que se

organizan desde la capital de Guatemala o la cabecera departamental de Chimaltenango. En otras circunstancias, la aldea desafía estos órdenes políticos y culturales dominantes, al darle mayor importancia al comunitarismo como forma de vida y organización política.

Este artículo, explora cómo ciertos conceptos moldeados desde la comunidad tienen un lugar en la formación de la persona, en la reproducción de las identidades individuales y comunitarias en la aldea Hacienda Vieja. Al hacerlo, se muestran las acciones de las familias que buscan legitimar sus luchas por el bienestar de las personas, de la familia misma y de la aldea. Al plantear este trabajo no se está hablando desde un culturalismo por sí mismo, en cambio se intenta entender las lógicas locales que hacen posible la relación o los vínculos que establece una comunidad con historia propia en un contexto político y social problemático.

En este escrito se enfatiza la discusión de las ideas y acciones que los padres y madres organizan y emprenden para formar a los jóvenes y dirigirlos hacia la reproducción de la vida (Tzul, 2015). De esta manera las familias han tenido un papel en la formación de los jóvenes y se conforman en lugares privilegiados, en donde se reproduce la fuerza de la comunidad y la vida de las personas. En Hacienda Vieja las familias luchan por formar a los niños y jóvenes, se afanan por orientarlos a un *camino de bienestar*, a establecer *ri utziläj k'aslem* (“la vida buena”). De entrada hay que aclarar que, en este momento, este análisis no se hace pensando en la noción del “buen vivir” que se reproduce en la vida de los indígenas de las comunidades de Sudamérica

y mucho menos desde las construcciones políticas que se intentan difundir desde algunos estados, como el ecuatoriano, que usan estos conceptos para establecer su hegemonía. *Ri utzilāj k'aslem* es una noción de la que han hablado las personas en la comunidad de Hacienda Vieja, hasta ahora, sin vínculo evidente con el multiculturalismo estatista guatemalteco.¹

Para muchas familias kaqchikeles de Hacienda Vieja, enseñar a los niños a trabajar en las actividades agrícolas o en cualquiera otra área laboral es algo fundamental. En primer lugar el trabajo sirve para “ganarse la vida” pero al mismo tiempo, los padres consideran que es el mejor medio para llevar a los jóvenes hacia la ruta “correcta” para que desarrollen habilidades, buenos hábitos, conocimientos y valores. Conceptos como *miti'j* (trabajadora), *samajel* (trabajador), *poqonal* (sacrificio, sufrimiento) y muchos otros vinculados a los conocimientos de la producción agrícola, el control de las lluvias y las estaciones, sobre tipologías de plantas, insectos, el cuidado del hogar, la elaboración de alimentos, el cuidado de los animales domésticos, la elaboración de tejidos, el cuidado de los niños y otros son altamente valorados. La mayoría de los padres y madres tratan de llevar a sus hijos hacia esta condición de hombres y mujeres “trabajadoras”. Aunque el trabajo cotidiano en el campo o en el hogar es uno de los espacios más importantes de la enseñanza,

también existen otros momentos, como durante las fiestas familiares o comunales, en donde la adquisición de conocimientos y la reproducción de la vida y cultura comunal y kaqchikel también son significativas. Así, para las familias en Hacienda Vieja, el trabajo está estrechamente vinculado a la reproducción de la vida de las personas pero también a la dignidad, pues, una persona trabajadora es un hombre y una mujer capaz de vivir en familia y en comunidad.

Es evidente que las iglesias locales y el mundo espiritual de las personas, también juegan un papel importante en los procesos que viven las familias y la comunidad. Las familias ponen en el centro de sus vidas y actividades las iglesias y congregaciones, los rituales y las acciones vinculadas a las religiones evangélica y carismática. El trabajo como reproducción de la vida también se fortalece con la actividad pastoral de las iglesias evangélicas y carismáticas existentes en la aldea. Así, muchas familias usan los discursos que encuentran en la Biblia para orientar a los jóvenes en sus actos, con el fin de moralizar sus vidas. De esta manera, las iglesias —evangélica y católica— cada una por su lado, han conducido a los niños y adultos hacia el mundo espiritual y moral que los padres también buscan para sus hijos e hijas, es así como se intenta organizar *ri utzilāj k'aslem*. Como se ha dicho, lo importante en este sentido es conocer ¿Cómo la familia establece mecanismos para formar a sus miembros? ¿Cómo este esfuerzo podría llegar a tener sentido y lugar en la vida comunal? A lo largo del artículo se intenta introducir conceptos y nociones construidas desde la historia y

¹ Desde el movimiento maya se ha establecido determinadas relaciones con las ideas del “Buen Vivir” formuladas en Sudamérica. Véase el texto El Buen Vivir de los pueblos de Guatemala (Confluencia Nuevo B'aqtun, 2014). Para ver el uso que el Estado Ecuatoriano hace de este concepto véase Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2013).

experiencia de vida de los kaqchikeles de Hacienda Vieja y otras comunidades.

Hacienda Vieja y su ámbito histórico

Hacienda Vieja es una aldea del municipio de San José Poaquil, fundada a finales de los años sesentas del siglo XX; cuando se estableció la escuela de la localidad, dicha localidad se escindió de otra más amplia, conocida también como Hacienda Vieja, pero fundada a principios del siglo XX. Es importante observar que en los años setentas se vivió un proceso de creación de aldeas en diversas regiones rurales de San José Poaquil, este hecho trajo consigo la elección de comités y alcaldes auxiliares, quienes debían apoyar el trabajo que emprendían los centros educativos. Así, la búsqueda de la educación formal se perfiló como el primer paso de la política local aldeana. La creación formal de las aldeas y la designación de autoridades consolidaron y legitimaron la acción comunal.

En la época colonial, el territorio que ocupa la actual aldea formaba parte de la Hacienda de San Juan, una estancia de ganado que estuvo bajo la administración de las cofradías de Comalapa. San José Poaquil fue creado legalmente a finales del siglo XIX, por Acuerdo Gubernativo de 1 de noviembre de 1891 (Poyón, 2006). Su territorio formó parte durante la época colonial de las tierras marginales del pueblo de San Juan Comalapa. El municipio fue fundado como una alianza y convenio entre los campesinos que vivían en ese espacio (entre ellos Ernesto Córdova, Plácido Simón, Sebastián Chacach y Sebastián Quill) y el presidente de ese entonces, Rufino Barrios (1873-1885) que

durante ese momento buscaba el apoyo de los líderes locales.

En la primera parte del siglo XX, los habitantes de la aldea Hacienda Vieja tenían su organización religiosa alrededor de las cofradías, el servicio en la iglesia católica e inclusive en el servicio en la regiduría y la municipalidad. Los aj q'ij tenían funciones importantes en la vida religiosa de las familias y en la organización de la comunidad en general. A mediados del siglo XX algunos líderes de la aldea se vincularon con el Apostolado de la Oración y poco después con Acción Católica, por ejemplo, el señor Emilio Gabriel; estas organizaciones, sin embargo, no impactaron mucho en la aldea.

En los años sesenta algunas familias como los Jorge se vincularon con la iglesia evangélica, llevando a la aldea la Iglesia Centroamericana en donde se integraron por lo menos 12 familias. Entre los años noventa y dos mil, surgieron cuatro iglesias más, las denominadas “Príncipe de Paz”, “Poder y Fe”, “Monte de los Olivos”, “Jesucristo es mi Doctor”. Actualmente asisten, de manera regular, 250 personas a estas iglesias. A finales de los años setentas la familia Son, se vinculó a algunos líderes de Renovación Carismática Católica para fundar en pocos años su propia congregación carismática en la aldea la que, posteriormente tomó posesión de la capilla católica local que hasta entonces había permanecido bajo el control de líderes de Acción Católica. El número de miembros regulares de esta congregación son un poco más de 125 personas. Renovación Carismática surgió como un movimiento religioso que introdujo la idea de la preeminencia de los

dones del Espíritu Santo y de la sanación por vía divina. Para los carismáticos (así como para los evangélicos pentecostales) el día de pentecostés es importante pues es el momento cuando se “derrama” el Espíritu Santo.² En muchos aspectos la represión de los años ochenta en Guatemala, fue un parteaguas en la historia de muchas aldeas de San José Poaquil, desde entonces, en la mayoría de ellas se estableció una estrecha relación entre cristianismo y las tradiciones de la espiritualidad maya, lo que se puede entender como la formación o establecimiento de múltiples identidades religiosas en comunidades, familias y personas.

La aldea es pequeña pues en la actualidad la conforman un poco más de 1,200 personas. Hasta los años ochenta, la mayoría de los habitantes se dedicaban a la agricultura de supervivencia sembrando y cosechando principalmente, maíz, frijol y ayote y al mismo tiempo muchas familias migraban a las fincas de café de la costa sur. En las últimas tres décadas la aldea ha diversificado su actividad productiva, las familias ya no viajan a la Costa (pero sí migran a Estados Unidos) y actualmente la mayoría de ellas se dedican al cultivo de café el cual, casi ha sustituido la siembra de maíz. Algunas familias también se dedican al cultivo de frutas, verduras y flores y otras tienen miembros que laboran como profesionales en diferentes instituciones fuera de la aldea.

La mayoría de los habitantes de Hacienda Vieja, son mujeres y hombres kaqchikeles que sufrieron en los años ochenta la represión del ejército, durante el Conflicto Armado. Debido a que esta aldea limita con la comunidad lingüística k'iche', algunas personas también dominan este último idioma pues varios de ellos provienen de municipios como Chiché o Chichicastenango, del departamento del Quiché. Hacienda Vieja, después de la Garrucha, es una de las aldeas más distantes de la cabecera municipal de San José Poaquil, se encuentra a 12 kilómetros, al norte del municipio. En la aldea hay una escuela primaria así como un Instituto de Educación Básica.

Metodología

Este trabajo está basado en entrevistas y visitas de campo realizadas en la aldea Hacienda Vieja. Los entrevistados fueron hombres y mujeres adultas (entre 30 y 60 años de edad) vinculadas a las iglesias pentecostales y Centroamericana así como a la Renovación Carismática, establecidas en la aldea. Aunque las entrevistas usadas en este artículo son relativamente pocas (8 en total) la investigación que se ha realizado en Hacienda Vieja (durante los años 2015 y 2016 tratando de reconocer su historia), está basada en por lo menos sesenta entrevistas las que, en este caso, sirven como referentes importantes en los discursos que son usados para construir el argumento general de este artículo. Al citar los datos se usan códigos que hacen referencia al número de la entrevista y el año en que se hizo, en los casos en lo que se citan directamente el nombre de los entrevistados, únicamente se usa el nombre

2 Como se sabe Renovación Carismática surgió en Estados Unidos vinculado a procesos concretos en la vida de personas, en los años sesentas (1973 exactamente) se expandió en Guatemala, cuando Fernando Mancilla conoce el Movimiento en Honduras. La Renovación Carismática creció tanto que el 89% de la Parroquias en Guatemala cuentan con agrupaciones de esta tendencia (Zamora, 2004).

de pila de la persona mencionada (solamente en el caso de Maricela se usa un nombre ficticio con el fin de resguardar la seguridad de la joven que realmente se alude).

Esta investigación busca mostrar la complejidad en la conformación del comunalismo y de lo común (Zarate, 2002 y Negri, 2012) la vida local (Appadurai, 2001) entendiendo a las aldeas como entidades que conforman a lo largo del tiempo y el espacio identidades culturales y políticas que tienen o buscan un lugar en el campo de poder en donde se constituyen (Roseberry, 2002). Al mismo tiempo en este artículo, siguiendo las argumentaciones de Cantón (1998) y Geertz (1988), la religión se entiende como un sistema de símbolos que es usado para definir estados de vida (“ánimicos y motivacionales”). Estos dan lugar a la formulación de un orden de existencia que se observa como algo real. En estos procesos, sin embargo, no puede obviarse la historia particular de la comunidad que usa los símbolos. Así, la religión es un hecho cultural mediado por las historias de los grupos que las reproducen a lo largo del tiempo.

Al hablar de Hacienda Vieja como unidad se quiere resaltar o mostrar la autonomía de la vida comunal. Autonomía en este sentido, no significa aislamiento unicidad o la existencia de una entidad prístina e incontaminada. Al escribir desde este concepto –autonomía– se intenta afirmar que la vida y la historia de las comunidades indígenas también tienen valor político y cultural, pero que estas entidades como otras, se encuentran en un campo de poder (Roseberry 2002). Al analizar la comunidad de esta manera, se busca

entender la pluralidad de las formas de vida, la cultura y la política en Guatemala. Hay que advertir también que autonomía es una realidad pero también es una utopía de las comunidades y los pueblos indígenas en tanto que estas se desenvuelven en un campo de poder colonial. Esto último significa que las relaciones políticas y sociales en Guatemala se establecen bajo las ideas dominantes de que los indígenas son seres menores y despojables.

El “respeto” y el “destino” en la formación de la persona

La gente de Hacienda Vieja recuerda dos procesos fundamentales en la historia de la aldea, la fundación de la escuela en los años sesenta y la represión que vivieron a principios de la década de los ochenta, del siglo XX. Los dos acontecimientos forman, según las mismas personas de la aldea, una ruptura fundamental en la vida de la comunidad y de la mayoría de las familias. Fernanda por ejemplo, habla de la educación de los hijos y del comportamiento de estos en los tiempos en los que no había iglesias ni escuela en la aldea, es decir, en la primera parte del siglo XX (entrevista 7, 2015). En términos generales se dice que en aquellos años había más respeto y que la vida estaba regida por otros valores y conocimientos (los de los antepasados a través de conceptos como *xajan*, *mak* o *niman tzij*). La “pérdida del respeto” es una contradicción que muchos miembros de la comunidad no logran dilucidar porque consideran que las iglesias y la escuela deberían apoyar a las familias en el proceso de formación de los jóvenes, pero, como algunos de ellos lo ven, tal cosa no está sucediendo. Ante esto podría preguntarse ¿esas nociones atribuidas

a los antepasados en verdad han dejado de funcionar o permanecen en la vida de las familias y la comunidad en general? Por otro lado, si perviven ¿qué lugar tienen en la vida contemporánea de los kaqchikeles?

En este apartado se va a escribir sobre dos nociones que parecen fundamentales, según las entrevistas realizadas en Hacienda Vieja; se alude a los conceptos *niman tzij* (“respeto”) y *kan richin wi* (“destino”). Explicando estas nociones podemos continuar las rutas para comprender los sistemas de pensamiento kaqchikel vinculados a la formación de la vida de la persona y de la comunidad. Así, *tzij* se traduce literalmente como “palabra”, pero al ser colocado en un ámbito sociológico, histórico y político, este concepto adquiere un fuerte poder explicativo. *Tzij* alude al sistema de pensamiento kaqchikel, al derecho comunal, la historia e incluso a las narrativas bíblicas y con todo ello a la organización social de la comunidad, obviamente este concepto trasciende el espacio comunal de Hacienda Vieja. De esta manera, los hombres y las mujeres que siguen la palabra es decir, *tzij*, son consideradas personas sensatas, respetadas, con dignidad y liderazgo en la comunidad. Los que no lo hacen deben estar preparados para sufrir las consecuencias de su irresponsabilidad. *Tzij* es la palabra de la comunidad, de los padres, lo que está escrito en la Biblia pero también es la expresión de los antepasados cuyas voces permanecen de alguna manera entre la gente que vive en la aldea.

Tzijos el legado de los abuelos (conocimientos, ideas, valores, tradiciones), que deben seguir y continuar los hijos y los nietos, si es que estos desean tener *ri utziläj k'aslem*, es decir

“la vida buena”. Según estas nociones la persona que hace el bien y sigue los preceptos de los antepasados tendría una vida sosegada, con satisfacciones, sin problemas graves que resolver a lo largo del tiempo. Para diversas personas de la aldea, vivir en comunidad y en familia significa despojarse de odios, envidias, rencores, pues se considera que si la persona no lo hace destruye su vida y la de la comunidad. Junto a todo esto algunos piensan que las enfermedades que sufren las personas no las impone Dios sino que son las mismas personas quienes las provocan a través de sus acciones, cuando estas son “incorrectas”. Las actitudes equivocadas pueden manifestarse en cualquier momento de la vida. Un hombre presenta como ejemplo de este hecho, el enojo supuestamente injustificado de su esposa. Él acostumbraba aconsejar a su cónyuge sobre diferentes asuntos pero la mujer generalmente se molestaba ante las lecciones del marido. Según el esposo ella no recibía los consejos con agradecimiento sino con rencor, por eso desde su perspectiva moral, el entrevistado considera que desde estas actitudes tan cotidianas hasta aquellas relacionadas a problemas más graves, son las personas las que destruyen las posibilidades de establecer la armonía en la familia o en la comunidad (entrevista 25, 2016).

Pero *tzij* también está vinculado con otros conceptos complejos como *rajawal* (dueños, señor, cuidador de objetos y lugares); Pablo, un líder evangélico, dice por ejemplo, que todos los objetos tienen *rajawal*, un río o una montaña lo tienen, entonces, afirma, todos estos elementos hay que respetarlos; la obligación de respetar las fuerzas o los espíritus que pueblan el mundo es un

mandato de los antepasados. Es interesante observar cómo Pablo en algunos momentos, desde su lógica evangélica considera y enuncia que *rajawal* representa espíritus malignos, en otros momentos, sin embargo, retorna a la idea de que *rajawal* son espíritus de las “cosas” y que el conocimiento que se tiene sobre ellos es un legado de los antepasados. Él considera que esa es la razón o el por qué se debe respetar a estos seres, es decir, porque los abuelos fueron quienes hablaron sobre ellos (entrevista 25, 2016).

El universo moral de los kaqchikeles de Hacienda Vieja, también se presenta a través de metáforas que hablan del bien y del mal, de la familia y la violencia. Pablo mismo expresa que los antepasados y los abuelos hablaron y hablan de que en el mundo también abundan seres malvados que pueden mostrarse a los humanos de acuerdo a las condiciones de vida o los estados de ánimo que estos experimentan. Las narrativas comunes sobre *tzanq'opoj* hablan sobre la existencia de mujeres que se presentan ante hombres que mantienen una vida disoluta. Él cuenta la experiencia de un hombre que teniendo problemas familiares, inició a beber licor; al retornar a su casa durante la noche dicha persona repentinamente se cruzó en las calles con su esposa, entonces, pelearon nuevamente. En ese momento él le preguntó “qué vienes a buscar, ella le contesta, te dije que no tomaras los tragos” (entrevista 25, 2016) y como ambos estaban molestos, él la asesina usando un machete. Cuando despierta por la mañana todo es desconcierto, el hombre quiere regresar a la escena del crimen y ver a la mujer que ha matado, lo hace pero cuando localiza el lugar de los

hechos no hay ninguna mujer ultimada, sino un árbol de maizena macheteado.³

Pablo refiere que otras plantas como el izote también se transforman en la noche y toman la forma de mujeres agraviadas (entrevista 25, 2016). Lo que *tzanq'opoj* hace en realidad, afirma, es aprovecharse de los humanos con malos pensamientos, ella sabe que los hombres toman aguardiente y por eso se presenta ante ellos. ¿Que aprende Pablo de todo esto? él afirma que cuando los padres aconsejan a sus hijos les deben hablar de las cosas buenas y malas que existen en el mundo, es decir, deben advertirles sobre el asesinato, las mentiras o el robo; los hijos no deben caer en estas faltas porque al hacerlo la persona cae en una vida desordenada. Como es claro, todas estas narrativas, metáforas, alusiones y figuras buscan moralizar a los humanos pero al mismo tiempo lo que están haciendo es acercar a la gente a la historia de la comunidad (entrevista 25, 2016) por eso, *ojer tzij* alude a narrativas sobre el pasado y el presente, como la que ha narrado Pablo.

El entrevistado también habla del *ser* en tanto misión, el referente más importante es el *aj q'ij*, el *ser* guía espiritual. La noción general que orienta esta condición, es el hecho de que cada ser humano viene predestinado en su vida, cada persona trae consigo una carga, *jun patan*, *jun samaj* o un deber, la frase en kaqchikel que define esta noción es *kan richin wi'*,⁴ que podría traducirse como, algo que es

► 87

3 Árbol de maizena, conocido científicamente como *Musaceae*. Hay por lo menos 41 especies de esta planta. Proporcionan frutos parecidos a los bananos, de color lila, pero que generalmente no son comestibles.

4 Otra frase que alude a la condición es *Ru k'amom pe'* que podría traducirse como “le es inherente por nacimiento”.

inherente a la persona o que forma parte de su ser. En este sentido los hombres y mujeres no pueden variar su fatalidad o su dicha, aún si pretendieran hacerlo porque, finalmente, cada uno debe cumplir con su misión. La partícula de procedencia y ocupación *aj*, no solamente define la actividad de la persona sino también especifica la carga que cada uno debe llevar. Así, cada persona como *aj q'ij*, *aj si' winaq*, *aj tz'aq* o la comadrona, tienen una misión y deben cumplirla. Pablo afirma en este sentido, que ser *aj q'ij* lo trae la persona, cada ser humano está escogido para hacer un trabajo y se afirma que este designio se recibe desde el nacimiento. Cada persona que nace tiene un *destino*, por ejemplo si alguien es albañil lo es por su destino, pero si una persona quiere serlo a la fuerza, no lo logrará nunca porque su vida está reservada para algo distinto.

Kan richin wi', es una frase que también alude a las posesiones materiales que las personas pueden llegar a tener en la vida. Si una persona logra acumular bienes, ese es su destino, es su *suerte*, es algo que no se puede cambiar (entrevista 25, 2015). Los métodos para trabajar, para organizar las actividades o las herramientas que se utilizan para llevar a cabo los trabajos pueden modificarse con el tiempo, pero el destino se trae y debe cultivarse. Se afirma que los *aj q'ij* por ejemplo, pueden variar la forma de hacer el ritual, introducir otros conocimientos, nuevos elementos en los rituales, tales como flores, velas, inclusive la Biblia y los santos, pero ellos nunca dejarán de comunicarse con *rwach'u'lew* (con los seres del mundo) porque esa es su tarea y lo harán de cualquier forma (entrevista 25, 2015).

El *destino* o la *suerte* de cada persona definen la trayectoria de su vida, así que, según los entrevistados, cada uno debería estar satisfecho y alegre en la ruta que se le ha trazado. No obstante, también es importante observar que este pensamiento, de alguna manera, en la vida concreta, estructura relaciones jerárquicas y desigualdades. En el ámbito político, por ejemplo, las mujeres difícilmente asumirán un cargo pues muchos piensan que ellas no vienen predestinadas para ejercer cargos, en cambio, todos los miembros hombres de la comunidad deben llevar esta carga, ellos pueden y deben ejercer los cargos institucionalizados. El gobierno de los hombres evidentemente está reforzado por otros procesos como el sexismo que define a las mujeres como incapaces de dirigir asuntos comunales. En la actualidad el analfabetismo de muchas mujeres se ve como un factor que, según la visión masculina, las limita a ejercer los cargos. De esta manera el destino de las mujeres en la comunidad se define bajo las sombras de otros pensamientos y acciones que le dan forma a las jerarquías de género. Hay que tener en cuenta, sin embargo, como lo afirma Freyermuth (2003), que la subordinación de las mujeres no se materializa de la misma manera, en realidad la identidad femenina se matiza por condiciones individuales y familiares, vinculados con la generación, la religión o la condición económica.

De la misma forma, aunque de manera mucho más compleja, el destino de las personas que acumulan bienes frente a otras que no las poseen está atravesado actualmente con las ideas liberales sobre esfuerzo personal. Así, tanto las ideas que ponen énfasis en la

predestinación como las que estructuran las nociones de esfuerzo personal, van definiendo en la comunidad a un sector de familias acomodadas que finalmente adquieren la capacidad de ejercer control sobre recursos y sobre las personas que habitan la aldea. La noción de destino en este caso, visto de manera sociológica, toma formas complejas y puede llegar a modelar una sociedad jerárquica y desigual. El trabajo comunal y la contribución monetaria para llevar adelante los proyectos de infraestructura en la comunidad, tan extendidas en Hacienda Vieja y en las otras aldeas de Poaquil, de alguna manera nos muestran que nociones de “bien común” también tienen lugar frente a las justificaciones o naturalización de las jerarquías socioeconómicas.

La educación de los hijos y el cristianismo

La educación de los niños y jóvenes en Hacienda Vieja está estrechamente vinculada con la religión católica carismática y evangélica. A través del cristianismo los padres y madres buscan tres rutas en las vidas de hombres y mujeres, pretenden construir la moral de la persona, intentan inculcar valores cristianos en la vida de sus hijos y finalmente, buscan la salvación de sus almas. Como se ha visto en otra parte de este trabajo, las iglesias evangélicas tienen presencia importante pues agrupan a muchas familias de la aldea, así como lo hace la iglesia católica a través de la Renovación Carismática que reúne a sus miembros en una capilla local. Las iglesias asumen una gran importancia en la cotidianidad pues la reproducción de la vida en la aldea está estrechamente enlazada a una

rogativa y agradecimiento constante por la obtención de los alimentos, por la vida que se sostiene día tras día, por el trabajo y por los demás bienes que la gente recibe.

En este sentido la oración se vuelve un fundamento importante en la reproducción de la vida en familia. “Yo les digo a mis hijos y a toda mi familia que solo la oración nos ayuda, ella nos da vida, les digo a mis hijos que asistan a la escuela, eso les digo” (entrevista 23, 2016). La oración es un punto central en la construcción de la identidad del cristiano (evangélico o carismático católico) en Hacienda Vieja, pues como se ha dicho a través de esta se construye la vida moral y la confianza de la persona. Junto a lo dicho, la invocación también tiene importancia en la formación de la familia y la comunidad, porque a través de la oración se tejen vínculos de amistad, lealtad y de esperanza. Muchos padres cuyos hijos migran a Estados Unidos hacen constantes oraciones para rogar por la vida de los ausentes (entrevista 23, 2016).

Otra condición importante en la vida de la familia y los hijos es cumplir con los sacramentos que dicta la iglesia católica, por ejemplo, se considera que una pareja debe casarse por la iglesia y no solamente en el ámbito civil. Los padres y madres que profesan el catolicismo inculcan a sus hijas e hijos ideas sobre la importancia de escuchar la palabra de Dios, de seguir los preceptos católicos y de no avergonzarse de su religión (entrevista 24, 2016). En este sentido desde que la persona nace, su vida y la de su familia empiezan a girar en torno a la existencia religiosa. El matrimonio religioso ya sea en la iglesia católica o evangélica impregnará la

vida de la mayoría de los miembros de las familias.

“Cuando ella se casó asistieron a la iglesia del Sagrado Corazón de Jesús, después asistieron a la agrupación carismática. La gente de la agrupación carismática llegó con ellos, los invitaron a que llegara a la iglesia y entonces ella se fue con todos sus hijos que para entonces ya habían sido bautizados. Mis hijos tienen privilegios en la iglesia uno está en el coro, otro es salmista, lectores y todos han hecho su confirmación. Mi esposo no asiste a la iglesia pero tampoco nos impide ir, él nos dice que podemos asistir” (entrevista 22, 2016).

90 ◀

Felisa narra su historia como mujer en una familia en donde la religión católica es fundamental. Afirma que participando activamente en la Renovación Carismática, su vida es solo de felicidad y lo es, porque ella considera que la “tranquilidad” solo se encuentra en la palabra de Dios, que su alegría está estrechamente vinculada con la fe. Argumenta que si la persona tiene fe entonces Dios hace obras en su vida. Esta aseveración está íntimamente vinculada con su experiencia en la enfermedad, ella afirma que durante mucho tiempo estuvo enferma y solamente su fe la salvó de la muerte (entrevista 22, 2016).

En ese entonces dicha mujer vivía en Poaquil y estaba sumamente desesperada porque no sentía alivio alguno con los medicamentos que consumía “casi me volvía loca”. En su angustia buscó alivio en muchos lugares, afirma “incluso fui evangélica, pero seguía la tradición católica.” Aun así, no encontró respuesta en esta religión, así que retornó a

la iglesia católica. “Entonces mi hermano me dijo que si quería sanar no debía ir de iglesia en iglesia ni con los *aj q’ij*, entonces me fui a confesar y dije que quizá no había hecho bien en ir a otro lado y que regresaría a la iglesia católica” (entrevista 22, 2016). En ese momento algunas personas aconsejaron a Felisa que si en verdad quería sanar, debía visitar la tumba del Hermano Pedro en Antigua Guatemala, pues allí encontraría sanación. Junto a su familia visitaron el templo de San Francisco en dicha ciudad, pagaron una misa y todos rezaron pidiendo la sanación de Felisa. Días después ella empezó a sentir que la enfermedad desaparecía, se fue recuperando, “nos dimos cuenta que el Hermano Pedro sí hace milagros” (entrevista 22, 2016).

Al desaparecer la enfermedad la familia se transformó; Felisa afirma que debido al padecimiento que tuvo, la familia había entrado en condiciones paupérrimas pues ya no tenían dinero para los alimentos o las necesidades básicas. “Cuando nos sucedió eso no teníamos ya dinero para vivir, para comprar comida o ropa, todo se nos iba en comprar medicina” (entrevista 22, 2016). Cuando Felisa se repuso todo había cambiado, la familia empezó a cultivar miltomate en grandes cantidades y el producto de la cosecha lo invirtieron en la construcción de una casa en Poaquil. En ese sentido ella observa que la prosperidad había llegado a ellos muy vinculada a la fe cristiana. “En una noche soñé que alguien me decía, hija mía ten fe cuando hablas conmigo, ofrécame tu enfermedad que yo sé cómo voy a hacer contigo, eso me dijo Dios en los sueños, yo me puse contenta con esas palabras. Les conté a mis hijos sobre este sueño y les pedí

que me ayudaran con la oración” (entrevista 22, 2016).

En dicha familia y en muchas otras, la oración se ha tornado en el centro de la vida y confían en que a través de esta podrán sobreponerse a cualquier dificultad. Felisa afirma que a cada cierto tiempo hacen nueve días de oración, agradeciendo por la buena salud de todos los miembros de la familia. Desarrollan esta actividad en el altar que ellos han construido en el hogar, al finalizar la novena pagan una misa, aprovechando que en la aldea, el sacerdote oficia mensualmente ese ritual (entrevista 22, 2016). Felisa insiste en que es fundamental enseñarle a los hijos la oración y se pregunta ¿si no, qué otra cosa podemos enseñarles? Si no lo hacemos, reafirma, ellos aprenderán a robar y entonces, argumenta, se perderá todo el respeto que los hijos deberían mostrar a sus padres y a la comunidad.

“A mis hijos les decimos que no roben porque es pecado, que no roben leña, elotes, en cambio a nosotros nos roban, pero les decimos de plano es así, de plano que la gente necesita lo que se llevan, les decimos, xa ruk’ux kiqu’a’ ni ki ya kan”⁵
(entrevista 22, 2016).

En realidad, Felisa ve a su familia como un modelo en la comunidad, pues observa que sus hijos son personas trabajadoras, obedientes, cultivan la tierra, ella les ha mostrado el camino hacia la iglesia. Por otro

lado, Felisa no los maltrata y no pelea con ellos, los hijos de la misma forma, obedecen y cumplen los mandatos de los padres.

“A mis hijos les digo que todo lo que están haciendo es para Dios y los aliento a que sigan en sus actividades. Mis hijos hicieron su primera comunión, su confirmación, no sé cómo lo han logrado pero lo han hecho, así está esta familia” (entrevista 22, 2016).

La familia de Felisa nos muestra cómo opera la religión católica en la vida actual de la gente en Hacienda Vieja. Nos indica que a través del cristianismo la gente intenta construir el mundo moral y social que desean y que pueden llamar *ri utziläj k’aslem* (“la vida buena”). La gente afirma que los hijos deben vivir una buena vida y esto se logra siguiendo los caminos de Dios, leyendo la Biblia o enseñando a los hijos a través del ejemplo y de las palabras. Pablo asevera que la Biblia establece muchos preceptos, por ejemplo, el que afirma que los padres deben instruir a sus hijos y en su caso sigue estas reglas con el fin de que los jóvenes logren su bienestar (entrevista 25, 2016). Josué que es evangélico, pide a sus hijos que asistan a la iglesia, que sigan los caminos de Dios “si voy al culto ellos me siguen, pero ahora ellos me llevan porque ya soy anciano” (entrevista 12, 2016). Así mismo, Francisco considera que la religión ayuda a las familias para que los jóvenes no se pierdan en los vicios (entrevista 26, 2016).

Si la religión cristiana tiene un lugar muy importante en la comunidad, entonces la gente también invierte recursos y tiempo en las festividades o actividades de cada iglesia. En Hacienda Vieja se celebra cada año en el mes de junio la fiesta del Sagrado Corazón de

5 *Xa ruk’ux kiqu’a’ ni ki ya kan* es una metáfora que alude a la idea de que las manos, son la fuerza o que allí en las manos hay una esencia que hace posible la reproducción de la riqueza y el bienestar. La persona que no usa esa fuerza para trabajar y en cambio usa las manos para robar, pierde esa esencia y se la transfiere a la persona trabajadora a quien le roba.

Jesús. Durante esta festividad se hacen muchas actividades comunitarias dirigidas por la renovación carismática católica, el primer fin de semana de dicha celebración se realiza una procesión nocturna y los servicios religiosos. El domingo se hace *wa'in* (una comida comunal) dedicada a todos los miembros de la iglesia, los invitados de otras aldeas y la gente que se acerca. Al mismo tiempo se realiza el servicio religioso llamado *Xulanq'ij*, durante la noche también hay un servicio religioso conocido como acción de gracias, dedicado a los migrantes (entrevista 22, 2016). En muchas de estas actividades las mujeres asumen roles importantes organizando y dirigiendo actividades rituales o la planificación y preparación de los alimentos.

92 ◀

El cristianismo y la moral de la autoridad comunal

Todos los conocimientos que la gente adquiere en las iglesias llegan a tener un lugar en la vida política local. Para algunos habitantes de Hacienda Vieja, incluso la Biblia se puede convertir en un instrumento para organizar la vida política de la aldea. Pablo afirma que es la ley de Dios la que formó a la autoridad, es decir, toda autoridad nacional, municipal o comunal, se constituye por mandato de Dios.

“La autoridad fue puesta por Dios, formó la justicia y las leyes y por eso se debe pagar lo que es justo. La justicia y la palabra de Dios es lo mismo, por eso cuando una persona no toma en cuenta la palabra de Dios, cuando la persona no se cuida entonces viene la justicia, entonces lo citan con una autoridad” (entrevista 25, 2015).

De acuerdo con la perspectiva de esta persona la ley y el evangelio son lo mismo, porque la ley siempre ha existido y fue Dios quien la impuso. Para Pablo el reconocimiento de esta realidad está vinculado a la fe en el evangelio, en la palabra de Dios, pero también en el reconocimiento de las palabras de los abuelos, porque ellos transmitieron este conocimiento, es decir, la ley y la autoridad han existido siempre en la vida humana y en la historia de la comunidad. Agrega que la ley está hecha para las personas que no tienen una buena vida. Porque si una persona hace algo malo como robar o matar, dice Pablo, entonces la ley debe ser aplicada, si la persona es buena no necesita acercarse a la ley (entrevista 25, 2015). Es obvio que Pablo, así como otras personas en la aldea, entiende la ley como un instrumento de represión, de castigo aplicado a personas que no han seguido los preceptos de la religión y la palabra de los antepasados. Entonces es claro que la comunidad también se construye en este proceso tan complejo y contradictorio de la regulación de la conducta del ser humano así, normalizar la vida de los otros se vuelve un fundamento de la organización comunal.

Sebastián afirma que un padre orienta a sus hijos para que tomen buenos caminos, así mismo un alcalde auxiliar cuando aplica el derecho comunal asume la responsabilidad de orientar a los miembros de la comunidad. La autoridad de la aldea también debe orientar a mujeres y a hombres hacia esos caminos rectos, pero la autoridad local logrará hacer su tarea en este sentido solamente si la ejerce una persona apegada a los preceptos morales y las leyes que dicta el cristianismo (entrevista 23, 2016). Finalmente también afirma que

es desde la casa en donde se debe orientar a los hijos para que colaboren en las faenas comunitarias y que cuando les toque hacer su servicio como alcaldes auxiliares o como miembros de comité lo hagan con interés y responsabilidad, que sirvan a la comunidad (entrevista 23, 2016). En este sentido, la gente distingue la diferencia entre ley como derecho positivo, el derecho comunal o los preceptos de las iglesias evangélicas y católica pero todas estas son usadas o instrumentalizadas para alcanzar *ri utzilāj k'aslem*.

A lo largo de este trabajo se ha observado la importancia que la comunidad le ha otorgado a la religión como conducto de *ri utzilāj k'aslem* de las personas, las familias y la comunidad. Al vincular religión con *ojer tzij* o la palabra de los antepasados, sin embargo, las familias construyen otra lógica discursiva y práctica, que en diversos sentidos desvincula la visión dominante de las religiones para construir una perspectiva más comunal o local. De esta forma los preceptos dominantes (como los dogmas, las jerarquías, las normas establecidas) dejan de tener sentido, momentáneamente, en la comunidad. Estos mandatos seden lugar a la lógica de *ri utzilāj k'aslem* que se construye desde las aldeas.

El sufrimiento como desdén y como condición histórica

Pero si los padres y madres orientan a sus hijos estos, a su vez, deben ser agradecidos por lo que se les “regala”. Muchas personas consideran que los hijos tendrían que ser conscientes de los sacrificios que hacen los padres para sacar adelante a la familia, una

manera de reconocer esa lucha sería llevando sus vidas (la de los jóvenes mismos) a buenos caminos. Se afirma por ejemplo que después de la violencia de los años ochenta, muchas mujeres quedaron viudas, pero que a través de un trabajo arduo ellas se dedicaron a criar a sus hijos, a darles lo necesario en la alimentación, vestuario y la educación. Fernanda dice al respecto que sus hijos le agradecen lo que hizo por ellos, afirma que los hijos de las viudas son los que más trabajan; quizá mucho más que los que tienen padre y madre ¿por qué? Se pregunta y luego responde, por el amor de Dios. Fernanda empezó a llevar a sus hijos al culto, les enseñó a trabajar con azadón (trabajos agrícolas), les pidió que aprendieran a ahorrar y trabajó duró con ellos (entrevista 7, 2015). Es notorio cómo las ideas de Fernanda están estrechamente vinculadas con las nociones generales del protestantismo que pide el abandono de los vicios, el ascetismo que divulga alejarse de los males del mundo, reforzando las ideas sobre el trabajo. Por otro lado, las palabras de Fernanda nos muestran el lugar tan importante de las mujeres en la reproducción de las ideas kaqchikeles como *ri utzilāj k'aslem* en diversos momentos de la vida comunal. Después de la violencia que desató el Estado sobre la aldea, muchas mujeres actuaron para que los niños y jóvenes siguieran reproduciendo la vida y el pensamiento que da sustancia al comunalismo.

Pero también hay otra versión u otros aspectos de estas historias familiares y de las ideas sobre *ri utzilāj k'aslem* que deben ser reconocidas. Algunas personas afirman que aún si los padres y madres pueden estar muy interesados en el bienestar de los hijos y se pueden afanar por orientar a los jóvenes, estos últimos pueden

caer en un “espacio vacío”. Algunos padres perciben que a pesar de sus esfuerzos, sus hijos se rebelan porque los jóvenes creen que pueden resolver sus problemas por sí mismos pero, al final, muchos de ellos entran en un profundo sufrimiento hasta llegar al suicidio por no tener la capacidad de enfrentar sus problemas. De cualquier manera, durante las dificultades que viven sus hijos, los padres encuentran consuelo en la religión y piden a Dios que acompañe a sus hijos, ahora y en el futuro (entrevista 23, 2016).

El énfasis de los padres en este sentido, es que agradecimiento y felicidad están unidos así como desdén y sufrimiento también permanecen conectados. De esta manera, para muchas familias el sufrimiento de los hijos (y de las personas en general) surge a pesar de la constante lucha por mantenerlos lejos del dolor. En este sentido para algunos el sufrimiento es algo inherente a la vida humana y los padres no podrán evitarlo ni por que establezcan un trabajo permanente para proteger a sus hijos. Pero el malestar de los jóvenes “desobedientes”, aunque también forma parte de una condición humana e histórica, se une a otras formas de angustia que han experimentado y viven actualmente hombres y mujeres en la comunidad.

Durante los meses en que se hicieron las entrevistas en la aldea muchas mujeres hablaron con tristeza en sus rostros al evocar su vida como personas que experimentaron la violencia de los años ochenta en Guatemala. Las mujeres que quedaron viudas narran historias personales en donde ven su pasado como una trayectoria de angustia, dolor y penuria. Marta afirma que su madre perdió a

su esposo durante la violencia y que lo único que le quedó para sobrevivir fue elaborar tejidos. Ella se había integrado a la cooperativa Tejidos Guadalupe, con sede en la cabecera municipal de Poaquil y con el dinero que ganaba, apoyó a sus hijas e hijos, pero eso no fue suficiente así que ella, afirma con pesar, no terminó la escuela primaria y sólo logró cursar hasta el tercer grado (entrevista 24, 2016).

La condición de las mujeres, el sufrimiento y los límites de *ri utzilä* *k'aslem*

Hay en las expresiones de las mujeres en Hacienda Vieja un amplio espacio para la evocación del sufrimiento y carencias que ellas han experimentado a lo largo de sus vidas, durante su juventud o después de esta. Marta afirma, por ejemplo, que sabe leer y escribir, que por lo menos sabe firmar y eso es importante en su vida. Pero como era lo único que sabía hacer sentía que su destino, que su vida, iba a estar centrada en el trabajo doméstico y la elaboración de tejidos, siendo así, pensaba que sus hijas debían dedicarse a algo diferente. Pero no, resultó que su esposo y ella tampoco lograron darle una profesión a su hija y entonces esta última tuvo que dedicarse nuevamente a tejer, como lo habían hecho siempre las mujeres de esta familia (entrevista 24, 2016).

Pero el sufrimiento no se reproduce solamente en relación a este hecho, es decir, a la condición de eternas tejedoras o amas de casa que algunas denuncian. Ellas también se sienten discriminadas porque no saben hablar el español y de esta forma también encuentran el sufrimiento fuera del espacio familiar. Así

piensan que para alejarse de ese sufrimiento y la discriminación deben aprender el español y hacerlo correctamente (entrevista 24, 2014).

“En una tienda pedí mis productos en kaqchikel la persona no me atendió y no me hizo caso y se fue como si nada, no pude comprar lo que necesitaba, era gente ladina y no entendía el kaqchikel” (entrevista 24, 2016). “Cuando estaba el gobierno de Pérez Molina fuimos a manifestar con CONIC a cambio nos daban abono, eso es lo que uno quiere. Por eso dimos nuestro nombre, pero si uno no iba uno debía pagar una multa de Q50 quetzales” (entrevista 24, 2016).

Para varias mujeres el saber leer y escribir tiene un gran valor y el ser analfabetas implica también sufrimiento al permanecer en un mundo que valora y se mueve a través de la escritura.

“Ah sí, gracias a la gente que le dan clases a los niños, no es como antes, así como ahora no puedo ver a donde van las camionetas, a veces me guían los niños, sino me puedo subir en uno que no sea y puede que ya no regrese, como no sé de letras y tampoco castilla, de verdad que simplemente estoy viva pero no sé nada” (entrevista 12, 2016).

Lucrecia, una mujer anciana de 82 años manifiesta que seguramente su tiempo de vida se está agotando. En medio de su lamento, ella evoca que vivió toda la violencia de los años ochenta pero es más, afirma que ha vivido toda clase de vejaciones desde antes de esa época de profundo terror.

“Pero sí viví toda la violencia y no solo eso, hemos vivido todo desde antes. Ahora voy a la Iglesia Centroamericana, he creído en la

palabra desde hace unos 45 años, antes era católica. Yo ya estaba casada cuando acepté a Dios pero nos corrieron (su suegro los sacó de la casa), gracias a Dios ya habíamos comprado el terreno —ya nunca vengan por acá nos dijeron. Tenía una casa allá (en la aldea Palamá, San José Poaquil) y les dije a mis hijos que nos íbamos a quedar ahí, y ya no nos permitieron, era de nosotros pero ya no quisieron” (entrevista 12, 2016).

Después se produjo la violencia de los años ochenta, asesinaron a su esposo y tuvieron que salir huyendo de la aldea Hacienda Vieja llevándose lo que podían. “Había unos güipiles más viejos, se quedaron y los demás lo junté en una sábana y me lo llevé, pasamos un río, ya no podíamos hacer nada, busqué ropa usada con una señora y ella me ayudó, fue difícil” (entrevista 12, 2016). Después de la violencia de los años ochenta, Lucrecia regresó a Hacienda Vieja, le pidió a su hijo mayor que arreglara la casa que los soldados habían quemado y que improvisara una cocina. Cuando todo estaba reconstruido (en 1983) recogieron sus cosas, las que habían acumulado en el refugio que tenían en Poaquil y empezaron a vivir en Hacienda Vieja, en su antiguo hogar marcado por la violencia.

Lucrecia afirma que le daba miedo habitar aquella casa en donde los militares y paramilitares habían asesinado a un hombre. Pero tuvo que residir en ese lugar porque no tenía otra opción.

“Cuando regresamos empecé a sembrar milpa, me iba a trabajar a bajar palos, llevaba mi hacha, yo no podía trabajar la tierra porque no sabía, ¡ay Dios mío! pensé en que

mis hijos se iban a enfermar de tanto trabajo, de ir a hacer leña” (entrevista 12, 2016).

Lucrecia no evoca estos hechos como una denuncia, sino como la memoria de su sufrimiento durante y después de la represión estatal de los años ochenta, del siglo XX (entrevista 12, 2016).

Junto al sufrimiento provocado por estas condiciones sociales y políticas, la maternidad también causa otros dolores. Ellas deben cuidar su salud y el lugar preferido para hacerlo siempre fue el *tuj* (temascal). Para dar a luz, el trabajo está encomendado a una comadrona quien luego del parto tratará de “curar” a las mujeres en el temascal, “casi nadie va al hospital, eso no es lo nuestro” (entrevista 22, 2016). De los años setenta hacia atrás la mayoría de las mujeres no visitaban un médico ni siquiera para el momento del parto, Fernanda afirma que en ese entonces todo se resolvía con la “medicina local”, y las mujeres lograban sobrevivir (entrevista 7, 2015). Pero todo ha cambiado y ha sucedido así porque Dios lo permitió y Fernanda no lo dice en el sentido de que Dios haya permitido un cambio hacia el bienestar, sino por el surgimiento de más dificultades en la vida de las mujeres (entrevista 7, 2015).

A mediados del 2016 entre los cafetales de Hacienda Vieja, se encontró tirado y muerto un niño recién nacido. En ese momento las mujeres de la comunidad fueron abiertamente interpeladas tanto por los hombres como por las autoridades. Algunas personas hablaron de este asesinato como una aberración en la vida de la mujer que lo hizo, pues desde la perspectiva de mucha gente lo normal habría sido que ella hubiese tenido y criado

al niño. Otros afirmaron que la persona que abandonó el bebé tendría que haber sido una mujer con hijos porque una mujer joven, se dijo, no habría tenido la experiencia ni el valor para cometer tal hecho. Otras personas se preguntaban ¿por qué una mujer habría cometido tal crimen? Las respuestas fueron múltiples; algunas afirmaban que en medio de la pobreza la madre debió buscar y hacer lo imposible para criar a su hijo y no cegarle la vida pues el niño no tenía la culpa de nada (entrevista 23, 2016). En ese entonces las mujeres también fueron llamadas a una reunión comunal en donde se dialogó sobre los hechos y directamente se les prohibió que hablaran a través de chismes sobre este caso.

El embarazo de las jóvenes es otra condición que las mujeres enfrentan y que provoca bastante sufrimiento según lo expresan algunas madres. Maricela se embarazó de un joven en la capital de Guatemala; cuando este supo de la condición de la joven la abandonó y aunque Maricela lo buscó en todos los lugares conocidos jamás lo volvió a ver. La madre dice que desde ese momento su hija empezó a enfrentar el dolor, hasta el punto de quererse suicidar, por las condiciones en las que estaba viviendo. Ante esta situación sus padres la apoyaron en todo lo que podían porque no querían perder a su hija; y tuvieron éxito porque la joven regresó a la aldea y al dar a luz, los mismos padres pagaron los servicios de una comadrona. La madre de Maricela afirma que, en ese tiempo, a veces reían y en otros momentos lloraban por la situación que estaban viviendo (entrevista 23, 2016).

En este sentido, las mujeres culpan a los hombres irresponsables y egoístas que

solamente piensan en sí mismos, que engañan y por otro lado abandonan a las jóvenes en una situación de mucha vulnerabilidad. Pero, se dice que el embarazo prematuro también es culpa de la escuela porque allí se trata de dar educación sexual pero los maestros lo hacen mal, porque lo único que logran es despertar la curiosidad y el morbo de los jóvenes y no consiguen orientarlos hacia una vida buena, es decir, una existencia cargada de respeto hacia la mujer, la persona y la vida misma (entrevista 23, 2016). María afirma que en los años setenta en la escuela no impartían charlas sobre educación sexual, ella no rechaza ese conocimiento pero considera que los jóvenes deben ser maduros ante lo que aprenden (entrevista 24, 2016). La madre de Maricela termina su conversación diciendo que ella tuvo ocho hijos y que según su experiencia, cuando los niños son pequeños, cuando están creciendo es cuando se sufre más con ellos. “¡Pero con los niños también se ríe, se sufre y se llora!” (entrevista 23, 2016).

Conclusión

La formación de las identidades de los jóvenes y de las personas en general en Hacienda Vieja está estrechamente vinculada con los conocimientos comunales que provienen de antiguas tradiciones *qjer tzij*, pero también de nociones introducidas recientemente en la aldea como las del cristianismo, *ru ch’abäl ajaw*. En este caso la formación de las personas está vinculada a un mundo moral que busca apoyar y estructurar la reproducción de la vida individual y comunal. Entendiendo la historia de las comunidades se pueden comprender las nociones que son usadas para dar sentido a la vida de personas y

grupos. Estas nociones toman formas lógicas y contradictorias, dependiendo de los contextos en que son usados, es decir, vinculados a trayectorias individuales o colectivas, a intereses específicos o grupales o por otro lado, a condiciones sociales locales o globales (Apadurai 2001).

En este artículo se ha tratado de mostrar y analizar dos nociones importantes en la vida familiar y comunal de los kaqchikeles de Hacienda Vieja, se trata de *niman tzij* y *kan richin wi* (“respeto” y “destino”) que estructuraban y estructuran la vida comunal; ambas tienen un lugar fundamental en la definición de la persona y su identidad. Las dos nociones, también se vinculan con otros conceptos como *rajawal*, *k’u’x*, *k’ix*, incapacidad o también analfabetismo, de acuerdo a los contextos en los que son usados y pensados. Estas nociones, que tienen un lugar profundo en la historia de diversas comunidades kaqchikeles de Poaquil y particularmente de Hacienda Vieja, adquieren múltiples formas y sentidos en las diferentes etapas en la vida de niños, jóvenes y adultos, en la comunidad. Los niños y jóvenes son introducidos en estas nociones en diferentes oportunidades, pero son influenciados especialmente durante el trabajo, el *pixa’* (consejo) o en los momentos de crisis, por ejemplo durante el acto del matrimonio. En Hacienda Vieja, el conocimiento se reproduce a través del “saber hacer”.⁶

Por otro lado, los kaqchikeles de esta comunidad han sabido vincular dichas nociones con otras prácticas y conceptos surgidos del cristianismo. En este caso la

⁶ (Eddy Tocón, comunicación personal).

oración y las enseñanzas bíblicas (ya sea entre carismáticos o evangélicos) han sido el punto central de la formación de la persona que encuentra un vínculo con otras nociones kaqchikeles que dan sentido a la vida en la comunidad. Aquí se puede ver que las familias encuentran asidero en dos perspectivas éticas, la primera fue un legado de los antepasados, *ojer tzij* y la segunda es una perspectiva religiosa que la comunidad actual ha moldeado junto al cristianismo, *ru ch'abäl ajaw*, para lograr la reproducción de la vida o para buscar y seguir *ri utziläj k'aslem* qué tanto desean los padres para sus hijos y familia o qué tanto anhela la gente para la comunidad. Por eso el cristianismo juega un rol crucial en la vida de las personas en las comunidades pero, como se puede ver, la búsqueda del bienestar no se limita a un solo proceso sino está vinculada a las múltiples historias e identidades que la gente ha vivido y puede asumir. Falla (2005) considera por ejemplo que la formación de los jóvenes en Ixcán está entrelazada entre sus historias personales y sus múltiples identidades (la de jóvenes, estudiantes, cristianos, madres solteras) a través de las cuales negocian y construyen representaciones sobre la vida y su entorno.

Así mismo, la gente en la comunidad puede observar las contradicciones en los procesos de formación de los jóvenes, los padres y madres identifican el sufrimiento como una forma de negación en la lucha moral que ellos han emprendido con sus hijos. Por alguna razón las personas que hablaron del sufrimiento en la aldea fueron principalmente las mujeres. Ellas observan que sus vidas están atravesadas por un profundo dolor que muchas veces las coloca en una condición de impotencia

total. Las palabras que emiten, los gestos que acompañan sus conversaciones denotan una vida de sufrimientos que surgen desde su condición de mujeres, pero también, a partir de las circunstancias históricas y sociales que les ha tocado vivir como indígenas. Sus luchas como madres que desean el bien para sus hijas e hijos, las ha llevado a hacer lo imposible y han logrado sobrevivir, no obstante, muchas de ellas han hecho todo esto, en medio de un profundo miedo y desesperanza. Las luchas por el bienestar también están vinculadas a la discriminación, el sexismo o las vejaciones que viven las mujeres y los hombres en las comunidades o en otros ámbitos como las ciudades.

Este artículo se ha iniciado aludiendo al papel de la escuela en la sociedad nacional. A través de estas páginas nos hemos dando cuenta que, si bien la escuela actualmente tiene un lugar privilegiado en la comunidad, la formación de los jóvenes no se limita a lo que la escuela enseña (la alfabetización) podemos ver que la familia juega un rol fundamental en la formación del mundo moral y las identidades de los jóvenes y de las personas en general dentro de la aldea. La familia pues, en Hacienda Vieja y a finales del siglo XXI, llega a tener un papel crucial en la reproducción de la vida individual y en la estructuración de la comunidad, en la búsqueda de *ri utziläj k'aslem*, como un hecho, tanto en su constitución moral, espiritual, como social y política.

Al hablar sobre la formación de las personas desde las nociones que estructuran *ri utziläj k'aslem* en Hacienda Vieja, se ha intentado mostrar la particularidad histórica y política de una comunidad. La idea común que se

maneja en las ciencias sociales que se hace en Guatemala, es que la historia de una aldea debe aparecer siempre como parte de un contexto social y político que generalmente sería Guatemala como país y Estado. En este caso se visualiza que la historia de la comunidad siempre es subsidiaria de ese gran contexto histórico y sociológico. En este trabajo, sin embargo, se ha intentado mostrar la autonomía de la comunidad, en el sentido de que esta tiene su propia historia cultural y política (no como una entidad única e ideal). El imaginario que se intenta construir no es sobre la existencia de una comunidad que está anexada a una historia mayor sino, una comunidad que actúa en un campo de poder que es problemático.

En este caso, es indispensable terminar sintetizando dos ideas generales que pueden darnos luz sobre la complejidad de ese campo en donde actúa la aldea y cómo este influye sobre la vida de las personas, de las familias y de la comunidad. Al observar a los sujetos en Hacienda Vieja, podemos darnos cuenta, que estos son evidentemente múltiples en la formación de sus identidades. Las nociones como *ri utziläj k'aslem*, también están atravesadas por conceptos dominantes como ciudadanía o ser cristiano. Así que *ri utziläj k'aslem*, como ideal, no se establece solo, unívoco, sino, su búsqueda siempre está unida a una historia así, es intervenido o mediado por muchos otros procesos políticos que, como sabemos, estructuran el campo de poder. Todo esto, en diversos momentos, hace borrosa y compleja la visión sobre los ideales, la vida de la gente y de la comunidad llamada Hacienda Vieja.

Al mismo tiempo, al hablar sobre la vida de las mujeres en la aldea, podemos ver cómo las estructuras de dominación que han establecido los actores en el campo de poder, por ejemplo, la forma en que el Estado se relaciona con las comunidades a través de la violencia, impacta en la definición de las identidades de las mujeres que la sufren, todos estos procesos le ponen límite al ideal *ri utziläj k'aslem*. Pero el dominio masculino en la comunidad también tiene un lugar importante, las mujeres pueden ser acalladas, acusadas o burladas y de esta otra manera la comunidad vuelve a vivir su propia contradicción pues ella misma también le pone barreras a sus ideales. Pero estos límites no deben verse tampoco como obstáculos reproducidos específicamente en el ámbito comunal, las contradicciones surgen en la historia de la comunidad, en tanto que esta es parte de un campo de poder.

Ahora es obvio que la formación de la persona que se intenta hacer, desde *ri ojer tzij* y desde el cristianismo, *ru chäh'al ajaw* buscando *ri utziläj k'aslem* son reglas, preceptos, ideas, prácticas y tradiciones que se imponen sobre las personas para restringirlas al orden familiar, el de las iglesias y el de la comunidad. En este sentido, la comunidad también impone su propia lógica que al intentar ordenar la vida de sus miembros, las restringe o las libera dependiendo de las dinámicas locales y las del campo de poder.

Finalmente es importante afirmar que al intentar moldear la vida de las personas a través de la enseñanza de los antepasados y las del cristianismo para buscar *jun utziläj k'aslem* los kaqchikeles de Hacienda Vieja, viven

su contemporaneidad. Lo que finalmente intentan ganar (pero no siempre lo logran) las familias, es proveer a las personas de una identidad individual y comunal, les intentan dar fuerza (poder) a las personas para que estas reproduzcan la vida, pero también se intenta usar ese poder para moverse y enfrentar los múltiples desafíos contemporáneos que les presenta el campo de poder capitalista y colonial guatemalteco.

Agradecimientos

Agradezco a las autoridades de la aldea Hacienda Vieja y a las de la cabecera municipal de San José Poaquil por su apoyo al realizar este trabajo. También a las familias que abrieron sus casas y nos

recibieron con afabilidad mientras hacíamos el trabajo de campo en la comunidad. Este trabajo fue posible por el financiamiento y apoyo académico brindado por la Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Este artículo es producto de dos fases de investigación en dicha entidad. Durante el 2015 se realizó el proyecto “Historia de la organización política de aldea, Hacienda Vieja, San José Poaquil, siglo XX” y durante el año siguiente 2016, el proyecto “Formación de los sujetos políticos indígenas en el siglo XX, Hacienda Vieja San José Poaquil”. En la ejecución de estos proyectos también participaron el Maestro Héctor Concohá y la estudiante Lilia Cap, gracias por todo su apoyo.

Referencias

- Apadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Trilce, Fondo de Cultura Económica.
- Cantón, Manuela (1998). *Bautizados en fuego, protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Confluencia Nuevo B'aqtun (2014). *El utziläj K'aslemal – El raxnaqil Kaslemal “El Buen Vivir” de los pueblos de Guatemala*. Guatemala: Confluencia Nuevo B'aqtun.
- Durkheim, Émile (2002). *La educación moral*. Madrid: Editorial Trota.
- Falla, R. (2005). *Alicia explorando la identidad de una joven maya Ixcán, Guatemala*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- Freyermuth, Graciela. (2003). *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó, género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Geertz, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giroux, Henry (1998). *La escuela y la lucha por la ciudadanía*. México: Siglo XXI editores.
- Negri, Antonio (2012). *Marx, la biopolítica y lo común*. Colombia: Instituto Latinoamericano para una sociedad y un derecho alternativo.
- Poyón, Carlos (2006). *Nuestra historia, nuestra memoria, San José Poaquil*. Guatemala: Coordinadora Juvenil de Comalapa.
- Roseberry, William (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En: Joseph, G. Nugent, D. *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (compiladores). México: ERA.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013). *Buen Vivir Plan Nacional 2013-2017*. Ecuador: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Senplades.
- Tzul, Gladys (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*. No. 1. p. 125-140.
- Zamora, Inés (2004). *La eclesialidad de la renovación carismática católica en la Arquidiócesis de Guatemala*. Guatemala: Universidad Francisco Marroquín. Licenciada en Teología.
- Zárate, Eduardo (2002). Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas. En: Calderón M. Assis W. Salman T. (editores) *Ciudadanía, cultura, política y reforma del Estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán.

Antroponimia Maya: una aproximación a la clasificación de apellidos mayas en Guatemala

Lina Barrios

RESUMEN: Inicialmente se desarrollan las bases de la onomástica antroponimia. Luego se presenta una propuesta de clasificación de los apellidos mayas que aparecen en la base de datos de ingreso y reingreso de los estudiantes a la Universidad de San Carlos de Guatemala en el 2014. Se explica cómo, un mismo apellido maya es escrito de diversas formas. Asimismo, se detalla la metodología utilizada para identificar los apellidos de la base de datos, su depuración y contabilidad.

Después se buscó su significado y, posteriormente, se agruparon en base al mismo significado aunque tuviese diferentes formas de escritura. Los apellidos se clasificaron en tres grupos: elementos de la naturaleza, elementos culturales en general, elementos culturales propios de la cultura maya. Cada grupo tiene subgrupos.

Finalmente se compararon los apellidos con el libro maya Popol Wuj, por la importancia del mismo, encontrándose muchos mamíferos, pájaros, elementos de la naturaleza y la cultura.

PALABRAS CLAVE: identidad maya, valor étnico, significado en idiomas mayas, Popol Wuj, estudiantes Universidad de San Carlos de Guatemala.

► 103

ABSTRACT: This article initially develops the bases of anthoponymy onomastics. It also presents a proposal of classification of the Mayan surnames that appear in the database of the new students, as well as returning students to San Carlos University of Guatemala in the year 2014. Explains how the same Mayan surname have different ways of writing them. Also, the methodology used to identify the surnames of the database, its filtering and accounting.

Afterward, its meaning was sought and, grouped according to the same meaning even if they had different forms of writing. The surnames were classified into there groups: *elements of nature, cultural elements in general and cultural elements typical of the Mayan culture*. Each group has subgroups. The surnames were compared with the Mayan book Popol Wuj, due to its importance, finding many mammals, birds, elements of nature and culture.

KEYWORDS: Mayan identity; ethnic values; meaning in Mayan language; Popol Wuj; students of San Carlos University, Guatemala.

LINA BARRIOS

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA.

INVESTIGADORA ASOCIADA AL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

LINAEUGENIA13@GMAIL.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 7 DE JUNIO DE 2018/ FECHA DE ACEPTACIÓN: 21 DE AGOSTO DE 2018.

Introducción

La ciencia que estudia las características de los nombres propios es la onomástica, palabra que viene del griego “ὀνομαστική [ἐπισήμη], *onomastikḗ [epistḗmē]*”, que significa “perteneciente o relativo a nombrar”. Según Cuba Manrique la onomástica estudia los nombres “según las leyes y costumbres de un lugar o una determinada época... se subdivide en antroponimia y toponimia” (2014:124). La antroponimia es el estudio de los nombres y apellidos, mientras que la toponimia es el estudio de los nombres de los lugares.

La palabra onomástica aparece por primera vez en 1600, los estudios en este campo se desarrollaron plenamente en Europa a partir de mediados del siglo XVIII. Se perfeccionaron a finales del siglo XIX, obteniéndose extensos estudios de los idiomas europeos (Šustrová, 2011: 10-11). En el siglo XX, se inician los congresos de onomástica a nivel mundial y luego se especializan en un idioma o país.

El desarrollo de esta disciplina no es igual en otras partes del mundo, por ejemplo en Guatemala, la onomástica es incipiente, especialmente en relación a nombres y apellidos indígenas: mayas, xinkas y garífunas. Las investigaciones de los apellidos guatemaltecos se refieren mayormente a los apellidos de origen español. Al respecto se enumeran los primeros trabajos:

- La investigación sobre el apellido Larrazábal, elaborada por Edgar Juan Aparicio y Aparicio, Juan Echeverría Lizarralde y José Manuel Montúfar Aparicio en 1953.

- En 1956, la investigación de *Los Gutiérrez Marroquín* de Edgar Juan Aparicio y Aparicio.
- Diez años después la *Historia Genealógica de la familia Urruela* de Juan Echeverría Lizarralde en 1966.

Estos tres autores Aparicio, Echeverría y Montúfar fundaron la Academia Guatemalteca de Estudios Genealógicos, Heráldicos e Históricos en 1959. Ocho años después en 1967, se inicia la publicación de la Revista de la Academia Guatemalteca de Estudios Genealógicos, Heráldicos e Históricos. En 50 años esta publicación (1967-2017) ha editado 12 números, en donde hay muchos estudios de apellidos españoles de familias guatemaltecas y ninguno sobre apellidos mayas.

Las primeras menciones sobre el significado de los apellidos mayas fueron de Franz Termer (1930) y Narciso Teletor (1955) quienes abordaron brevemente este tema dentro de un libro. Pedro Carrasco fue el pionero en Guatemala de tocar seriamente los temas de nombres y apellidos entre los mayas. En 1964, escribe sobre los nombres y establece cuatro tendencias:

1. Por la fecha de nacimiento en el calendario maya
2. Heredados por familia paterna
3. Individuales y transmitidos sin regla fija
4. Por cargo o título que designan una posición política (Carrasco, 1982:14).

En 1970, el citado autor escribe sobre la introducción de los apellidos castellanos entre los mayas (Carrasco, 1982:35-45). Ese

mismo año Jerónimo Camposeco y Marcial Maxia escriben sobre los patrones de apellidos entre los q'anjob'al de San Miguel Acatán, ya que en la región norte de Huehuetenango los apellidos son nombres (Camposeco Rojas & Maxia Cutzal, 1970:63-78).

Es hasta la publicación del pedagogo maya Andrés Cuz Mucú en 1985 sobre apellidos q'eqchi', que se inician los estudios del significado e historia de los apellidos mayas. En este estudio se contabilizan 203 apellidos de Cobán, San Juan Chamelco y San Pedro Carchá que aparecen en los libros de bautizo de las iglesias católicas desde 1859 a 1975 (Cuz Mucú, 1985:28).

Un estudio de José Benítez, en el 2000 y, sobre los apellidos indígenas en Petén, refleja los cambios de nombres mayas a nombres españoles, luego del bautizo católico en el siglo XVIII. El autor analiza 16 años de registros bautismales 1709 a 1725 (Benítez, 2000:623-633).

Posteriormente en 2003 la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala –ALMG–, publica folletos con el significado de apellidos para algunas comunidades lingüísticas mayas, entre ellas la k'iche' con 90 apellidos (ALMG-CLK', 2003) y la sakapulteka con 33 apellidos (ALMG-CLS,2003). Como los apellidos se repiten, quedaron 111 apellidos mayas estudiados.

La ciencia de los nombres y apellidos

La antroponimia indica que el nombre para denominar a una persona fue útil en las sociedades pequeñas, pero cuando

varias personas tenían el mismo nombre en sociedades más numerosas, se convirtió en un problema el distinguirlos. Para facilitar la identificación de cada persona además de su nombre se le agregó alguna característica como su oficio o el lugar donde vivía. Por ejemplo: Pedro el molinero y Pedro que vive en el prado, con el tiempo se redujo a Pedro Molinero y Pedro Prado; es así como surgen los apellidos, para identificar plenamente a la persona (Šustrová, 2011: 16-17).

El surgimiento de un apellido buscaba resaltar la característica de una persona, con el tiempo sus herederos tal vez no la compartan, pero el que originó el apellido sí tuvo esa característica (De Salazar, 1991: 10). De acuerdo con sus características, los apellidos pueden clasificarse de la manera que sigue:

- Profesión: Zapatero, Herrero, Barbero, Carpintero, Molinero, etc.
- Características en la personalidad: Alegre, Valiente, Bravo, Segura, etc.
- Características físicas de la persona: Moreno, Rubio, Delgado, Gordo, etc.
- Residencia: Vega, Pradera, Serrano, Peña, Arroyo, etc.
- Patronímicos o matronímicos porque viene del nombre del padre o de la madre, muy común en los apellidos europeos: los sufijos “ez”, “oz”, “iz” y “az” del español indican “hijo de”, como Pérez, Muñoz, Ortiz, García. El sufijo “son” del inglés significa “hijo de”; por ejemplo: Wilson, Thompson. El prefijo “Mac” o “Mc” del gaélico expresa “hijo de o del clan”, tal es el caso de Mackenzie, Macdonald. Otro

prefijo la O' del irlandés indica "hijo de o perteneciente al clan", como O'neal.

- Gentilicios: que indican el origen geográfico: Mexicanos, Catalán, Francés, Navarro, etc.
- Toponímicos: que tienen el nombre de algún lugar pueblo, ciudad, provincia, etc. como Guevara, Ávila, Asturias, Burgos, Castilla, etc.
- Parentesco al identificar la relación en un grupo familiar: Nieto, Cuñado, Sobrino, Ahijado, etc.
- Por algún cargo: Alcalde, Cardenal, Alférez, Sacristán, etc.
- De animales, ya fuese por la similitud de características de la persona con algún animal: Zorro, Cuervo, Gavilán, León, etc. O bien o porque los criaban: Toro, Carnero, Canario, Gallo, etc.
- De plantas porque tiene siembra: Perales, Olivares, Parra. O porque las personas tienen características de alguna planta: es fuerte como un roble, de donde derivó el apellido Roble.

El nombre y apellido de persona se forma por varias palabras que lo identifican en la sociedad, pero la composición del nombre depende de muchos factores: las reglas del idioma de sus padres, de la cultura y a la sociedad a la que pertenezcan, la religión que profesen y la época en que vivan. Es así que varían las costumbres de una cultura a otra para nombrar y dar apellidos.

Dentro de una misma cultura las costumbres de poner nombres cambian con el tiempo. Por ejemplo: el pintor español Pablo Picasso, que nació en 1881, fue llamado por sus padres "Pablo Diego José Francisco de Paula Juan Nepomuceno María de los Remedios Cipriano de la Santísima Trinidad Ruiz y Picasso", tenía doce nombres y dos apellidos (Grupo 102, 2006:5). Sin embargo, en 1957 la ley española determinó que una persona solo podía tener un nombre compuesto o dos nombres simples; es así que en una misma sociedad en 76 años las reglas para poner nombres cambiaron.

El nombre y apellido en todas las sociedades y culturas del mundo proporcionan singularidad e identidad a la persona; el apellido proporciona identidad grupal porque indica a qué familia o linaje pertenece. Desde 1959 el nombre es considerado como un derecho de la niñez por las Naciones Unidas, en la Declaración de los Derechos del Niño.

En el presente artículo se desarrolla una clasificación de los apellidos encontrados entre 202,258 estudiantes de la Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC, de primer ingreso y reingreso en el 2014.

Es necesario aclarar que hay más apellidos mayas en Guatemala y en los otros países que conforman el territorio mesoamericano: Belice, sur de México, El Salvador y Honduras; pero es un trabajo titánico, que requiere muchos investigadores, tiempo y financiamiento.

Este es un primer acercamiento para clasificar los apellidos mayas que aparecen en la Unidad de Registro y Estadística del 2014 de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

El sistema de inscripción de la universidad es en forma electrónica vía internet, se solicita a los estudiantes su autoadscripción étnica como parte de sus datos personales, la boleta de la Unidad de Registro y Estadística tiene seis opciones para la autoadscripción:

1. Maya,
2. Xinka,
3. Garífuna,
4. Ladino,
5. Mestizo,
6. Otro

Algunos estudiantes no contestaron esa pregunta, por no ser obligatoria. Generándose así una séptima opción: no contestó.

La base de datos reveló que en muchos casos, los estudiantes que se identificaron como ladinos, mestizos, otros y, los que no especificaron su identidad tienen uno o los dos apellidos mayas. Este fenómeno tiene varias explicaciones:

- Son hijos o nietos de personas que abandonaron la cultura maya en un proceso de transculturación y los estudiantes actualmente ya no se consideran mayas porque crecieron en la capital, pero sus raíces son mayas.
- Son estudiantes mayas que se adscribieron en las otras opciones para evitar ser discriminados. Esta situación fue muy frecuente durante la investigación realizada el 2015 sobre discriminación en la USAC por el uso del traje maya (Barrios, 2015).

Escritura de los apellidos mayas

La forma de escribir los apellidos varía, si se hace desde el propio idioma de donde es originario el apellido, su escritura es endónica. Pero si un apellido es escrito desde otro idioma, se adapta a la fonética de esa lengua, en este caso se le denomina escritura exónica.

Desde la cultura maya se puede escribir los apellidos mediante glifos mayas, pero esta forma de escritura dejó de utilizarse desde el siglo XVI a la llegada de los españoles. Actualmente se está descifrando pero en este proceso solo lo dominan arqueólogos y epigrafistas. La otra forma de escritura de los apellidos es con caracteres latinos aprobados y oficializados por lingüistas del pueblo maya en 1987 y es el que utiliza la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG, desde 1990.

Actualmente los apellidos mayas se escriben de forma exónica, hecho que viene desde el siglo XVI, cuando los sacerdotes católicos escribieron los apellidos mayas con caracteres españoles en los libros de bautizo, matrimonio o defunción. La mayoría de sacerdotes no dominaban los idiomas mayas y fue difícil escribirlos porque en dichos idiomas existen sonidos que no aparecen en el español, por ejemplo: las consonantes glotalizadas como: b', ch', k', ky', p', t', tch', tx', tz' y las consonantes ky, tch, tx, tz, xh. Los sacerdotes escribieron los apellidos como captaron los sonidos que oían utilizando los caracteres españoles. Para algunos fue fácil acercarse al sonido real, en otros casos no se acercaron tanto y otros distorsionaron los apellidos.

A finales del siglo XIX se crearon los registros civiles municipales y los registradores, que eran personas mestizas/ladinas tampoco hablaban los idiomas mayas. Y al momento de escribir los apellidos en los libros de nacimiento, casamiento y defunción siguieron cometiendo los mismos errores que los sacerdotes católicos.

Tanto los sacerdotes como los registradores civiles escribieron el mismo sonido maya con diferentes signos españoles, provocando que un mismo apellido maya tenga diferentes formas de escribirse. Por ejemplo: al apellido **tz’alam**, que significa tabla en k’iche’, se le han identificado doce formas de escribirlo:

Tabla 1
Variaciones del apellido tz’alam

No.	Variaciones
1	Salam
2	Salám
3	Salan
4	Salán
5	Tzalam
6	Tzalám
7	Tzalan
8	Tzalán
9	Zalam
10	Zalám
11	Zalan
12	Zalán

Fuente: elaboración propia con base en el registro de los estudiantes de primer ingreso y reingreso - 2014 –a la USAC.

La forma de escribirlo según la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala es *tz’alam*.

Al trabajar los apellidos mayas de la base de datos de estudiantes de la USAC, se identificaron algunos caracteres españoles para escribir los sonidos mayas.

Tabla 2
Sonidos mayas y letras españolas utilizadas para escribirlos

Sonido maya	Letras utilizadas para escribirlo
b’	b, v, p
ch’	ch
i	i, y, ll
j	j, h, g, l, s
k	c, s, z
k’	c, s, z
m	m, n
p’	p, b
q’	c, k,
t’	t
tz’	tz, s, z
x	sh

Fuente: elaboración propia en base al análisis de la escritura de los apellidos mayas

Identificación de los apellidos mayas

La metodología utilizada para encontrar los apellidos mayas de la base de datos de estudiantes consistió en cuatro etapas: la primera la depuración de apellidos; la segunda la contabilidad de estudiantes que tuvieran uno o dos apellidos mayas; la tercera la búsqueda del significado de los apellidos; y la cuarta la clasificación de los apellidos mayas.

a. Depuración de apellidos

A través de las tablas dinámicas de Excel se elaboraron bases para los apellidos de aquellos estudiantes que se autoidentificaron como hablantes de los 22 idiomas mayas existentes en Guatemala y luego de las categorías maya, xinka, garífuna, ladino, mestizo, otro y aquellos que no se autoidentificaron. En estas bases se tomaron en cuenta los dos apellidos de cada estudiante y se eliminaron los que tuvieran las siguientes características:

- Apellidos españoles se reconocen porque la mayoría tienen terminación “ez”, “oz”, “iz” y “az” que significa “hijo de”. O porque indicaran plenamente en español una profesión, características de persona o una toponimia española.
- Apellidos italianos con doble “tt”, “zz”, “pp”; por ejemplo: Rizzo, Cappa, etc.
- Apellidos alemanes con el sufijo “mann”; por ejemplo: Hunzelmann, Heinemann.

En los casos dudosos se consultaron diccionarios de apellidos españoles y se consultó la página web [forebears](https://forebears.co.uk/)¹, que

muestra la frecuencia de los apellidos por países.

b. Contabilidad de apellidos mayas

Se encontraron 68,679 estudiantes con uno o dos apellidos mayas, como muchos apellidos se repiten se redujeron a 2,746 apellidos. Se está gestionando la publicación de un diccionario con el significado de los apellidos encontrados. Por ello en este artículo se presentan resultados generales.

c. Significado de los apellidos

Al tener el listado de los apellidos mayas se indagó su significado a través de varias fuentes:

1. Diccionarios antiguos en idiomas mayas elaborados por los sacerdotes católicos en los siglos XVII y XVIII (6)
2. Diccionarios en idiomas mayas del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín PLFM (10)
3. Diccionarios de diversas instituciones (10)
4. Diccionarios de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG (8)
5. Toponimias de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG (3)
6. Monografías con apartados del significado de apellidos (2)
7. Calendarios Mayas (3)
8. Popol Wuj

► 109

¹ La autora hace referencia a la página [Forebears](https://forebears.co.uk/), útil para la búsqueda e identificación de millones apellidos y lugares

alrededor del mundo. web <https://forebears.co.uk/>

9. Folletos con el significado de apellidos mayas (3).
10. Diccionarios de vocablos náhuatl (2)
11. Diccionarios de guatemaltequismos (3)
12. Entrevistas a personas de diversas comunidades lingüísticas para traducir listas de apellidos: Walter Paz Joj, Joaquín Julajuj, Negma Coy, Adelina Nicho, Germán Curruchiche, Noe Roquel, Rony Otzoy (kaqchikel), Ajq'ij Manuel Xaminez Tambriz (k'iche') y Aq'ij Mariano Xitumul (achi'), Rigoberto Bac Caal Ajk'utunel (q'eqchi').
13. Comunicación con personas individuales a las que se les pregunto el significado de su apellido maya.

110 ◀

La certeza del significado varía debido a que los apellidos mayas están escritos en forma exónima, es decir, en un idioma que no es el propio, teniendo así varios niveles:

1. Certeza alta: va del 75 al 100%, por ejemplo: quiej o quej su significado indudablemente es venado y la forma de escribirlo según la ALMG, es kej. En esta certeza entran nombres de animales, plantas, días del calendario maya y nombres de gobernantes. Conforman el 80% de los apellidos.
2. Certeza media: se da en los casos que pueda tener dos o más significados, por la forma en que fue escrito, tal es el caso del apellido Sac; el sacerdote católico o registrador civil no diferenció los sonidos k' y q y uso la letra c. Si es sak' significa saltamontes y si es saq es el color blanco.

Otro caso es el apellido Ixcaquic, palabra compuesta por tres partículas: 1. ix, es energía femenina, 2. kaq, es color rojo 3. ic, esta última partícula puede ser ik' de luna o iq' de viento. Un posible significado sería “energía femenina de la luna roja”, la coloración rojiza de la luna representa época de enfermedades y se escribe ixkaqik'. Pero podría ser “energía femenina del viento rojo”, color que representa el este en la cosmovisión maya y se escribe ixkaqik'. Conforman el 10% de los apellidos.

3. Certeza baja: el sacerdote o registrador distorsionó tanto el apellido al escribirlo, ya sea porque cambió o eliminó algunos sonidos o agregó otros; en este caso se tiene un 30% de seguridad en su significado. Conforman el 10% del total de los apellidos analizados.

El significado de algunos apellidos fue imposible encontrarlos, porque se distorsionaron demasiado al escribirlos los sacerdotes católicos o registradores civiles, siendo 200 casos.

Como la boleta de inscripción de la universidad pregunta qué idioma habla el estudiante, se identifican los 22 idiomas mayas. Se identificaron apellidos con mayor frecuencia en unos idiomas, pero esos mismos apellidos aparecieron entre estudiantes que son hablantes de otros idiomas mayas. Esto se debe a la migración de personas de un lugar a otro ya fuese por casamientos, trabajo o comercio.

Cabe resaltar que los apellidos mayas no aparecieron solamente entre estudiantes que se autoadscribieron como mayas, sino

también entre estudiantes de otros pueblos indígenas como xinkas y garífunas. Así mismo aparecieron apellidos mayas entre estudiantes que se autoadscribieron como ladinos, mestizos, otro y aquellos que no se adscribieron a ninguna opción.

Como se explicó anteriormente existen muchas formas de escribir un mismo apellido, al unir los apellidos con el mismo significado quedaron 1,565 apellidos.

d. Clasificación de los apellidos

Los 1,565 apellidos con su respectivo significado se clasificaron por grandes grupos: el primero: elementos de la naturaleza; el segundo, elementos culturales es decir creados

por el hombre, tanto de la cultura tangible como la intangible; y el tercero elementos culturales propios de la cultura maya. Cada grupo se subdividió en sub grupos.

Se relacionó el significado de los apellidos con el contenido del Popol Wuj, libro escrito en el idioma maya k'iche' que contiene la cosmogonía y cosmovisión del pueblo maya en general, así como la historia de los gobernantes k'iche'. En esta búsqueda se encontraron un total de 140 apellidos que aparecen en el Popol Wuj.

El grupo de la naturaleza, incluye la flora y fauna propias del territorio maya.

► 111

Tabla 3
Apellidos mayas que tienen un significado relacionado con la naturaleza y subgrupos

No.	Clasificación	Total de apellidos	Apellidos con el mismo significado	Subtotal por grupos	Apellidos que aparecen en el Popol Wuj
1	Naturaleza en general	90	51	51	10
2	Fauna	304		153	
	Abejas		9		2
	Batracios		2		
	Gusanos		4		
	Insectos		23		4
	Animales del mar		16		2
	Mamíferos		46		13
	Pájaros		41		8
	Serpientes y salamandras		9		3
	Generalidades de animales		3		
3	Flora	206		119	

Continúa...

No.	Clasificación	Total de apellidos	Apellidos con el mismo significado	Subtotal por grupos	Apellidos que aparecen en el Popol Wuj
	Arboles		44		7
	Bejucos		3		
	Frutas		19		4
	Hongos		3		2
	Generalidades de plantas		50		2
4	Cuerpo humano	69	43	43	4
	Total	669	366	366	61

Fuente: Elaboración propia con base al análisis de los apellidos de las y los estudiantes de primer ingreso y reingreso 2014 de la USAC.

112 ◀

El porcentaje de apellidos que se refieren a la fauna es del 46% con predominancia de mamíferos; flora 31% con predominancia de árboles, elementos de la naturaleza en general como aspectos geográficos, minerales 13%; partes del cuerpo humano 10%. Los apellidos relacionados con la naturaleza muestran que los mayas conocían muy bien su hábitat, lo cual es normal, después de una ocupación por más de 5,000 años de este territorio.

a. Elementos culturales

En el grupo de elementos culturales aparece la cultura material, es decir, los objetos tangibles creados por el hombre utilizando elementos de la naturaleza, por ejemplo: un cucharón. Así como elementos de la cultura inmaterial, como son ideas, conceptos, por ejemplo: una poesía.

Tabla 4
Apellidos mayas con un significado relacionado a la cultura en general

No.	Clasificación	Total de apellidos	Apellidos con el mismo significado	Subtotal por grupos	Apellidos que aparecen en el Popol Wuj
1	Profesiones	183	92	92	6
2	Cocina y alimentos	170		92	
	Alimentos de maíz		28		
	Instrumentos de cocina		10		4
	Otros alimentos y técnicas de cocina		54		4
3	Colores	5	5	5	4
4	Agricultura	65		36	
	Relacionado con el maíz		21		1
	Otros		15		
5	Arte	116		74	
	Danza		6		1
	Tejido		27		
	Música		10		
	Poesía		31		
6	Indumentaria	40	28	28	
7	Números y medidas	40		22	
	Números cardinales		16		6
	Números ordinales		3		
	Medidas		3		
8	Lenguaje	219		136	
	Verbos		81		
	Adverbios, artículos y otros		55		
9	Términos de parentesco y características de personalidad	67	43	43	
10	Elementos culturales generales	785	456	456	16
Total		1,690	984	984	42

► 113

Fuente: elaboración propia con base al análisis de los apellidos de las y los estudiantes de primer ingreso y reingreso 2014 de la USAC.

Entre los elementos culturales aparece un gran número de profesiones, fenómeno que sucede comúnmente en otros idiomas del mundo.

La profesión en los idiomas mayas se reconoce por tener el prefijo “aj” antes del objeto que trabaja la persona, por ejemplo, ajb’atz, es la persona que hace hilo, aj = prefijo de profesión, b’atz’ = hilo.

Sin embargo, se encontraron en el rubro de elementos culturales generales, palabras que podrían ser profesiones, por ejemplo: Chakach que significa canasto, pero sin el prefijo “aj” de profesión, porque probablemente con el tiempo se perdió dicho prefijo quedando únicamente Chakach, para indicar que esa familia elaboraba canastos. También existen muchos elementos de la indumentaria, como apellidos como uq = corte, porque la familia elaboraba esa prenda de la indumentaria maya.

Es interesante el hecho que existen muchos apellidos que son verbos (81), los cuales están conjugados en diversos tiempos. Por ejemplo el apellido maya kaqchikel Chajon o Chajón cuyo significado es lavar en tiempo pasado, la forma correcta de escribirlo en el alfabeto estandarizado por la ALMG, es Ch’ajon. Otro apellido kaqchikel es Cutuc que significa mostrar, la forma correcta de escribirlo es K’utuk. Al parecer los verbos empleados como apellidos pueden ser característicos de la cultura maya, pues no se encontraron referencias en estudios de onomástica en otros idiomas.

Los apellidos catalogados como poesía, muchas veces son metáforas, por ejemplo: el

apellido Chalulew, significa, suelo peinado, se refiere al terreno cuando acaba de ser sembrado y solo se ven los surcos, sin plantas. El apellido Kajchum literalmente es cielo cal, hace referencia a la blancura de la cal y es cuando el cielo está blanco por las nubes y no se ve la parte celeste del mismo. Otro sería el apellido Saqtik que significa sembrado de blanco, se refiere al cielo cuando se ven nubes pequeñas en filas, simulando plantas blancas sembradas en un campo de cultivo.

La presencia de apellidos con palabras relacionadas al maíz (49), es relevante puesto que, en el pueblo maya la base alimenticia es dicho grano.

b. Elementos culturales específicos de la cultura maya

Cada cultura en el mundo comparte con otras, palabras que existen en todas partes, sin importar donde se encuentren, por ejemplo: sol, estrella, cielo, agua y todas aquellas que pertenecen a la naturaleza. O bien acciones como comer, caminar, dormir, reír, llorar, saltar, etc. las cuales hacemos todos los humanos en cualquier parte del globo terráqueo. Y algunas de estas palabras comunes pueden ser apellidos.

Pero hay palabras que son propias de cada cultura, porque son producto de circunstancias muy peculiares como su hábitat, su historia, su comercio, sus procesos científicos, su religión, etc. Por ejemplo: la palabra I Ching es propia de la cultura china y se refiere a un oráculo. También es un libro filosófico y cosmogónico taoísta (Calle, 1992: 80). Lo mismo sucede con la cultura maya.

Tabla 5
Apellidos con significado propio de la cultura maya y subgrupos

No.	Clasificación	Total de apellidos	Apellidos con el mismo significado	Subtotal por grupos	Apellidos que aparecen en el Popol Wuj
1	Calendarios	53		26	
	Cholab Calendario de 365 días		5		
	Cholq'ij calendario de 260 días		18		14
	Tiempo		3		
2	Cosmovisión	166		92	
	Energías creadoras y personajes del Popol Wuj		15		15
	Energía femenina de elementos		29		2
	Elementos generales		48		
3	Juego de Pelota Maya	4	4	4	2
4	Toponimias	98	57	57	
5	Gentilicios	15	8	8	
6	Gobernantes y cargos	13	8	8	4
7	Linajes	38	20	20	1
Total		387	215	215	38

Fuente: elaboración propia con base al análisis de los apellidos de las y los estudiantes de primer ingreso y reingreso 2014 ,USAC.

En este grupo es necesario resaltar apellidos derivados de palabras propias de los calendarios mayas, especialmente el Cholq'ij, calendario de 260 días, que se forma de la multiplicación de 13 ciclos de 20 días. Cada día se llama Nawal y posee determinada energía, con un nombre que puede ser de animal o elemento de la naturaleza. Se colocan solamente cuatro ejemplos por razones de espacio:

- Battz o Batz es el primer Nawal de los 20, significa arte, hilo, amor, mono. La forma correcta de escribirlo es B'atz'.
- Acabal, Acaval o Acbal es el treceavo Nawal de los 20, significa amanecer y anochecer, es el momento de transición entre luz y oscuridad y a la inversa. La forma correcta de escribirlo es Aq'ab'al.
- Noj es el séptimo Nawal de los 20, significa sabiduría, conocimiento, pensamiento. La forma correcta de escribirlo es No'j.
- Quema, Quemá, Queme o Quemé es el dieciseisavo Nawal de los 20, significa

finalización e inicio de ciclos. La forma correcta de escribirlo es Keme.

Entre los apellidos de las energías creadoras de la cosmogonía maya, se encuentran (3 ejemplos):

- Curacan, Curacán, Juracan, Juracán, Uracan o Uracán, significa un pie, probablemente simboliza los torbellinos que se hacen en las tormentas; es una de las cuatro energías que forman Uk'u'x Kaj o Corazón del Cielo, y es una de las energías creadoras del mundo según el Popol Wuj. La forma correcta de escribirlo es Junraqan.
- Sacol, significa el constructor de la materia, su pareja B'itol, la formadora con el aliento, es una de las energías creadoras en el Popol Wuj. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Tz'aqol.
- Tepe, Tepeu, Tepeú o Tepéu, significa tranquilidad, serenidad en el trono, es una de las energías creadoras que forman el universo en la cosmogonía maya o creación del mundo. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Tepew.

Apellidos con el prefijo “ix” que indica energía femenina, las cuales reflejan la concepción maya de la complementariedad de lo femenino y masculino. Ejemplificamos tres casos:

- Ixcacao, significa mujer cacao, aparece en el Popol Wuj, es una de las cuatro energías de la milpa que invocó Ixkik' para lograr llenar la red de mazorcas que le pidió la abuela Ixmukane como prueba. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Ixkakaw.

- Ixcot, Ixcott o Ixcoto, significa energía femenina del ave de dos cabezas, esta clase de ejemplares por ser singulares en la naturaleza tienen carácter sagrado, representa la dualidad femenino y masculino, cerca y lejos, adentro y afuera, arriba y abajo, derecha e izquierda. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Ixkot.
- Ixcopal, significa energía femenina del incienso, es palabra compuesta formada por ix= prefijo de mujer en los idiomas mayas y copal= incienso en idioma náhuatl. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Ixkopal.

Las toponimias (57) y cargos de gobierno son frecuentes como apellidos en esta base de datos, al igual que los gentilicios; fenómeno muy recurrente en otras culturas.

También elementos del juego de pelota maya (2 ejemplos):

- Jom, Jóm o Hom, significa cancha donde se juega a la pelota maya. La forma correcta de escribirlo en idioma maya es Jom.
- Ibate, Ibaté, Bate, Batem, Baten, Batén, Báten, Bathen, Batten, es uno de los instrumentos para jugar a la pelota maya, es mencionado en el Popol Wuj cuando se hace la lista de los seis que se utilizaban, probablemente sea un palo para jugar con bolas de fuego, tal como lo juegan en la actualidad los purépechas en México. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es B'ate'.

Los nombres de linajes son apellidos, pero no son patronímicos o matronímicos. En la

mayoría de casos, es una palabra que tiene el sufijo “ja” en k’iche’ o “jay” en kaqchikel que significa “casa”, por ejemplo:

- Cosajay, Cosojay, Cotzajay, Cotzojay, Cozajay, Cozojayel, significa casa de la urraca. La forma correcta de escribirlo en idioma maya es Kotzajay.
- Quiejay, significa casa de venado. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Kejjay.
- Sebaquijay, significa casa de sibaque (especie de árbol). La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Sib’akijay.
- Siquinajay, significa casa de pájaros. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Tz’ikinajay.

Los apellidos encontrados en el Popol Wuj, son mayoritariamente relacionados a:

- a. Elementos culturales en general (16).
- b. Energías creadoras y personajes del Popol Wuj (15).
- c. Aparecen 14 de 20 nawales o días del calendario Cholq’ij de 260.
- d. Mamíferos (13)

e. Pájaros (10)

f. Elementos de la naturaleza (10)

En el listado de apellidos de los estudiantes de la USAC se identificaron apellidos que son personajes del Popol Wuj (2 ejemplos):

- Sipac o Sipác, en el Popol Wuj aparece como Sipakna, juega pelota maya, los marcadores del campo son los volcanes, le gusta hacer y deshacer montañas en una noche; es hijo Wuqub’ Kaqix. En la comunidad lingüística achi a este personaje se le conoce como Sipak. La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Sipak.
- Xulu o Xulú, significa persona sabia, observadora y vidente; aparece en el Popol Wuj cuando son consultados conjuntamente con Pak’am para aconsejar a los gobernantes de Xib’alb’ay sobre los huesos de Junajpu e Ixb’alamkej, La forma correcta de escribirlo en los idiomas mayas es Xulu.

Respecto a los linajes se resalta la organización social maya a través de casas como aparece en el Popol Wuj, donde inicialmente se mencionan cuatro casas y luego con el correr del tiempo llegan a hacer 24 casas. Las cuales descienden de las cuatro primeras parejas k’iche’.

Tabla 6
Linajes k'iche' en el Popol Wuj

No.	Primeras cuatro parejas k'iche' (mujer-hombre)	Casas mayores	No. de casas menores
1	Kaja Paluna - B'alam Kitze	Kawiqib'	9
2	Chomija' - B'alam Aq'ab'	Nijaib'	9
3	Tz'ununija' - Majukutaj,	Ajaw K'iche'	4
4	Kaqixaja' - Ik' B'alam	Saqik'ib'	2
Total			24

Fuente: elaboración propia en base a Sam Colop (2011).

118 ◀

Es necesario indicar que se encontraron apellidos en idiomas no mayas de la región mesoamericana como el náhuatl o el totonaco. Por ejemplo el apellido Tomin y Tomín es reportado en la ficha de registro de los estudiantes que se autoidentifican como mayas; la palabra significa trueque en totonaco y pasó a significar en la época colonial dinero, la forma correcta de escribirlo es Tumin. Otro ejemplo es el apellido Colchim, Colchin o Colchín proviene de la palabra náhuatl Colotl, que significa alacrán, se refiere a la forma de su cola que es rizada. El uso de apellidos en idioma de otros pueblos mesoamericanos muestra los vínculos comerciales de pueblo maya con otros pueblos de la región. Hecho que se comprueba con el comercio del jade procedente de los depósitos de este mineral ubicados en la cuenca del Motagua (Kovacevich, 2012: 1,347), única mina conocida hasta ahora en Mesoamérica. El jade es un mineral que aparece en las tierras bajas del norte, actual departamento de Petén, en los estados mexicanos de Tabasco, Quintana Roo, Campeche, Yucatán, Chiapas y Belice.

Así mismo, las plumas de quetzal de las tierras altas de Guatemala que aparecen en estos estados mencionados antes, en donde esos productos no existían (Demarest y Fahsen, 2003: 163).

El proceso de identificación, depuración, contabilidad, significado, clasificación y relación con el Popol Wuj de los apellidos mayas encontrados en la base de datos de estudiantes de ingreso y reingreso de la USAC 2014, se realizó durante dos años (2016 y 2017), siendo investigadora del Instituto de Estudios Interétnicos.

Conclusiones

La onomástica es una ciencia que se divide en toponimia y antroponimia; esta última estudia los nombres y apellidos. Surge en el siglo XVII y se desarrolla plenamente en los países europeos a partir de mediados del siglo XVIII. En el caso de Guatemala, aún hay mucho camino por recorrer en este sentido. Apenas en el siglo XX se inician los estudios sobre el tema, pero se centran en los apellidos españoles. Algunos investigadores

tocan el tema brevemente en libros, pero no es sino hasta la década de 1960 en que Pedro Carrasco inicia investigaciones profundas.

Investigadores mayas del extinto Instituto Indigenista de Guatemala, incursionaron en los apellidos maya q'anjob'al que normalmente son nombres españoles. En 1985 el pedagogo Andrés Cuz Mucú publica una investigación sobre la ubicación geográfica y significado de los apellidos maya q'eqchi'. Posteriormente José Benítez en 2000, hace una investigación sobre el cambio de nombres maya itza' por nombres españoles en libros de bautizo de Petén. Finalmente la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en 2003 publica dos folletos, uno con apellidos maya k'iche' y otro maya sakapulteko.

La antroponimia nos explica cómo al crecer las sociedades se dificultó distinguir a personas con el mismo nombre y se empezó a agregársele una característica para distinguirlos, es así como nacen los apellidos. Sin embargo, los descendientes de la persona que originó el apellido probablemente no tenga esa característica. Las reglas sobre los apellidos cambian de una cultura a otra y dentro de una misma cultura surgen cambios con el tiempo.

La antroponimia, agrupa los apellidos por profesión, características físicas o de personalidad del individuo; residencia, pertenecía a un linaje que puede ser matronímico o patronímico, gentilicios, toponimias, parentesco, cargos públicos, de animales porque los crían o de plantas porque las siembran.

Esta investigación se limita al estudio de los apellidos mayas de los estudiantes de ingreso

y reingreso de la USAC en el 2014, pero no abarca todos los apellidos mayas que existen en Guatemala y en los otros países donde se ubica dicho pueblo. Los estudiantes se autoadscriben a las opciones de identidad que le muestra la boleta de ingreso.

La forma de escribir los apellidos mayas originalmente a través de glifos, lo cual dejó de practicarse a partir de la invasión española a principios del siglo XV. Posteriormente los sacerdotes católicos al escribir los apellidos mayas en los libros de bautizo, lo hicieron con caracteres latinos que no reflejan los sonidos propios de los idiomas mayas, como las consonantes glotalizadas b', ch', k', ky', p', t', tch', tx', tz' y las consonantes simples ky, tch, tx, tz, xh. Es así que los apellidos mayas se escribieron en una forma exógena. Algunos sacerdotes sí captaron los sonidos, otros no, desvirtuando así los apellidos y provocando que un solo apellido tuviera varias formas de escritura.

En la década de 1870 se inician los registros civiles en las municipalidades y se continuó con el mismo problema, mal escribiendo los apellidos mayas con caracteres españoles porque los registradores al igual que los sacerdotes católicos no eran hablantes de dichos idiomas.

La base de datos de la USAC, 2014, reportó 202,258 estudiantes. Este estudio analizó el primer y segundo apellido de cada uno, trabajando finalmente con 404,516. Se depuraron todos los de origen español, italiano, etc., quedando 68,679 apellidos mayas. Como los mismos se repiten, el número se redujo a 2,746. Como muchos tenían el mismo significado, a pesar de sus

diferencias en la escritura, el número se redujo a 1,565.

Estos se clasificaron en tres grandes grupos: naturaleza, elementos culturales en general y elementos propios de la cultura maya. Además se verificó la existencia de estos apellidos en el Popol Wuj, encontrándose 140.

Los apellidos de la naturaleza aglutinaron 366, de los cuales 61 aparecen en el Popol Wuj. Predominaron los que evocan animales mamíferos, seguidos por los árboles, en menor escala elementos de la naturaleza y por último partes del cuerpo humano. Estos apellidos muestran que los mayas conocían muy bien su hábitat, lo cual es evidente, después de una ocupación por más de 5,000 años en este territorio.

Respecto a los apellidos relacionados a elementos culturales se encontraron 984, de los cuales 42 aparecen en el Popol Wuj. Destacan las profesiones, como en muchas culturas del mundo. En los idiomas mayas esta se indica con el prefijo “aj”, pero en muchas ocasiones, este prefijo se eliminó con el tiempo y se tienen apellidos únicamente de objetos, que probablemente una profesión propia de las familias.

Es interesante que aparezcan verbos, en diferentes conjugaciones, como apellidos, hecho al parecer propio de la cultura maya.

También hay apellidos poéticos y metafóricos. Así como apellidos relacionados con el maíz, tanto en el proceso de producción como de cocción. Situación relevante por ser la base alimentaria de los mayas.

En el grupo de elementos propios de la cultura maya se identificaron 215 apellidos de los cuales 38 se encuentran en el Popol Wuj. Aparecen nombres de dos calendarios, mayoritariamente el Cholq'ij, calendario de 260 días, el cual está vigente entre los mayas guatemaltecos. Además nombres de energías creadoras de la cosmogonía maya. Palabras con el prefijo “ix” que indica energía femenina, que reflejan la concepción maya de la complementariedad de lo femenino y masculino. Así como con elementos del juego de pelota maya.

Las toponimias, cargos de gobierno y gentilicios son frecuentes como apellidos. Es necesario resaltar los linajes, pero no son patronímicos o matronímicos. En la mayoría estos se distinguen porque tienen el sufijo “ja” o “jay” que significa “casa”.

Es importante indicar que se encontraron apellidos en idiomas no mayas de la región mesoamericana como el náhuatl o el totonaco. Esto muestra los vínculos comerciales de pueblo maya con otros de la región.

Referencias

- ALMG – CLK' Academia de Lenguas Mayas de Guatemala – Comunidad Lingüística K'iche' (2003). *Nombres y Apellidos Maya K'iche'*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- ALMG-CLS Academia de Lenguas Mayas de Guatemala – Comunidad Lingüística Uspanteka (2003). *Nombres y Apellidos Uspantekos*, Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Barrios, Lina (2015). ¿Cómo me siento usando mi traje maya en la USAC? En las sedes de Guatemala, Quetzaltenango y Chimaltenango. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Benítez, José (2000). Los apellidos indígenas en Petén, XIII Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, Guatemala.
- Calle, Ramiro A. (1992). *Diccionario de Orientalismo. Hinduismo, Yoga, Teravada, Zen, Tantra, Budismo tibetano, Vedanta, Shamkaha, etc.* Madrid: Editorial EDAF.
- Camposeco Rojas, Jerónimo & Maxia Cutzal, Marcial (1970). El problema de los nombres y apellidos kanjobales de San Miguel Acatán. En: *Guatemala Indígena*. Volumen 5(3-4): Pp. 63-78.
- Carrasco, Pedro (1982). *Sobre los indios de Guatemala*, Guatemala: José Pineda Ibarra.
- Cuba Manrique, María del Carmen (2002). Antroponimia e identidad de los negros esclavos en el Perú. En: *Escritura y Pensamiento*, 5(10), Pp.123-134.
- Cuz Mucú, Andrés (1985). *Apellidos K'ekchi'*. Guatemala: Ministerio de Educación, Dirección General de la Educación Escolar, Dirección de Desarrollo Socio Educativo Rural, Programa de Educación Bilingüe.
- Demarest, Arthur y Fahren, Federico (2002). Nuevos datos e interpretaciones de los reinos occidentales del clásico tardío: hacia una visión sintética de la historia Pasión/Usumacinta, XVI Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, Guatemala.
- De Salazar y Acha, Jaime (1991). *Génesis y evolución histórica del apellido en España*. Madrid: Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía.
- G102 Grupo 102 (2016). *Pablo Picasso. Inclusión en el aula de alumnos con NEE altas capacidades*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Kovacevich, Brigitte (2011). Jade en Guatemala: Una historia de investigación, XXV Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, Guatemala.
- Sam Colop, Luis Enrique (2011). *Popol Wuj*. Guatemala: F y G Editores.

Šustrová, Michaela (2011). *Toponimia en la provincia de Sevilla*. Brno: Universidad de Masaryk.

Teletor, Celso Narciso (1955). *Apuntes para una Monografía de Rabinal (B.V.) y algo de nuestro folklore*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública de Guatemala.

Termer, Franz (1957). *Etnología y etnografía de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación.

Análisis regional de las dinámicas de movilidad, dispositivos de seguridad y políticas migratorias

Álvaro Caballeros Herrera

RESUMEN: El artículo presenta un recorrido histórico que parte de finales del siglo XIX hasta el 2017, con énfasis en las épocas de mayor intensidad emigratoria, y trata de dar cuenta de las implicaciones políticas de la migración irregular en el corredor migratorio mesoamericano considerado como el más grande y peligroso en el mundo. Se abordan distintos dispositivos y programas de carácter fronterizo y de seguridad en los países de destino y las reacciones coyunturales de los gobiernos de países de origen que denotan la falta de una política migratoria integral y que, por ende, no responde a las dimensiones del proceso migratorio y a las necesidades de gestión transnacional y regional.

Se trata de un esfuerzo de análisis regional que busca rebasar los acostumbrados análisis nacionales perfilando algunas características de los procesos con énfasis en Guatemala, El Salvador y México. Se arguye que a mayor dispositivos de control fronterizo se elevan los riesgos y vulnerabilidades hacia las poblaciones migrantes y se incluye un breve balance sobre las tendencias de las deportaciones en este contexto de seguridad fronteriza, discurso antimigrante y medidas basadas en criterios xenofóbicos, particularmente durante los primeros meses del gobierno del presidente Donald Trump.

PALABRAS CLAVE: Seguridad fronteriza, política migratoria, movilidad humana, análisis histórico, criminalización, contexto migratorio, xenofobia.

► 123

ABSTRACT: The article presents a historical journey from the end of the 19th century to the year 2017, with emphasis on the periods of greatest emigration intensity, and attempts to account for the political implications of irregular migration in the Mesoamerican migratory corridor, considered the largest and most dangerous in the world.

Different border and security mechanisms and programmes in the countries of destination and the short-term reactions of the governments of the countries of origin to the lack of a comprehensive migration policy are addressed. Therefore, these mechanisms do not respond to the dimensions of the migration process and to the needs of transnational and regional management.

This is a regional analysis effort that seeks to go beyond the usual national analyses by outlining some characteristics of the processes with emphasis on Guatemala, El Salvador and Mexico. It is argued that the increased border control measures intensify the risks and vulnerabilities of migrant populations and include a brief assessment of deportation trends in this context of border security, anti-immigrant discourse and measures based on xenophobic criteria, particularly during the first months of President Donald Trump's administration.

KEYWORDS: Border security, migration policy, human mobility, historical analysis, criminalization, migration context, xenophobia,

Introducción

Mesoamérica comprende una geografía que une dos grandes bloques continentales. Desde tiempos ancestrales fue escenario de múltiples y diversas migraciones como región de tránsito, destino y origen de intensas oleadas migratorias precolombinas; de migraciones transatlánticas coloniales, de inmigración europea liberal y de migración interna. Desde los años 90 a la actualidad, forma parte del corredor migratorio más transitado, controlado y peligroso del mundo.

Mesoamérica es uno de los escenarios migratorios más importantes del gran corredor de México y Estados Unidos, pero las políticas públicas no se han desarrollado a la altura de las circunstancias, dinámicas y necesidades. En los países de origen destacan acciones reactivas más que propositivas, prevaleciendo la implementación de programas derivados de coyunturas generadas por las reformas legales enfocadas en la contención y la seguridad en Estados Unidos o en caso de los centroamericanos, ante el recrudecimiento de los abusos y violaciones en México.

A pesar que la migración internacional es una de las dinámicas más importantes en la región, existe una disfuncional política promovida desde el norte que pone el énfasis en la seguridad, la construcción de muros, el combate a los mecanismos de migración indocumentada y que no toma en cuenta el potencial transformador transnacional de los nuevos sujetos económicos y políticos en que se convirtieron las personas migrantes: los rostros y cuerpos de la globalización.

Una lectura histórica contextual, permite tener una mirada de largo alcance que dé cuenta de la complejidad de los procesos migratorios, de su importancia en la configuración de naciones y de su influencia en los cambios demográficos y culturales en las sociedades actuales, pero que a diferencia de las dinámicas migratorias transatlánticas que la favorecían y promovían, en la actualidad se construyen sobre los migrantes muros y mecanismos de contención que no logran detener la fuerza migrante que ha sido una constante en la historia, desde Adán y Eva hasta los actuales “mojados” mesoamericanos.

Las fronteras, “cicatrices de la historia”

En Mesoamérica las fronteras se redefinieron a finales del siglo XVIII, cuando el Estado de Guatemala cede a su reclamo territorial sobre Soconusco y Chiapas a México mediante la firma del Tratado Herrera Mariscal en Nueva York en 1882 (Torras, 2012) y cuando resultó imposible el sueño del “reformador” de reunificar la región centroamericana. Ya en 1848 Estados Unidos había expandido su frontera sur luego de una guerra que despojó a México una gran proporción de su territorio, cediendo los estados de California, Arizona, Colorado, Nevada y Utah, que, como paradoja de la historia, ahora son estados receptores a millones de migrantes.

Las fronteras internacionales de México con Centroamérica pasaron inadvertidas durante décadas, hasta que a mediados de los años 50, con el impulso de la geopolítica de la Alianza para el progreso, se impulsaron agendas desarrollistas que promovieron

no solo infraestructuras, sino una nueva institucionalidad de control de flujos comerciales y de personas.

Gracias a la creación de aeropuertos en la región, en la década de los años cincuenta, a la construcción de la carretera interamericana en los años 60 y al desarrollo de las telecomunicaciones, los pioneros salvadoreños, guatemaltecos y hondureños abrían las puertas a nuevas e intensas oleadas migratorias para las próximas décadas. Para el caso mexicano, la implementación del Programa Bracero entre 1942 y 1964, significó una ventaja comparativa y aunque la mayoría de trabajadores temporales eran del norte de México, también se contrataron trabajadores temporales de Oaxaca (León, 2015).

Eran tiempos de fronteras abiertas. Relatan los pioneros que cruzar de un país a otro era tan fácil, como atravesar las calles del pueblo. Era cuestión de decidirse, tomar el bus, cruzar la frontera en Tecún Umán, (Tejutla, San Marcos) atravesar todo México, pasar por Tijuana a San Isidro, llegar al aeropuerto de San Diego o Los Ángeles y desde ahí volar hasta la ciudad donde los esperaba su familiar (Caballeros, 2012).

Nueva era migratoria sur norte

Con las experiencias de los pioneros se tejieron las redes sociales migratorias que proporcionaban hospedaje, transporte, alimento, apoyo para conseguir trabajo que fueron determinantes en el futuro crecimiento de la migración internacional (Massey, 1995). Los pioneros mexicanos, salvadoreños, guatemaltecos y hondureños se asentaron en las ciudades como Los Ángeles,

Houston, Washington, Virginia, Boston, Chicago, Nueva York, Miami.

Las migraciones de El Salvador y Guatemala se acentúan en el marco del Mercado Común Centroamericano, se ampliaron en la década de los años 70 y se masificaron en la década de los 80. Los pueblos indígenas del sur de México, iniciaron su proceso tardíamente, para luego experimentar tendencias crecientes y sostenidas (Jauregui y Ávila, 2007) y la migración hondureña se incrementa a partir de 1990 (López, 2013).

Para El Salvador y Guatemala, los conflictos armados fueron un factor detonante de múltiples y simultáneas migraciones. El sur de México refugia a más de 150 mil guatemaltecos (Mack, 1992) y al menos 120 mil salvadoreños (Gammage, 2007), millones de personas se desplazaron internamente y miles emigraron a Estados Unidos.

Jonas, Rincón y Rodríguez (2000) reportan que en 1970 se inició la migración q'anjobal hacia California, pero esta se incrementó y diversificó durante la política de tierra arrasada de los años ochenta hacia diversas ciudades de Estados Unidos, según fuera el destino de los pioneros k'iche's y mames, poptis, q'anjob'ales, chujes, entre otros pueblos indígenas.

La implementación de políticas de ajuste estructural a inicios de la década de 1990, la firma del tratado de libre comercio entre los tres países norteros de América en 1994, la firma de la paz en El Salvador en 1992, el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994 y la firma de paz Guatemala en 1996 no fueron suficientes para generar condiciones de

arraigo y bienestar. Los factores de atracción se asocian al crecimiento económico, el auge de la construcción, la constitución de familias y comunidades transnacionales, la demanda de mano de obra para la agricultura y los servicios, así como la facilidad de contratar a migrantes que llegaban a suplir (no competir con) la fuerza de trabajo y sobre todo, la ventaja comparativa de los salarios y la relación cambiaria.

En 1970, 17,356 guatemaltecos radicaban en Estados Unidos, en 1980 eran 63,073 y en 1990 ascendieron a 225,739 (US Census, 2010). Se estima que entre 1970 y 1974, 45 mil salvadoreños emigraron a Estados Unidos. Entre 1979 y 1988 fueron 500 mil salvadoreños que representan 73% de crecimiento, tendencia que se intensificó en los siguientes años. Entre los años 80 y 90 el aumento fue de 307% (Gammage, 2007). La tendencia inmigrante mexicana también experimentó fuertes oleadas, en 1994 se estimaba en 6.5 millones (Gaspar, 2012).

Definición de la estrategia antimigratoria

Ante estas nuevas oleadas migratorias sur norte, las reacciones de los gobiernos receptores no se hicieron esperar. En 1986 se aprueba la Ley de Control y Reforma de la Inmigración –IRCA– que imponía sanciones a los empleadores que contrataran a trabajadores indocumentados, reforzó con capital humano y financiero a la patrulla fronteriza y la vigilancia de las fronteras (Massey, 2003). En 1994 en el marco del operativo Gatekeeper se inició la construcción de un muro en la zona limítrofe de Tijuana

y San Diego, para entonces el sector más activo de la frontera, con planchas de acero de portaaviones de la guerra del Golfo Pérsico (Massey, 2003). El plan incrementó el presupuesto del Servicio de Inmigración y Naturalización INS (luego convertido en ICE) y se implementaron estrategias de contención desde México hasta el canal de Panamá (Benítez, 2007).

En 1996 se aprobó la Ley de Reforma a Inmigrantes Ilegales y Responsabilidad de Inmigrantes –IIRIRA– para disuadir la inmigración irregular latinoamericana en Estados Unidos. Desde entonces, las políticas migratorias se hicieron restrictivas, agudizaron las condiciones de vida de la comunidad inmigrante indocumentada e iniciaron una dramática fase determinada por el incremento de los controles fronterizos. A las leyes, les acompañó un manejo político y mediático que instituyó un imaginario antiinmigrante y fomentó posicionamientos conservadores.

Las primeras estrategias para contener la migración indocumentada, generaron drásticas y notables variaciones en el corredor migratorio. Debido al cierre del tradicional corredor Tijuana/ San Diego, la ruta se movió hacia el árido y extenso territorio de Arizona y Texas, haciendo más peligrosos los intentos de cruce irregular. Lo mismo sucedía en la frontera sur, donde debido al incremento de retenes en Soconusco, la ruta cambió hacia el norte de Guatemala y México, a la altura de El Naranjo y Tenosique. El incremento de controles promovió un aumento de riesgos y vulnerabilidades generando un cuadro social adverso por los accidentes, muertes, lesiones graves y abusos.

La migración indocumentada pasó de ser considerada una decisión relativamente fácil, a una estrategia de movilidad plagada de riesgos, sobre todo, por la normalización de los abusos que experimentaban miles de migrantes en el corredor migratorio más grande y peligroso del mundo, que llegaron a considerarse por los mismos migrantes, como parte del viaje.

Aun con todos los riesgos y peligros, miles de centroamericanos y mexicanos de los estados sureños estaban dispuestos a intentar realizar su sueño. No se había llegado al culmen de los procesos antimigratorios. Era la antesala de un gran giro en el abordaje y definición de políticas.

En 2001 el contexto migratorio experimentó severos cambios. Los atentados terroristas de septiembre contra las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en Washington, significaron el reforzamiento de la era antimigrante que incluía reingenierías institucionales, construcción de muros y militarización fronteriza así como estrategias mediáticas criminalizadoras.

En Estados Unidos se reconfiguró la estructura institucional migratoria, se incrementó el presupuesto para contratar más agentes de migración, y se mejoraron los dispositivos tecnológicos, para garantizar un abordaje cada vez más estricto de la migración irregular.

Con la creación de la *Immigration And Customs Enforcement* –ICE–, (que sustituye la antigua *Immigration and Naturalization Service* –INS–) el tema empezó a ser manejado con enfoque de seguridad. Inmediatamente se reforzó la seguridad fronteriza, se vigilaron los aeropuertos, puertos marítimos, se

construyeron cercas, se implementaron mejores y sofisticadas tecnologías de vigilancia: se utilizaron aviones no tripulados, sensores de movimiento, cámaras infrarrojas entre otras muchas para controlar las fronteras (Caballeros, 2012).

El manejo mediático vinculaba la migración con el terrorismo, el crimen organizado, las maras, el tráfico de drogas y convirtió a los migrantes y sus mecanismos en una inminente amenaza al estilo de vida americano, su sociedad, seguridad social y empleo. Se instituyó la idea del “riesgo migratorio” y se desata una lucha frontal contra los denominados “coyotes” ahora “traficantes de personas”.

En 1998 México lanza su operativo “Sellamiento fronterizo” autorizando el patrullaje militar por aire, mar y tierra en la frontera sur, haciendo más difícil el cruce en el corredor migratorio que poco a poco se convertía en el más peligroso del mundo (Casillas, 2005). Años más tarde se implementa el plan Sur cuyo resultado visible fue el incremento de dispositivos de contención migratoria en el istmo de Tehuantepec y la coordinación interinstitucional e interestatal para combatir el “tráfico de indocumentados”, optimizando las capacidades para detener los flujos migratorios (Casillas, 2005).

Como resultado de la implementación de nuevas instituciones y mecanismos de contención migratoria se incrementaron los accidentes, asesinatos, violaciones sexuales y extorsiones. Aun no habíamos llegado a los tiempos innombrables contra las poblaciones migrantes.

Reformas migratorias inconclusas y políticas reactivas en la región

La discusión sobre inmigración en Estados Unidos en 2004, generó un encendido debate que interpelaba sobre quiénes eran los auténticos americanos y quiénes nunca lo serían (Huntington, 2005). El debate promovió el fulgor patrio nacionalista norteamericano como sucedió en años de la guerra fría, pero ahora el enemigo era la comunidad inmigrante latinoamericana. Bajo ese constructo nacionalista se aviva el debate conservador que abogó por reformas profundas y drásticas contra la migración y la latinización de los Estados Unidos. Dos cifras elevaron la preocupación, en 2005 se contabilizaban 12 millones de inmigrantes de origen latinoamericano y en el 2010 los hispanos serían la mayoría, desplazando a las poblaciones afroamericanas.

A inicios de enero de 2006 se conoció la iniciativa “Ley de protección fronteriza, antiterrorismo y control de inmigración ilegal”, conocida como la propuesta HR-4437 y en marzo ya había sido aprobada por el Senado y el Congreso. La nueva ley autorizó la construcción del muro, el patrullaje del ejército en la frontera e implementó el sistema de verificación electrónica. El gran pendiente fue la regularización de los 12 millones de migrantes (Caballeros, 2012).

Esta coyuntura generó la movilización de millones de migrantes en Estados Unidos, que salieron de las sombras a las calles de las ciudades a demostrar que no eran delincuentes. La comunidad inmigrante se convierte en sujeto político transnacional y demanda a

los Estados, políticas, reformas integrales de regularización y exige su derecho a votar y ser electo en el país de origen.

Luego de más de 50 años, la migración ya era un factor determinante en la reconfiguración de las relaciones familiares, comunitarias, nacionales y un pilar de las economías remeseras mesoamericanas. Fueron los migrantes, protagonistas de acelerados cambios y los portadores de nuevas reivindicaciones transnacionales. Las diásporas de la región fueron capaces de inventar nuevas territorialidades, identidades múltiples y lealtades nacionales que crearon expresiones desterritorializadas de relación y vivencia con los países de origen, claro ejemplo de la construcción de nuevos campos sociales y relaciones entre estados, familias y comunidades transnacionales (Portes, 2003) que trascendían los acostumbrados territorios y contenedores del Estado Nación (Pries, 2010). Los migrantes pusieron en crisis viejos conceptos de estado, nación y territorio que desafían a las ciencias sociales y a los Estados.

Respecto a las primeras políticas migratorias en México, dada su vinculación comercial con Estados Unidos, se iniciaron las gestiones bilaterales para regularizar a sus migrantes entre los presidentes George Bush y Vicente Fox, se formularon iniciativas y programas de atención a sus “paisanos”, se crean los consulados móviles y algunos programas de salud itinerante, programas para el uso productivo de remesas entre otras iniciativas que tuvieron eco en la región.

En Centro América la migración se constituyó en una de las principales actividades económicas e inician las

reacciones institucionales para adecuar las agendas de política exterior hacia la migración y la comunidad migrante. El Salvador lideró gestiones internacionales ante los gobiernos de la región para solicitar respeto y mejores tratos a sus conciudadanos, logró el Programa de protección temporal –TPS– para la comunidad salvadoreña, el gobierno incluye la migración en la política exterior, se crean viceministerios para la atención de la diáspora salvadoreña en el mundo y se articulan varios esfuerzos interinstitucionales. En Guatemala se crearon centros de atención a migrantes, direcciones de asuntos consulares y migratorios, programas de atención a familiares de migrantes y se lanzaron consulados móviles. Una apuesta sostenida fue la insistente solicitud de aprobación del TPS, pero nunca se obtuvo respuesta favorable porque la política exterior guatemalteca no era estratégicamente pro estadounidense.

En realidad, las políticas migratorias en la región no se habían adecuado a las nuevas dinámicas experimentadas por sus habitantes, quienes transitaban por sus territorios, sus connacionales en Estados Unidos o quienes empiezan a llegar de retorno forzado. En México, la ley de población de 1973 regía lo relativo a las migraciones, en Guatemala era de 1964 y El Salvador la de 1958.

Las instituciones migratorias estaban centradas en administrar ingresos y salidas de nacionales y extranjeros, así como de regular su situación legal. Las gestiones de los gobiernos de la región eran bilaterales y reactivas a las desafiantes coyunturas que se generaran por los cambios legales en Estados

Unidos y por la crisis humanitaria desatada por la securitización de las migraciones.

La reforma migratoria de 2006 provocó que los gobiernos de los países de origen, iniciaran procesos de gestión regional, tratando de formar un bloque para minimizar las decisiones unilaterales de los Estados Unidos, pero nunca se logró concretar una estrategia regional para enfrentar la nueva época migratoria, así como políticas públicas con enfoque regional.

En 2008 George Bush lanzó el plan Mérida, cuyo objetivo fue quebrar los carteles de droga y luchar contra el crimen organizado y el tráfico de personas (Benítez, 2007), situación que posicionó a Mesoamérica como región económica y política priorizada en la agenda geopolítica estadounidense. El plan Puebla-Panamá centró su estrategia en ampliar el mercado y controlar los recursos estratégicos de la región, como el agua y la biodiversidad (Salazar, 2002).

Debido a las políticas restrictivas en Estados Unidos y México, el retorno forzado de migrantes se convirtió en una tendencia dominante. Las deportaciones experimentaron variaciones importantes y en menos de 5 años se habían incrementado considerablemente. Desde el 2001 al 2009, los eventos de devolución desde México sobrepasaron el millón 200 mil, de los cuales 900,654 corresponden a eventos de devolución de migrantes centroamericanos¹.

En Estados Unidos, ante la falta de respuesta federal para detener las migraciones, se aprobaron leyes estatales antiinmigrantes.

1 <http://www.inami.gob.mx>

Arizona aprobó la ley SB 1070 en marzo de 2010, Rhode Island conoció la H-8142 el 19 de mayo, en Pensilvania surge la iniciativa HB-2479, en Georgia se aprobó el proyecto SB40, en Alabama la SB56. El rasgo común era aplicar criterios raciales para determinar el estatus migratorio y ampliar el mandato de la policía para intervenir en asuntos migratorios. El debate presionó al gobierno federal y se elevaron las prioridades de seguridad fronteriza y la deportación se convirtió en un eje de la política de Estado (Caballeros, 2012).

La vinculación perversa entre controles y riesgos

130 ◀

Entre el discurso que criminalizaba la migración, las leyes estatales, los intentos de políticas públicas de la región por mejorar el respeto hacia sus ciudadanos transmigrantes, el reforzamiento de las fronteras y la implementación de nuevos dispositivos de control y seguridad fronteriza, las poblaciones migrantes se vieron forzadas a buscar nuevas rutas, otros medios de transporte y estrategias de movilidad cada vez más lejanas, inhóspitas, riesgosas y vulnerables.

La ruta del corredor del golfo de México se intensificó y con ello llegaron situaciones y abusos extremos. Los carteles del crimen organizado, como los Zetas y del Golfo, dirigieron su mirada sobre los migrantes centroamericanos e iniciaron las extorsiones y secuestros. En 2008 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos identificó 198 casos de secuestro de migrantes indocumentados, que afectaron a 9,758 personas, 55% de los secuestros sucedieron en el sur de México

(CNDH, 2011). De pronto Mesoamérica se convirtió en un cinturón antimigratorio.

La masacre de 72 migrantes (54 hombres y 18 mujeres) en San Fernando, Tamaulipas, en agosto de 2010 puso de nuevo en evidencia la crisis de la política migratoria del Estado mexicano y dejó en claro que los únicos efectos de los programas de seguridad, legislaciones antimigrantes, estrategias mediáticas de criminalización, blindajes fronterizos, negación sistemática de visas y políticas restrictivas, recaían sobre los cuerpos de los migrantes, que habían llegado a una situación extrema, cruel, inhumana en plena época de globalización y libre mercado.

A casi diez años que los gobiernos de la región incluyeron por primera vez la migración en su agenda de trabajo, el marco institucional no había sido capaz de formular e implementar una política migratoria integral. A pesar que los gobiernos de los países mesoamericanos ratificaron la Convención de Naciones Unidas para la protección de todos los trabajadores migratorios y sus familias, —que plantea la armonización de la legislación interna con la normativa internacional— su accionar migratorio no era armonizado con el compromiso internacional. Estaba claro que los marcos legales e institucionales habían sido rebasados por una realidad migratoria cada vez más compleja, en donde los países no se veían como destinos regionales.

El énfasis de algunas medidas de atención gubernamental de la región fue crear instituciones para la atención de la comunidad inmigrante en Estados Unidos, ampliar servicios consulares, promover el comercio nostálgico y el uso productivo de remesas. No

se desarrollaron programas para responder a las violaciones y abusos recurrentes en el tránsito, mientras que a México se les fue de las manos el control de las violencias. Las imágenes de agentes de migración persiguiendo, machete en mano, a transmigrantes centroamericanos en Villahermosa, de soldados apaleando a migrantes y de operativos contra trenes de carga en movimiento repletos de migrantes eran comunes en los primeros años del siglo XXI. Eran tiempos de diásporas intensas y represión migratoria, en donde eran los cuerpos no las fronteras los puntos vulnerables.

La mano solidaria también se manifestó hacia los pueblos migrantes. El trabajo de la iglesia católica, la solidaridad de mujeres, organizaciones no gubernamentales, instituciones públicas locales y organismos internacionales en diferentes faenas brindaron abrigo, alimentación, medicina, orientación legal y de derechos humanos a los viajeros mesoamericanos, así como la búsqueda de incidencia política que finalmente se cristalizó con altibajos en la región.

Desde mediados de 2000 hasta 2012, las organizaciones de inmigrantes regionales y transnacionales se constituyen en agentes transnacionales que movilizan y reivindican su situación bajo el gran paraguas de la reforma migratoria integral y el enfoque transnacional solicitando a los gobiernos de la región la creación y fortalecimiento de las gestiones migratorias.

Las batallas se estaban librando en el ámbito transnacional. La gran apuesta era la reforma migratoria integral para lograr la regularización de 11 millones de inmigrantes en Estados Unidos. En coherencia se planteaba que

los gobiernos de la región se reconocieran como destino de migraciones regionales y fomentaran reformas a las leyes promoviendo la regularización de miles de inmigrantes regionales en Centro América y México.

Como la reforma migratoria no logró la aprobación bicameral, el presidente Barack Obama creó en 2014 la *Deferred Action for Childhood Arrivals*, (DACA, por sus siglas en inglés) y la *Deferred Action for Parents of Americans and Lawful Permanent Residents* (DAPA, por sus siglas en inglés), cuyo propósito fundamental fue considerar la no deportación a jóvenes universitarios y sus padres (Ortega, 2015). También se aprobaron alivios migratorios (*Violence against women act* VAWA y Ley Wilberforce) para evitar la deportación generalizada de mujeres víctimas de violencia y niños en busca de reunificación familiar, así como evitar la separación familiar provocada por las deportaciones.

En México se implementaron programas de regularización, visas de trabajadores temporales, pases de visitante regional, pero no cambia de fondo su política de contención. La nueva ley de migración de 2011 abre nuevas posibilidades para enfrentar los nuevos desafíos migratorios.

Entre 2012 y 2016, las migraciones experimentaron una nueva época. Para el caso mexicano, los flujos emigratorios disminuyeron relativamente en comparación con los retornos voluntarios y forzados. En Centro América la emigración siguió su tendencia ascendente y se diversificó el perfil migratorio. A los factores económicos estructurales se sumaron variables como la corrupción, cambio climático, baja en

el precio de las agroexportaciones, roya del café y la disminución en la producción de alimentos. Como consecuencia se incrementó la migración de origen campesino, indígena y rural, se hizo más visible el rostro de las mujeres, indígenas, niños, niñas y adolescentes y jóvenes de la diversidad sexual.

Nuevos rostros en la migración, niños y niñas migrantes

Los niños, niñas y adolescentes se convierten de pronto en los nuevos actores en la migración en Mesoamérica. Entre 2012 y 2016 las cifras se elevaron considerablemente en Estados Unidos y México, hacia donde llegan los niños y niñas para reunificarse con su familia o agenciarse de recursos para apoyar su afectada economía familiar indígena campesina.

La política de contención implementada en México se aplicó sin consideración alguna y la respuesta fue la detención (rescate), el aseguramiento (la privación de libertad) y la repatriación (retorno forzado) de niños migrantes. Bajo este esquema fueron deportados entre 2012 y 2016 117,461 niños, niñas y adolescentes centroamericanos. (Unidad de Política Migratoria, 2017)

En la frontera norte la patrulla fronteriza rescató desde 2012 al 2016 a 231,737 niños migrantes no acompañados, incluyendo mexicanos². Solo un porcentaje fue canalizado a su recurso familiar gracias a la ley William Wilberforce que fue aprobada en

2008 y beneficia a niños, niñas y adolescentes de Guatemala, Honduras y El Salvador.

En el 2014, las capacidades institucionales para atender a niños migrantes sucumbieron, provocando una crisis humanitaria que desató otra movilización de los sectores antimigrantes que demandaron restricciones y recortes de estos programas. Un nuevo plan se tenía para detener las migraciones. Ese mismo año, y con el objetivo de “garantizar el arraigo de las poblaciones en sus territorios de origen” Estados Unidos, Guatemala, El Salvador y Honduras anuncian la implementación del Plan alianza para la prosperidad en los países del triángulo norte. Aunque se reconoce la existencia de factores expulsivos, el plan identifica la violencia, inseguridad, debilidad del estado y corrupción como factores expulsivos y promueve inversiones extractivistas en los territorios de origen de migrantes, pobres en aspectos económicos y sociales, pero ricos en biodiversidad, minerales y agua. El plan estaba ya trazado para la región.

En México, en 2014 se impulsa el programa integral frontera sur que plantea mecanismos para blindar la frontera, elevar las capacidades de contención y administración de los flujos migratorios, implementar nuevas tecnologías de control migratorio, generar nuevas condiciones de infraestructura, incrementar los recursos financieros y humanos y mejorar las tecnologías para la contención migratoria (*Project Counselling Services*, 2015). Con ambas apuestas, se esperó un cambio en las dinámicas migratorias, pero lejos de atenuarse, las migraciones continuaron.

Elementos de la coyuntura actual: el discurso antimigrante a su máximo nivel

Con la coyuntura electoral de 2015 la migración se posicionó nuevamente en el debate público pero esta vez mediante una agresiva estrategia mediática conservadora que fortaleció la idea del migrante como enemigo interno en los Estados Unidos. El líder de la estrategia, el presidente Donald Trump arremetió contra “los mexicanos” (como metáfora de migrante) señalándolos de ser responsables del desempleo, la crisis económica y social en el país y de ser “ladrones, violadores, secuestradores y narcotraficantes”. Retomó la construcción del muro, amenazó con deportar a los 11 millones de indocumentados y ofreció recuperar la grandeza americana.

El éxito mediático sacó de la esfera pública la discusión de la reforma migratoria y puso en la agenda la deportación masiva de los “mexicanos”, dejando poco margen político para plantear soluciones integrales al tema. Con la asunción de Trump se recarga la coyuntura antimigrante.

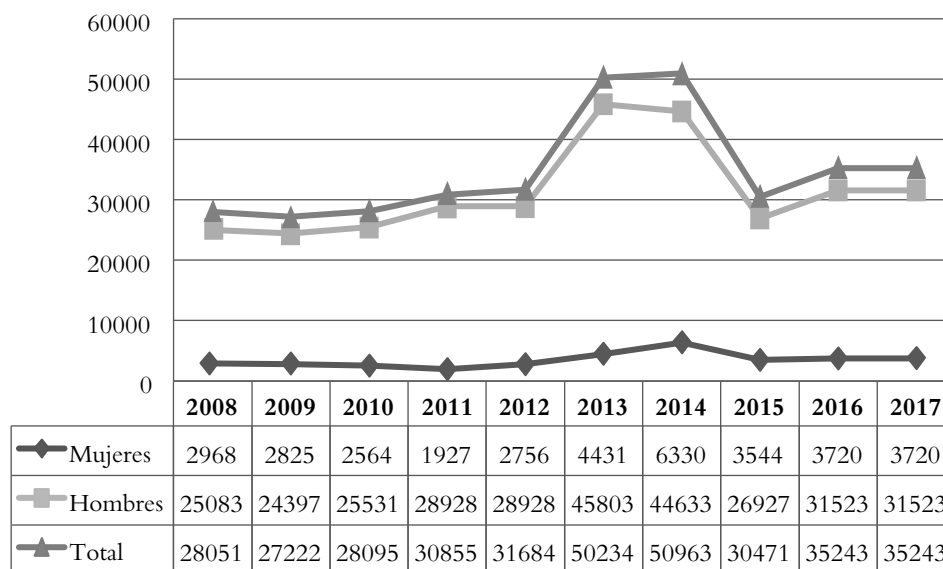
Las primeras acciones ejecutivas fueron construir el muro, prohibir la entrada de viajeros y refugiados de siete países, reducción financiera de las ciudades santuario, aumento de agentes migratorios, ampliación de capacidad instalada para atender a migrantes detenidos, aceleración de procesos de deportación y amenazó con cancelar las órdenes ejecutivas y los alivios migratorios.

La reacción del gobierno de México no estuvo a la altura de las circunstancias y lejos de romper los acuerdos de contención migratoria o declarar sus fronteras abiertas a la migración centroamericana, mantuvo su política de cero tolerancias. México no lideró gestiones regionales para convertir la crisis en una oportunidad para reconsiderar la importancia estratégica de las migraciones en la región y fueron dispersas y poco coordinadas las reacciones de las instituciones encargadas de los temas migratorios, particularmente desde las cancillerías de los países como El Salvador, Honduras y Guatemala, que priorizaron los lineamientos y el financiamiento del plan alianza para la prosperidad. Mientras los gobiernos no eran capaces de proponer alternativas, los migrantes seguían su curso en el inicio de otra época migratoria que traerá algunos cambios.

Entre un plan de contención migratoria y el reforzamiento de los esquemas de seguridad fronteriza, evidentemente las migraciones experimentarían reacomodos en tendencias, flujos e intensidades. A simple vista, la migración continuó su curso.

Una breve evaluación de las estadísticas del 2017, da cuenta que las acciones del presidente Donald Trump están incidiendo en las variables migratorias, pero no a la altura de su discurso. Las deportaciones desde Estados Unidos no son masivas, las deportaciones desde México han disminuido relativamente y las de los niños, niñas y adolescentes mantienen su tendencia alta.

Deportaciones de guatemaltecos/as desde EE.UU 2008-2017



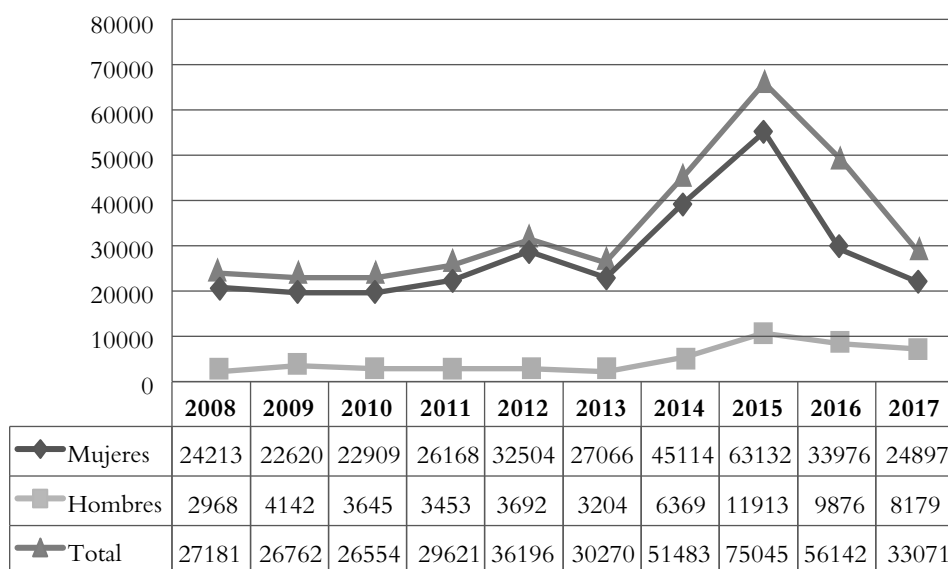
Fuente: elaboración propia con base a estadísticas de la Dirección General de Migración

La continuidad de las cifras da cuenta que las deportaciones son una política de Estado. Otra línea de análisis deriva la posibilidad que el incremento de las deportaciones no se active en un período menor a un año, sino que depende de la consolidación de los proyectos, las capacidades y las instalaciones para deportar masivamente.

Las tendencias de deportaciones desde México sí muestran una clara disminución,

las cifras hasta junio de 2015 fueron de 37,918, en 2016 26,389 y en 2017 13,120 deportados. La migración de niños, niñas y adolescentes continúa su tendencia creciente. En el 2016 la cifra de deportaciones fue de 37,938 (16,715 guatemaltecos, 11,464 hondureños y 9,759 salvadoreños) (IPM, 2016). En el año 2015 la cifra fue de 35,704 y en 2014 23,096, situación que representa un crecimiento en 2,234 casos más de menores no acompañados.

Deportaciones de guatemaltecos desde México 2008-2017



Fuente: Elaboración propia con base a datos de Dirección General de Migración

► 135

Ante este escenario, los gobiernos de la región nuevamente reaccionan a las dinámicas y nuevos actores, afinando marcos institucionales para la atención de los niños migrantes firmando y actualizando protocolos que alistan la logística para facilitar las deportaciones o generando programas para la inserción socio laboral de los miles de retornados, sin que se toquen los factores de fondo que provocan las diásporas de emigrantes.

La situación actual, caracterizada por planes de prosperidad regional, programas integrales de seguridad en la frontera sur, contexto abiertamente antimigrante e intolerante en Estados Unidos y permanencia de estructuras del crimen organizado en los corredores migratorios, crisis políticas por la corrupción, así como las nuevas dinámicas y variaciones en los orígenes de migrantes (África, Haití)

desafían a los Estados a implementar de manera integral políticas públicas de Estado con enfoque de derechos humanos, integrales y que reconozcan la condición de destino.

Conclusiones

Las migraciones han adquirido una dimensión y complejidad determinante en Mesoamérica y las políticas para abordarla no han logrado cristalizarse en los países de origen y tránsito. El análisis del marco institucional y de sus capacidades da cuenta de una desproporcionada relación entre tamaño de las necesidades a atender y la limitada capacidad de respuesta en cada país, o de la imposición de estrategias y agendas de cierre migratorio a vecinos del sur de América. Las respuestas han sido más reactivas que estratégicas, con una temporalidad determinada por

las coyunturas en los países de tránsito y destino. En los países de Mesoamérica no se han implementado políticas de Estado, mientras que Estados Unidos lo hace desde el 2005 enfocada en la seguridad fronteriza y deportaciones desde el 2001.

Existe un vínculo estrecho entre aumento de controles fronterizos y migraciones e incremento de accidentes, muertes, abusos y violaciones a los derechos humanos desde el plan Gatekeeper hasta el plan alianza para la prosperidad y en México desde el plan sellamiento fronterizo y el programa integral frontera sur. Este recorrido evidencia que las políticas de contención migratoria se han centrado en la securitización de las migraciones, sin responder en la misma dimensión a atender las dinámicas migratorias y sus consecuencias desde el enfoque de derechos humanos. La criminalización de la migración ha sido una estrategia permanente en la discusión desde 1986 a la actualidad, desde 1986, en 1996, 2001, 2005 y se elevó a su máxima expresión en 2015.

Un balance de más de 30 años de políticas migratorias con énfasis en la contención, da cuenta que las políticas migratorias enfatizadas en la seguridad y la criminalización de las personas migrantes es disfuncional y no ha sido efectiva, dado la continuidad de la migración y el elevado costo social y humano

que representa emigrar de forma irregular enfrentando los cada vez más severos controles migratorios.

Las reformas legales en México, Guatemala, El Salvador y Honduras, son una oportunidad para reorientar la construcción de políticas con enfoque de derechos humanos, particularmente si toma en cuenta que han ratificado la Convención de 1990. El cumplimiento de los principios de compromiso internacional se constituirá en una posibilidad de armonización de políticas.

Los gobiernos de la región están a tiempo de impulsar agendas de política pública migratoria a escala regional, nacional y transnacional en este contexto. Estas deben ser de Estado, integrales, transnacionales y multidimensionales. Deben promover reformas estructurales profundas (políticas, sociales y económicas) para generar condiciones de vida digna.

Recuperando la fuerza histórico territorial y de los pueblos indígenas con autonomía y determinación es posible que, en un futuro no muy lejano, Mesoamérica sea una región de libre movilidad con proyectos alternativos basados en la riqueza de su biodiversidad, la cultura de los pueblos solidarios mesoamericanos y la profunda relación de respeto al territorio y la vida.

Referencias

- Benítez, R. (2007). La Iniciativa Mérida: desafíos del combate al crimen y el narcotráfico en México. *Boletín Elcano*, (98), recuperado por <http://biblioteca.ribei.org/1240/1/ARI-130-2007-E.pdf>.
- Caballeros, A. (2012). *Tiempos innombrables: Migración, Criminalización y Violencia Balance hemerográfico y análisis de tendencias 2010-2011*. Guatemala: MENAMIG.
- Casillas, R. (2005). *Semblanzas de la frontera con México*. México: FLACSO.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2011). *Informe Especial sobre secuestro de migrantes en México*. México, CNDH.
- Gammage, S. (2007). El Salvador, despite end to civil war, emigration continues. *Migration Information Source*, recuperado por <http://www.migrationpolicy.org/article/el-salvador-despite-end-civil-war-emigration-continues>.
- Gaspar Olvera, S. (2012). Migración México-Estados Unidos en cifras (1990-2011). *Migración y desarrollo*, 10(18), recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992012000100004&lng=es&tlng=es.
- Huntington, S. (2004). *¿Quiénes somos?: Los desafíos a la identidad estadounidense*. Madrid: Paidós.
- Jonas, S., & Rodríguez, N. Rincón, A. (1999). *La Inmigración Guatemalteca en los EE.UU. 1980-1996. Ponencia presentada para la discusión en Latin American Studies Association*. Miami.
- León, A. (2015). *La contratación de braceros en la ciudad de Oaxaca en 1944* (Tesis de maestría). El Colegio de San Luis, A.C., México.
- López, V. (2013). Desarrollo, migración y seguridad: El caso de la migración hondureña hacia Estados Unidos. *Migración y desarrollo*, 11(21), recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992013000200004&lng=es&tlng=es.
- Mack, M., Paula, W., Oglesby, E., & Caballeros, R. (1992). *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados*. Guatemala: AVANCSO.
- Massey, D. (1995). Una evaluación de la teoría de la migración internacional: el caso de América del Norte. En D. Massey, *Cruzando fronteras: migraciones en el sistema mundial. Fundación Hogar del Empleado*, 189-264.
- Massey, D. (2003). Una política de inmigración disfuncional. *Letras Libres*, 5(53), 16-20.
- Oficina del Censo de los Estados Unidos (2011). *Series históricas*, recuperado de: <http://www.census.gov>

- Ortega, E. (2015). La acción ejecutiva de Barack Obama en materia migratoria de 2014. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 48(144), recuperado por http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332015000300013&lng=es&tlng=pt.
- Portes, A. et. al. (2003). La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo: la experiencia de Estados Unidos y América Latina. México: FLACSO.
- Pries, L. (2002). La migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación. *Estudios Demográficos y Urbanos*, (51), 571-597.
- Project Counselling Services. (2015). El Programa Frontera Sur y la política migratoria en la franja fronteriza, 1-10.
- Revel Mouroz, M. (1984). La frontera México-Estados Unidos: mexicanización e internacionalización. *Estudios fronterizos*, 5(4).
- Salazar Pérez, R. (2002). Los avatares del Plan Colombia, Plan dignidad y el Plan Puebla-Panamá. Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, 9(30), 97-120.
- Torras, M. (2014). Trazando la línea entre Petén guatemalteco y Campeche mexicano: dinámicas migratorias en la frontera Guatemala-México (7), *Ciencias Económicas y Sociales*, 4-6.
- Unidad de Política Migratoria (2017). *Niñas, niños y adolescentes migrantes en situación migratoria irregular, desde y en tránsito por México*. México: Secretaría de Gobernación.

Las abejas mesoamericanas y la miel en la historia, cosmovisión y medicina de los pueblos mayas

Patricia de la Roca

RESUMEN: La abeja sin aguijón, abeja maya o *Melipona*, es apreciada porque presta servicios ecosistémicos como polinizadora y reproductora de especies arbóreas, flores y vegetales comestibles. Produce miel, polen y propóleos, utilizados desde épocas ancestrales en la terapéutica y religión maya y actualmente en la medicina institucional, por lo que, en la actualidad, es importante conservar el conocimiento asociado al cultivo de estas mieles y a la preservación del patrimonio biocultural. A través de este artículo se espera contribuir a la reflexión sobre dos aspectos relacionados con la miel y las abejas mesoamericanas: el aspecto histórico y el de la salud.

PALABRAS CLAVE: himenópteros, colmena, fertilidad, salud, patrimonio biocultural

SUMMARY: The stingless bee, Mayan bee or *Melipona*, is appreciated because it provides ecosystem services as pollinators and reproducers of tree species, flowers and edible vegetables. Produces honey, pollen and propolis, used since ancient times in Mayan therapeutics and religion and now in institutional medicine, so, at present, it is important to preserve the knowledge associated with the cultivation of these honeys and the preservation of biocultural heritage. Through this article we hope to contribute to the reflection on two aspects related to Mesoamerican honey and bees: the historical and the health aspect.

► 139

KEYWORDS: Hymenoptera, hive, fertility, health, biocultural heritage.

Introducción

Actualmente el rápido crecimiento y expansión de las ciudades, así como las nuevas formas de sobreexplotación de los recursos naturales, reducen las áreas boscosas y de cultivo, con lo cual también desaparece el patrimonio biocultural. Dicho patrimonio se ha visto afectado, entre otras razones, por la paulatina inserción de las poblaciones indígenas de Mesoamérica a estas nuevas realidades, provocando cambios sustanciales en la vida cotidiana, así como la consecuente pérdida del conocimiento ancestral asociado a la sostenibilidad biológica de las especies animales y vegetales y a su uso en la alimentación y la medicina.

140 ◀ A partir de estas consideraciones, en la primera parte de este artículo se presentan los resultados de la revisión bibliográfica que recoge los aspectos históricos y culturales que posicionaron a las abejas en el panteón de las deidades mayas. En la segunda, se expone lo que la literatura antigua y moderna dice sobre las preparaciones medicinales a base de miel de abejas *Meliponas* y en la tercera se presentan las prácticas medicinales actuales a base de miel blanca, producida sobre todo por la abeja *Melipona beecheii*. Dichas prácticas fueron referidas por terapeutas mayas que aún utilizan estas preparaciones en Sacatepéquez y Quiché, razón por la cual se seleccionaron estas dos áreas para hacer el estudio. La primera guiada por importantes referencias bibliográficas sobre *meliponinos*. La segunda por la relación con la institución Médicos Descalzos, ubicada en Chinique, dedicada a la salud intercultural desde hace 25 años. La última parte del trabajo es la narración de las

experiencias hospitalarias del Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) en Chiapas, región de Soconusco, para curar el pie diabético.

Previo a la presentación de dichos resultados, en el primer apartado se caracteriza a las abejas *Meliponas*, de acuerdo a su clasificación biológica y se hace referencia a los lugares de Guatemala y México en los que habitan.

Características generales de las abejas *Meliponas* y su localización en el área guatemalteca

Las abejas, hormigas, avispas y abejorros, pertenecen, al orden de los *Himenópteros*. El nombre científico de este orden es *Hymenoptera*. La característica sobresaliente de las abejas nativas de Mesoamérica, es que no tienen un aguijón desarrollado, razón por la cual no pican. Es lo que las diferencia de la *Apis mellifera*, de origen europeo. Otra diferencia es que las abejas sin aguijón, son muy pequeñas, midiendo aproximadamente de 1.8 a 13.5 mm a diferencia de la *Apis mellifera* que llega a medir de 15 a 20 mm. Las medidas varían de acuerdo al género al que pertenezcan y al sexo. Ser abejas tan pequeñas representa una ventaja, para las *Meliponas*, porque pueden polinizar un número mucho mayor de flores y especies vegetales (González, 2012: 8).

Los meliponinos viven en los trópicos del mundo y se estima que polinizan el 90% de las plantas y el 30% de cultivos, por lo cual prestan un servicio ecosistémico de mucha importancia (Escobedo, López & Enriquez, 2010: 8).

Cano-Contreras, sobre la denominada abeja de monte o *Melipona*, indica que se crió en toda el área maya peninsular de Mesoamérica. En México existen registros de la crianza de abejas en Tabasco, Chiapas, Veracruz, Oaxaca y en todo el Istmo de Tehuantepec. También menciona la región ch'orti' de Guatemala y Honduras (Cano-Contreras, Martínez & Balboa, 2013: 1).

En Guatemala, estudios como el de Enríquez y Dardón, indican que en el país para el año 2008 había 30 especies de abejas sin aguijón, de las cuales 13 son utilizadas actualmente

para la producción de miel y otros productos de la colmena. En un estudio más reciente, del mismo equipo de investigación, se indica que han realizado modelados de 29 de las 33 especies reportadas para Guatemala (Escobedo, López & Enriquez, 2107: 7).

En la tabla 1, se hace referencia al área investigada y seleccionada por las autoras para la toma de muestras de miel, mismas que fueron analizadas con el fin de determinar sus características terapéuticas, indicando el nombre científico y común de las abejas estudiadas.

Tabla 1
Ubicación de las especies de abejas seleccionadas para
análisis físico químico de miel. Guatemala

No.	Nombre común	Nombre científico	Ubicación
1	Talnete	<i>Geotrigona acapulconis</i>	Chiquimula
2.	Criolla (Colmena grande)	<i>Melipona beecheii</i>	Alta Verapaz, Jutiapa, Quiché, Santa Rosa
3.	Chac chow	<i>Melipona solani</i>	Baja Verapaz
4.	Tinzuca	<i>Melipona Aff. yucatanica</i>	Jutiapa
5.	Boca de sapo, conguito	<i>Nannotrigona perilampoides</i>	Alta Verapaz, Izabal, Jutiapa, Petén
6.	Serenita, chelerita, sarquita, ollito de gallina	<i>Plebeia sp.</i>	Jutiapa
7.	Magua negra, congo negro	<i>Scaptotrigona mexicana</i>	Quetzaltenango, San Marcos
8.	Magua canche, alazán, congo canche	<i>Scaptotrigona pectoralis</i>	Quiché, Retalhuleu
9.	Chumelo, doncella	<i>Tetragonisca angustula</i>	Alta Verapaz, Baja Verapaz, Chiquimula, Izabal, Quetzaltenango, Retalhuleu, Santa Rosa

Fuente: Caracterización fisicoquímica y antimicrobiana de la miel de nueve especies de abejas sin aguijón (*Meliponini*) de Guatemala (Dardón & Enriquez, 2008).

El resultado del análisis efectuado identifica la presencia de 21 familias vegetales visitadas por estas abejas en Guatemala, de las cuales la *Tetragonisca angustula* presentó la mayor diversidad. Una de las conclusiones más relevantes, que prueban la efectividad de estas mieles es que ocho de las nueve estudiadas presentan una actividad antibacteriana con concentraciones más altas que las de la miel de *Apis mellifera*, lo cual las hace más efectivas para fines terapéuticos (Dardón & Enriquez, 2008). Cada tipo de miel estudiada presenta grados distintos de actividad antibacteriana y diferente composición fisicoquímica, lo cual también establece especificidades en cuanto a su eficacia en el tratamiento de diversas afecciones.

142 ◀

Abejas mesoamericanas en la historia y cosmovisión maya

Hablar de la miel de las abejas mayas o *Meliponas*, supone, trasladarse a dos épocas históricas que han exaltado sus virtudes. Su presencia e importancia en la vida cotidiana de los mayas, se registra tanto en los Códices y manuscritos del Chilam Balam, como en estudios y documentales del siglo XXI como los que preceden a esta sección.

Sobre el pasado maya, Liliana González¹ (2012:3), en el trabajo “Alrededor de la colmena: dioses, mitos y ritos” compara precisamente la relación existente entre la organización y vida de la colmena con el ordenamiento que hacen del universo las energías creadoras del pueblo maya. Durante la elaboración de su trabajo, González refiere

que recibió un curso de meliponicultura con la finalidad de comprender el comportamiento social de las abejas y adquirir elementos de análisis para explicar, desde esa perspectiva, la simbología que subyace en los mitos y ritos relacionados con las abejas nativas.

La autora desarrolla como una de las ideas centrales de su trabajo, que “los mayas comparten situaciones emotivas y psicológicas con los animales y la naturaleza que los circunda, dada la importancia de la simbiosis entre esos elementos y su propia humanidad para lograr la supervivencia. Dicha relación crea estructuras de pensamiento en las que la naturaleza está inserta con un determinado significado social, y en el caso de la cultura maya se manifiesta en mitos y ritos” (González, 2013).

Según De la Garza, citada por González “los animales para los mayas fueron y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros, y a la vez parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses” (De la Garza, 2003: 45).

Por el estudio tan rico en datos sobre la cosmovisión maya y sus paralelismos con la vida y organización de las abejas, resulta interesante hacer una breve reseña del trabajo de González. En el primer capítulo de su trabajo, *Kaab*² y la creación, refiriéndose a las

¹ Se coloca el nombre de pila para diferenciar a esta autora de otros que se citan con el mismo apellido.

² *Kaab* en maya yukateko significa miel, abeja, el mundo o la tierra. Su escritura varía según el idioma pero los

abejas encargadas de cuidar las piqueras o entradas de la colmena, la autora desarrolla con detalle, la función de los *Baah Kaabo'ob* como protectores y fundadores de la colmena o, de Cozumel.

En el segundo capítulo *Kaab y el Universo* observa que la colmena, sugiere el universo mesoamericano, que consta de tres niveles: cielo, tierra e inframundo, conectados por pisos y postes. Las abejas y en general los animales, no viven solamente en un nivel, sino que están presentes en todos. Similar a ese ordenamiento del Universo es el de la colmena. Y a su vez, la colmena, puede estar en cualquiera de ellos (González, 2012: 45)

En un evento académico presentado en el año 2001 por Medina y González³, en los que se apoya la autora que se cita, hay especies de abejas nativas que construyen sus nidos en cavidades de árboles muy altos y vivos, como son: *Melipona beecheii*, *Melipona yucatanica*, *Scaptotrigona pectoralis*, *Plebeia moureana* (Medina & González, 2001). Estas serían las abejas que se encuentran más relacionadas con el nivel celeste del universo maya.

Luego, hay abejas que construyen sus colmenas en el subsuelo, como la *Trigona fulviventris*, pero que a veces también lo hacen en los árboles, como la especie *Cephalotrigona zexmeniae*. Con lo que se podría deducir que estos dos tipos de abejas son las asociadas al nivel del inframundo

y al intermedio respectivamente (Medina & González, 2001).

Ejemplos de esa realidad, en la que las abejas construyen colmenas en el nivel celeste, en el nivel intermedio (tierra) y en el inframundo (subsuelo), fueron observadas en Chinique, Quiché, en donde por la rica vegetación alrededor de sus casas, algunas familias logran cultivar tres especies de abejas nativas. Una es la denominada *Rax wach*⁴, que hace sus colmenas en los troncos de los árboles altos como el pino, el roble y el encino, son de color negro y producen una miel oscura, cuyo sabor se describe por los comunitarios como amargo y dulce a la vez, por efecto de la resina que producen estos árboles.

Las otras dos son las denominadas por ellos *Us Kab'*, mosquito de miel, también conocida como angelita o doncellita, que toma la miel de los arbustos. Su miel es más liviana, menos amarga y menos ácida, comúnmente denominada miel blanca, correspondería al nivel intermedio. Y el *Q'oxpin*, que extrae la miel de las flores más blancas como los azahares del limón o la naranja y por eso, el olor es más fuerte. Esta también es una abejita negra pero un poco más grande y sus panales son redondos. La miel es más espesa, más amarilla y más ácida. En las fotografías se muestra el entorno, rico en flores y árboles, que permite cosechar la miel en Chinique.

► 143

significados son muchos y depender de la interpretación o contexto en que se utilice el término.

3 Esta es una cita textual utilizada por González, pero no se ha marcado la página porque la referencia es de un cartel, colocado en un seminario, relacionado con las abejas meliponas en el 2001.

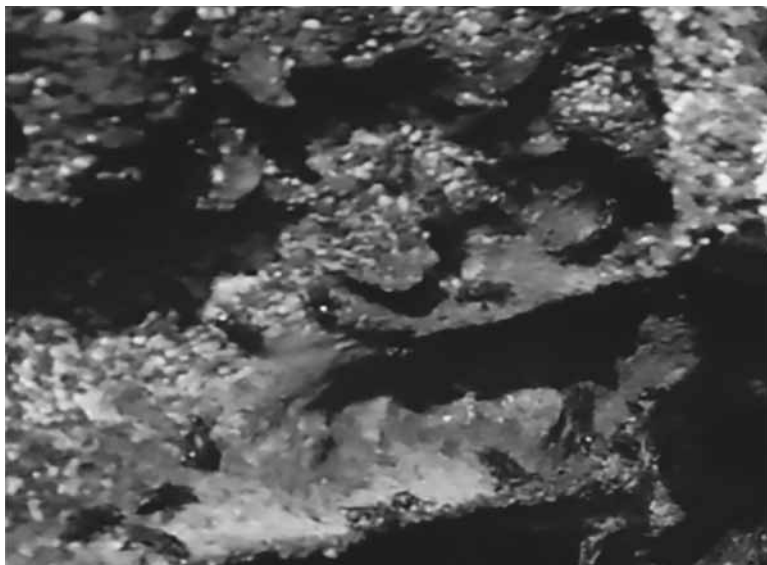
4 No fue posible determinar las especies de abeja. Solo el nombre común con el que lo conocen los habitantes del lugar. Pero por la descripción de Medina y González se asume que puede aplicarse la taxonomía mencionada por ellos.



Árboles de pino, roble y encino, en donde la abeja *Rax wach* hace su colmena. Se relaciona con el nivel celeste del universo maya. Chinique, Quiché. Guatemala. Fotografía de la autora.



Arbustos y flores que poliniza el *Q'oxpin*. Nivel intermedio, *kab*, tierra y mundo. Chinique, Quiché, Guatemala. Fotografía de la autora.



Nivel de inframundo. Panal subterráneo de abejas sin aguijón en Chinique, Quiché, Guatemala. Fotografía de la autora.

Los estudios que refieren la identificación de los espacios naturales como modelos del ordenamiento del cosmos es extensa y a veces complicada. Sin embargo, con este sencillo ejemplo se pretende ilustrar la razón y sentido de la cosmovisión maya y su identificación con el mundo animal y vegetal, sin el cual sería imposible la supervivencia humana.

Otros estudios como el de Cano-Contreras (2013), describen e interpretan la presencia de las abejas en la cultura maya antigua, de manera sintética e indica que el Códice de Dresde habla de la miel, la muerte, la fertilidad y la renovación. El Códice de París, de los dioses, ceremonias, profecías, calendarios rituales y de las abejas sin aguijón en relación con estos temas⁵ y el Códice Tro Cortesiano o de Madrid (el más detallado de todos), explica los rituales a deidades asociadas con

la colmena y el comportamiento de las abejas (Cano-Contreras, Martínez y Balboa, 2013).

El Chilam Balam de Chumayel, también contiene tres capítulos relacionados con las abejas nativas. A continuación, se presentan las versiones de dos traducciones de este libro: el de Mediz Bolio y el de Dzul y Bastarrachea. El Manuscrito, es la profecía de Chilam Balam⁶ “que era cantor, en la antigua Maní” y preparaba a los mayas para la llegada de un “Padre, señor del cielo y de la tierra” (Dzul & Bastarrachea, 2008:9). A la vez es una manifestación de rechazo y resistencia a la conquista, prevista por Chilam Balam, porque a través de ella se les impondría una nueva religión y un nuevo ordenamiento social y político.

5 Citado por Cano de Cappas e Sosa, 1995; González Acereto de Araujo, 2005; Sotelo et al 2012).

6 Chilam, el que profetiza. Los chilames eran sacerdotes que interpretaban los libros antiguos para extraer de ellos profecías, el conocimiento de los hechos futuros. Balam significa “jaguar” o “brujo” y es en realidad un nombre de familia.

El libro de los linajes según Mediz Bolio y el de las Crónicas de los antepasados según Dzul, cuenta la historia del asentamiento de los itzaes en Cuzamil, por eso se menciona que “*en Aké, les nacieron los hijos; en Tixchel se elevó su lenguaje y su conocimiento; en Tzuc-op se dividieron en grupos bajo un árbol de anona. “Y llegaron a **Tah-cab** donde castraban miel los Itzaes para que fuera bebida por la Imagen del Sol. Y se castró miel y fue bebida. Cabilnebá es su nombre* (Bolio, 1930; Dzul & Besterrachea, 2008:18)

Esa imagen de autoridad y energía siempre relacionada con el Sol, transferida a los representantes de poder, es la que en este párrafo otorga a la miel un apreciable valor, porque puede interpretarse como una bebida o alimento elegido para brindarla a esa élite que representa dominio y autoridad.

Ambas traducciones, la de Mediz Bolio y la de Dzul, explican el orden del universo maya yukateco (que por supuesto no es muy diferente al de las etnias mayas de Guatemala) en base a los cuatro puntos cardinales, asignando cuatro, tres o hasta cinco jefes a cada uno de los reinados, que según Mediz Bolio eran las familias fundadoras, cuyos nombres aún existen en la región. Así, se mencionan cuatro jefes para Oriente, cuatro para el Norte, tres para el Poniente y cinco para el Sur.

“La Gran Abeja Roja es la que está en el Oriente. Las flores de corola roja son sus jícara. La flor encarnada, es su flor.

La Gran Abeja Blanca es la que está en el Norte. Las flores de corola blanca son sus jícara. La flor blanca es su flor.

La Gran Abeja Negra, es la que está en el Poniente. El lirio negro es su jícara. La flor negra es su flor.

La Gran Abeja Amarilla es la que está en el Sur. La flor amarilla es su jícara. La flor amarilla es su flor.

Entonces se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas en la pequeña *Cuzamil*. Y allí fue la flor de la miel, la jícara de la miel y el primer colmenar y el corazón de la tierra” (Dzul & Bastarrachea, 2008:15).

Según González, esto en un lenguaje figurado expresa que los hijos de las abejas son los Itzáes. Que Cuzamil es la ciudad fundadora y los dominios de dicho pueblo son extensiones de este “panal”, siempre comparando a la colmena con el territorio y su ordenamiento y, con el ordenamiento del cosmos (González, 2012).

Vásquez y Ligorred, en el Chilam Balam de Chumayel, en el Libro de las Pruebas (Bolio) o del Lenguaje del Suyua Tan (Dzul y Bastarrachea) explican, que los acertijos que se hacían a los aspirantes al trono, eran pruebas de entendimiento sobre lo que a través de ellos pedían las máximas autoridades del territorio. El desacierto para resolverlos se traducían en un castigo y en la imposibilidad de acceder al poder, al gobierno.

Siempre en lenguaje figurado y en este orden de ideas, puede interpretarse que el acertijo sobre la colmena y la miel que se formula en una parte del Libro de las Pruebas o del Lenguaje del Suyua Tan, y que

se presenta a continuación, tiene relación con la preservación de ese territorio, de la tierra y del pueblo de Cozumel a través de la prolongación de su descendencia. Dicho acertijo pide al hijo, que traigan la primera sangre de la hija, su cabeza y su vientre, su muslo y su mano, a lo que responde el hijo:

“He aquí la primera sangre de la hija, que se pide: el vino maya. El vientre de la hija: la colmena de la miel. La cabeza de la hija: la vasija de barro virgen, en que se remoja el vino. Así como el primer asiento de la hija: el colmenar” (Dzul & Bastarrachea, 2008: 44).

La aprobación por la superación de la prueba, da credibilidad al futuro gobernante.

—¡Ah, hijo mío! Igual eres a los Verdaderos Hombres, igual a los que tienen poder. ¡Recuérdalo, pues! ¡Sábelo, pues! —así dice. Eso es la sangre de la hija que te he pedido.

La última frase de este párrafo que alude al vino maya, recuerda la conversación con un sacerdote maya k'iche', en la sede de Médicos Descalzos, que también menciona un vino ceremonial a base de miel de abejas y frutas, que se bebe con la familia y amigos en ritos que podrían llamarse de iniciación, por realizarse al principio de la vida reproductiva de la mujer, marcado por la menarquía; al celebrar la unión del hombre y la mujer, es decir el matrimonio y al nacer un hijo. Podría decirse que este vino tradicional, se bebe y comparte como un culto a la fertilidad según expresiones del propio sacerdote.

“...de lo que conocí con mi abuelo siempre había una olla de barro y abrían como un hoyo y metían la miel de abeja y las frutas, entonces el puro jugo de la fruta, hace que fermente entre la miel. Esa era una bebida que solo lo sacaban en eventos muy especiales como una pedida de mano, la mujer dio a luz a un hijo, o digamos eventos especiales y entonces se sacaba el vino para repartir. Precisamente le llaman el vino de la fertilidad. Entonces si se casa un hijo hay que celebrar o cuando a las muchachas se le baja la primera menstruación era muy importante para los mayas y decían: bueno, entonces mi hija ya empezó su período de fertilidad. Y entonces se repartía y por eso se le llama el vino de la fertilidad. Entonces eso es lo que se hacía con toda la miel y entonces viene lo sagrado o lo ritual” (Sacerdote de Chinique, Quiché, septiembre 2017).

El tercer libro del Chilam Balam que menciona a las abejas es el *De los Antiguos Dioses* (Mediz Bolio) y el *de Los Viejos y Los Nuevos Dioses* (Dzul y Bastarrachea); es el libro en que se lamenta la llegada de los españoles ante la predicción de los cambios de poder.

Mediz Bolio, en un libro de su autoría titulado *El Libro de Chumayel*, exalta a Cozumel como núcleo de la civilización maya, en la que la abeja es la representación del hombre civilizado, del hombre que trabaja y produce, que sabe gobernar y vela por su pueblo.

“*Ah Mucen-Cab* (La Gran Abeja Divina) llega en los momentos de la formación del mundo a tomar parte en la lucha de los elementos para que en ella se desplieguen las cuatro rosas de los cuatro rumbos. Sobre cada una de ellas vuela una Divina-Abeja que es su Conductor y su Maestro invisible” (Mediz Bolio, 2011:11).

Al igual que el tercer libro del Chilam Balam de Chumayel, Mediz recuerda en su libro, el comienzo de la conquista española, refiriéndose a los blancos como el zorro hipócrita que viene a suplantar ese poder y organización legítimas, construidas durante siglos por un poder ilegítimo, impuesto en un desafortunado momento histórico, a través del engaño. Parte de ese texto se tomó como prólogo de una recopilación literaria realizada por el gobierno del estado de Yucatán titulado “Las abejas y la miel” en el que se cita y recuerda los años 1600-1620.

“Es el tiempo del zorro hipócrita. Se sienta en su trono falso sobre su falsa estera, en medio de la plaza del pueblo, en donde estaba antes el Balamil-cab, abeja Guardiana de la Colmena.” (Mediz, 2011: 10)

Hasta aquí se han querido exponer dos cosas: primero el paralelismo visible entre la colmena, y el universo concebido por los mayas plasmados en los Códices y en el Chilam Balam de Chumayel⁷. Luego, la valoración de la abeja como productora de alimento y bebida sagrados y como ser organizado. Cualidades que le confieren poder y respeto, así como el deseo de ser

imitadas. Como se verá más adelante, muchas de estas expresiones culturales aún se reflejan en la vida cotidiana de poblaciones de diferentes latitudes, como Guatemala y Yucatán, en menor o mayor grado y solo con algunas diferencias.

Usos medicinales de la miel de abejas nativas en Guatemala

En 1971 el Instituto Indigenista Nacional publicó un número titulado *Aspectos de la Medicina Popular en el Área Rural de Guatemala*. Fue un estudio coordinado por Francisco Rodríguez Rouanet, quien indagó sobre la medicina utilizada por los especialistas indígenas como curanderos, zajorines, brujos, compone huesos y parteras empíricas. Las zonas lingüísticas estudiadas fueron la k'iche', mam, kaqchikel, q'eqchi', pokomchí, ixil, q'anjob'al, tz'utujil, ch'orti, jakalteka y chuj cubriendo un total de 38 comunidades, con un mínimo de cinco informantes en cada una, salvo en las comunidades mixtas en las cuales se entrevistó a diez personas: cinco indígenas y cinco no indígenas. Se documentó el uso de 575 medicinas utilizadas por los terapeutas o sanadores, de las cuales 488 son de tipo vegetal (84.78%); 62 son de tipo u origen animal (10.78%); 18 de tipo mineral (3.13%) y de otras formas se recopilaron siete (1.22%) (Rodríguez, 1971).

En el trabajo se contabilizan 36 padecimientos que mencionan la miel blanca como ingrediente terapéutico. Normalmente la utilizan como edulcorante de infusiones de hierbas, pero, en los casos de fracturas, el tratamiento consiste en la preparación de emplastos con hoja de pino, frijol negro y

⁷ Según Bolio, la manera correcta de nombrar la obra es Manuscrito de Chumayel.

miel, todo lo cual se coloca directamente en la parte afectada. También se coloca miel directamente en la boca o en la nariz para aliviar el denominado fuego o sobre las heridas untando la miel “por medio de una pluma”. El tratamiento de mal de ojo físico (afecciones de los ojos), también requiere la aplicación directa de cinco gotas de miel mezcladas con clara de huevo de gallina, bien batida.

El tipo de padecimientos que se alivian con miel, en la región estudiada por Rodríguez Rouanet, pueden resumirse en afecciones del sistema digestivo, del sistema respiratorio, problemas como fracturas, golpes y heridas, dolores de corazón, entuertos (dolor post parto).

Tabla 2
Padecimientos que suelen aliviarse con miel blanca como ingrediente terapéutico, junto a hierbas y otros productos naturales

Afecciones digestivas	Afecciones nerviosas	Callos	Cáncer
Catarro	Cólicos	Derrame biliar	Derrame de ácido úrico
Dolor de corazón	Dolor de muelas	Dolores de entuerto	Fracturas
Fuego en la boca	Golpes	Hemofilia	Hemorragia
Heridas	Hipo	Ictericia	Mal de ojo físico
Parto	Postemas	Pulmonía	Resfrío
Reumatismo	Ronquera	Sarampión	Sinusitis
Tos	Tosferina	Trastornos menstruales	Tuberculosis
Úlceras	Varicela		

Fuente: Elaboración propia en base al estudio de Rodríguez Rouanet (1971)

En 2007 se realizó un estudio sobre la caracterización de la miel de meliponinos en distintas zonas biogeográficas de Guatemala. Las investigadoras indican que la crianza de abejas está restringida a un grupo pequeño de meliponicultores⁸ que comercializan la miel, especialmente por sus propiedades medicinales en el tratamiento

de enfermedades gastrointestinales, oftalmológicas, dermatológicas. Además, se han realizado algunas investigaciones que demuestran la efectividad antibacteriana contra agentes causales de la mastitis en el ganado, géneros *Staphylococcus*, *Aerococcus*, *Actinomyces* y *Escherichia*, que también suelen atacar al humano (Enríquez, et al. 2004, Enríquez, et al. 2001).

En la tabla 3 se muestran los usos que la población le da a la miel de abejas nativas, que como se verá tiene similitudes con

8 Estas personas, con quienes se ha tratado de rescatar el conocimiento relacionado con la crianza de abejas nativas tienen meliponarios en Pueblo Nuevo Viñas, Santa Rosa, Esquipulas y Chiquimula. Rigoberta Menchú es una celebridad que en el área de Soconusco, es socia del meliponario Abeja Maya.

lo que se recaba en 1971. Monjon, quien comercializa la miel de abejas en diferentes establecimientos, realiza para esta actividad estudios bastante profundos en Campur, Alta Verapaz, en donde también se cultivan

estas mieles por población q’eqchi, utilizando para ello una mayor tecnificación durante el proceso de producción de aproximadamente ocho o nueve especies de abejas nativas.

Tabla 3
Usos terapéuticos de diferentes tipos de miel de *Meliponinos*

No.	Nombre común	Nombre científico	Propiedades curativas
1	Talnete	<i>Geotrigona acapulconis</i>	Fracturas, golpes, diferentes afecciones oculares y golpes internos
2.	Criolla, abeja maya	<i>Melipona beecheii</i>	Diarrea, hepatitis, gastritis, llagas, heridas, dietas post parto, insomnio, manchas en la cara, problemas respiratorios, dolores menstruales, golpes, vitaminas, problemas oculares
3.	Chac chow	<i>Melipona solani</i>	Problemas oculares. Como complemento alimenticio especial para niñas y niños que inician este consumo
4.	Boca de sapo, conguito	<i>Nannotrigona perilampoides</i>	Como remedio antibacterial
5.	Serenita, chelerita, sarquita, ollito de gallina	<i>Plebeia sp.</i>	Inflamación, fatiga, cataratas, conjuntivitis, tos y golpes en la cabeza
6.	Magua negra, congo negro en Campur Q’eq q’ aal	<i>Scaptotrigona mexicana</i>	Dolor y enfriamiento de estómago, mal de boca (fuego), tos, enfriamiento de garganta, carnosidad de los ojos, úlceras estomacales, heridas y ulceraciones de la piel, infertilidad en la mujer y cáncer
7.	Chumelo, doncella o Q’an us	<i>Tetragonisca angustula</i>	Cataratas, carnosidades en los ojos, conjuntivitis, úlcera, golpes, malestar estomacal.
8.	Joloncan	<i>Trigona nigerrima</i>	Tos.

Fuente: Enriquez & Dardón 2007; Manjon, 2017.

Es importante indicar que Manjon, trabaja muy de cerca con las investigaciones de Enríquez y Dardón, de quienes obtiene

importante información en función de la comercialización de estas mieles.

Conocimiento de la miel de meliponas y de sus propiedades medicinales en Sacatepéquez y Quiché

Con la finalidad de contactar con terapeutas tradicionales, conocedores de los usos medicinales de la miel de meliponas, se acudió al Centro de Salud de Santiago Sacatepéquez y a la sede de Médicos Descalzos en Chinique, Quiché. De 15 comadronas que asisten a las reuniones de rutina al centro de salud de Santiago Sacatepéquez, dos refirieron tener conocimientos sobre los usos medicinales de este tipo de miel. Otra de ellas se refirió solamente a su conocimiento de la *Apis mellífera* y a las prácticas de apiterapia que se realizan en el parque de San Lucas Sacatepéquez, para el tratamiento de diversas dolencias, sobre todo de los huesos.

Es importante indicar que San Lucas es un poblado con un notable crecimiento industrial y comercial, por lo que el cultivo de abejas meliponas probablemente pierde posibilidades. Ante esta escasa muestra de terapeutas conocedoras en Sacatepéquez, se estableció contacto en Santa María Cauqué y en San Lucas con las dos comadronas conocedoras del uso medicinal de la miel de las abejas nativas. Ellas mismas indican que las terapias a base de miel blanca y *talnete*, se practican muy poco, aunque la gente por lo regular conoce muy bien las propiedades del producto. Su consumo es ahora, en parte, un pasatiempo para quienes se internan en alguno de los bosques que aún hay en la región y encuentran en los árboles alguna colmena que los provee de miel. En San Lucas, se

vende en el mercado a precios elevados la miel de *talnete*, abeja que hace sus colmenas en el suelo o subterráneamente, lo cual dificulta la extracción de la miel, caracterizada por ser más oscura que las demás.

La oferta de miel de *talnete* es escasa, comparada con la que puede ofrecer la miel de *Apis mellífera*, de castilla o amarilla, como comúnmente se conoce, sobre todo porque esta última es más barata, abundante y común en el mercado. Pero, aunque sea poca, la miel de *talnete* tiene una demanda alta por las propiedades medicinales que se le atribuyen. Esta es, lamentablemente, una razón por la que frecuentemente se adultera con panela para darle un color más oscuro, cuando en realidad no lo es tanto.

Otro factor, además de la pérdida de territorio para la siembra, que probablemente contribuya o desestime el uso de estas mieles, es la restricción de su uso en los centros y puestos de salud, en donde les prohíben a las comadronas darle a las madres embarazadas o en trabajo de parto bebidas o infusiones que puedan alterar este proceso, sobre todo cuando se utiliza anestesia. Lo cual no limita su utilización en tratamientos dirigidos a la población infantil y adulta para la curación de oídos, ojos y tos.

“La miel es cicatrizante, la miel es una medicina, y más lo utilizan en la comunidad para la tos ...Yo incluso la utilizo mucho con los jarabes naturales.... Hay quienes me dicen: prepáreme un jarabe de *tainete*, traigo la botella de *tainete* y preparo los jarabes naturales solo con el baño maría. He tenido una experiencia en que mis

jarabes, aunque no lleve el baño maría, porque a veces vienen de emergencia, tarda hasta ocho días un jarabe si está bien preparado, con mucho amor. Esa energía positiva que lleva, si uno no lo toca, al nomás abrirlo, más sin embargo allí lo mantienen. Entonces (...) son pedidos... lo que más escucho es para la tos” (Comadrona de Santa María Cauqué, septiembre de 2017).

Las fórmulas de los jarabes mencionados son a base de plantas y agua. Por ejemplo, al mezclar la miel de *talnete* con una infusión de hierba luisa se alivian afecciones bronquiales. Es un tranquilizante de la tos porque afloja las flemas y ayuda al alivio de dolor. Pueden consumirlo adultos y niños. Según la comadrona, esta infusión conocida como jarabe de hierba luisa, se parece un poco al té de limón, solo que este último, es un “poquito calentito” ... “Pero la hierba luisa con *talnete* “no es fría, ni caliente, es tranquila, normal, ni caliente, ni fría por eso tranquiliza y mantiene a la persona” (Comadrona de Santa María Cauqué, septiembre de 2017).

En opinión de la señora, la miel de *talnete* por sí misma, es fresca ya que en su experiencia cuando hace infusiones con culantrillo, normaliza o disminuye la hemorragia de las señoras. Además, puede mezclarse con otras hierbas como la de vicks, así llamada porque es olorosa e ideal para calmar la tos. Entre otras propiedades, a la miel de *talnete* se le reconoce por ser cicatrizante. Al referirse a las características de la miel de *talnete*, la comadrona indica: “La miel de *tainete* siento que es la más suave, tiene un saborcito rico, que no es tan dulce, sino que está entre

acidón...” (Comadrona de Santa María Cauqué, septiembre de 2017)

Ella también refiere que conoce poco sobre en dónde viven y cómo viven las abejas nativas. No sabe si las que ha visto son las que producen la miel oscura llamada de *talnete*, pero cree que, si las entradas a la colmena son como candelitas, las ha visto en los cementerios, debajo de los nichos. Su suegro no permite que se toque a las abejas que hacen su nido en el nicho donde está descansando su esposa. “Dice, que estén ahí, tienen derecho a la vida y ahí están en el nicho” (Santa María Cauqué, septiembre de 2017).

En estas afirmaciones se observan y recuerdan dos cosas: una que a diferencia de la miel de *Apis mellifera* el sabor un poco ácido de la miel de meliponinas se debe a que efectivamente tienen un grado de acidez alto, que según Manjón, da sus propiedades antibacteriales a la miel. En ese medio las bacterias no crecen con facilidad.

El otro punto interesante es la sacralización que aún hoy, en conversaciones cotidianas se le sigue dando a las abejas meliponas, refiriéndose a ellas con cierta deferencia, por lo menos entre las comadronas de esta pequeña área, en la que dos entrevistadas han coincidido en expresiones como el derecho a la vida de las abejas y la protección de sus nidos. Esto es muy característico también en la región q`eqchi` en donde hay ritos especiales relacionados con su cultivo y cuidado, específicamente en al área de Campur, municipio de Carchá, Alta Verapaz, en donde se cultivan las especies referidas en la tabla 3.

Sobre los usos de la miel y sus derivados, se encontró que el polen no parece ser muy utilizado en Sacatepéquez, pero sí en Quiché, en donde la comadrona y sacerdote de Médicos Descalzos, le dan las características de un afrodisíaco equivalente al ginseng o la maca. Además de la miel, el polen es también una sustancia que favorece la fertilidad y la buena alimentación.

Con el tiempo supieron que era bueno para la fertilidad de las mujeres y de los hombres. Y, a través de su experiencia, comprenden que el consumo de miel y polen desde tempranas edades, son recursos que probablemente los abuelos y los padres de familia han utilizado para asegurar además de una alimentación sana, la fertilidad y preservación de su descendencia, pues como se ha referido, especialmente para los hombres, el consumo de polen incrementa la atracción sexual, indispensable en la relación de pareja. No quedan atrás las propiedades energéticas de la miel y sus derivados, que se mencionan varias veces.

Las propiedades del polen, según la comadrona de Médicos Descalzos, también soluciona problemas de infertilidad, siempre y cuando las causas no sean provocadas por una malformación del sistema reproductivo de la mujer. El tratamiento para la infertilidad, consiste en consumir polen durante tres ciclos de 20 días cada uno. Entre un ciclo y otro hay un descanso de cinco días. Es decir que en total se debe consumir durante 60 días. Además, se recomienda utilizar el método de retiro durante prácticamente los tres meses que dura el tratamiento, después de los cuales pueden tener relaciones íntimas con libertad. Pero dichos tratamientos, presentan

a veces otras dificultades, sobre todo cuando por ejemplo la mujer tiene irregularidad menstrual.

“... el sistema tradicional como que no se entiende con lo convencional, porque hay un descontrol menstrual y les dan las píldoras para que regule la menstruación y para que se quede embarazada después”. (Comadrona de Chinique, Quiché, septiembre de 2017).

Pero las propiedades para facilitar la fertilidad, también se encuentran en la miel blanca, según dos comadronas entrevistadas en San Lucas Sacatepéquez (madre e hija) en donde se recomienda la miel blanca licuada con cebolla morada para lograr que las señoras queden embarazadas cuando la pareja tiene dificultad para tener hijos. Una vez realizada la mezcla se cuele y se bebe en ayunas. Es indispensable que la beba la pareja durante ocho días, ya que no se sabe quién de los dos puede tener el problema de infertilidad.

También indica que esta miel fortalece la vista y al niño que está estudiando cuando la bebe con jugo de naranja. Refiriéndose a la miel negra y blanca que venden algunas personas, indicó que es para aliviar las molestias de la tos y bronquitis porque enjuagan el pecho. (San Lucas Sacatepéquez, septiembre de 2017).

En San Lucas, la comadrona refiere que ella conoce la miel, pero que cuando reciben la capacitación les recomiendan evitar darles a las pacientes remedios caseros o infusiones, aunque sean naturales, porque les han indicado que con esa clase de bebidas:

“...se llena la vagina y entonces el bebé no puede pasar. Hasta que le saca con sonda esa agua, entonces puede pasar el bebé... Porque si nosotros damos cosas así, calientes a las embarazadas, si ella no se compone en la casa y va al hospital, ahí le van a hacer preguntas y están captando: la comadrona nos dio tal remedio y a la hora miran ellos que la paciente ha tomado muchas cosas (Comadrona de San Lucas Sacatepéquez, septiembre 2017).

Todas las comadronas parecen haber adoptado esta norma, ya que en entrevista con la comadrona de Médicos Descalzos en Chinique, se confirma esta aseveración. Es decir que, tras las restricciones de uso tradicional, está la práctica médica occidental, que siempre o casi siempre utiliza anestesia para el momento del parto, lo que hace contraproducente cualquier tratamiento alternativo para aliviar el dolor u otras molestias del parto.

La comadrona de Médicos Descalzos, con 45 años, relata las experiencias de su padre, quien evidentemente fue curandero o partero, cuando la influencia del Ministerio de Salud no interfería en los tratamientos de los terapeutas tradicionales.

“Recuerdo que mi papá, preparaba tratamiento para pos parto. La base que preparaba era *cusha* y echaba la miel, pero también usaba otras plantas. Lo que yo recuerdo que echaba es la cáscara de naranja, canela, pimienta o anís y no recuerdo qué otras plantas echaba él y eso le daba a las personas post parto. El tratamiento ayudaba a

calentar el cuerpo, a bajar la leche y a contraer mejor el útero (Comadrona, Chinique, Quiché, septiembre de 2017).

La cera de abejas meliponas parece tener hoy en día pocos usos, pero se concibe como un vehículo que combinado con plantas medicinales facilita su utilización. Siempre es de uso tópico. De ahí que haya pomadas que sirven para los golpes, porque si se mezclan con manzanilla, por ejemplo, adquieren un efecto desinflamatorio. Este principio sirve para la fabricación de pomadas limpiadoras, útiles para quitar o disminuir manchas en la piel o el alivio de escaldaduras. Se observa, que la utilizan, según entrevistas con diferentes personas, en Sumpango, Sololá y Quiché.

Según comadrona de Médicos Descalzos, la cera semi sólida ayuda a que perfore la medicina, porque es una grasa fina diferente y más eficaz que la vaselina, cuya consistencia es más gruesa y no logra los mismos resultados. También es común escuchar que la cera servía para aplicarla en la piel y extraer garrapatas o en usos agrícolas, para fijar injertos.

Usos medicinales de la miel de abejas nativas en Yucatán

La miel ha sido, sin duda, un ingrediente indispensable en la elaboración de bebidas sagradas que acercan al hombre al cosmos (Sánchez, 2015). Como edulcorante fue utilizada para hacer Balché, bebida ceremonial cuyos ingredientes eran el agua de los cenotes, característicos de la región de Yucatán, la corteza del árbol del mismo

nombre y la miel⁹. Pero esta bebida no era solo sagrada, sino también medicinal, porque se describe como un purgativo que sacaba lombrices y que a la vez fortalecía a los hombres.

Sánchez cuenta las reacciones de los españoles, sobre todo de los sacerdotes, al observar los efectos del consumo de esta bebida en su libro *Con el diablo adentro*, que debe su título a las actitudes de reproche que terminaban en un castigo para sus consumidores, debido al efecto que producía. Probablemente con alguna duda y curiosidad, describen sus propiedades medicinales al referir que era un líquido “con efectos purgativos en el sistema digestivo, siendo también empleada para curar a los débiles con “frío” y por el mal viento¹⁰. Los oriundos exaltaban los efectos desintoxicantes y energizantes, pues los hacía “andar más sanos” (Sánchez, 2015: 48).

Otros documentos en los que se recogen las propiedades medicinales de la miel, ya en la época de la conquista, son el Manuscrito de Tekax y Nah y en el Chilam Balam de Ixil. Los autores del Chilam Balam de Tekax y Nah, o Manuscrito de Tekax y Nah, fueron indígenas ilustrados: José María y Secundino Nah, quienes compilaron valiosa información médica y astrológica. El Tekax es un documento más antiguo que el Nah y quien lo escribió, según Calderón, autor de la introducción del documento, tuvo la habilidad

de seguir la pista de los días del *Tzolkin* y contar correctamente los signos correspondientes a cada uno de los días del año 1834. La porción calendárica del Tekax aparece también en el Kaua y el Maní (Dzibil, 1981). En opinión de Calderón, la intención del Nah parece haber sido establecer un marco cronológico que pudiera ser consultado año tras año, sin modificación, para saber las enfermedades que podrían atacar las diferentes partes del cuerpo y prescribir los remedios apropiados.

La segunda parte del documento es el libro para curaciones en donde los Nah vaciaron todos los conocimientos de medicina nativa, que dan un indicio de las enfermedades usuales en la región en el siglo XIX y los remedios que se utilizaban para curar (Dzibil, 1981). Algunas de las recetas relacionadas con miel, encontradas en el manuscrito utilizan los panales de avispa, como ingredientes medicinales en la curación de afecciones como la “orina con materia”. La miel se recomienda en la curación de dolor de oídos con materia que causa sordera, y que se alivia agregándole agua tibia, jugo de limón y jugo de henequén blanco. La tisis, entre otras, que se alivia con una compleja receta para hacer gargarismos e infusiones, fórmulas en las que por supuesto no falta la miel (Dzibil, 1981).

Entre los ingredientes simbólicos y litúrgicos mencionados están: ...una vieja colmena de avispa, esa como pequeña campana, el jugo de la colmena de *holon* viejo, una vieja colmena de *xtucil*, muertos sus insectos, esa que se mueve por el aire (Dzibil, 1981).

Según un artículo de Cahuich -Campos, los libros del Chilam Balam contienen 49 recetas médicas que utilizan artrópodos para curar,

9 Hay que evidenciar que esta bebida es también conocida en Alta Verapaz y otras regiones de Guatemala. El árbol de balché es conocido por sus propiedades medicinales y hoy, codiciado por empresas farmacéuticas.

10 El mal viento es mencionado en el libro de los Bacabes, como los que se producían entre las montañas y lugares cercanos a los barrancos, siendo estos, agentes de enfermedad.

de las cuales 21 se encuentran en el Chilam Balam de Ixil. Entre los productos que se utilizan para curar destacan cuatro partes: aceite, entrañas, cuerpo y aguijón¹¹; tres productos: cera, miel y veneno y en la fase larvaria panales de abejas y avispas (Cahuich-Campos, Diana, 2013).

La autora menciona que Caso, en su traducción del Chilam Balam de Ixil, destaca el conocimiento de los mayas sobre el principio homeopático de que lo similar cura lo similar. De esta forma para curar la picadura de avispas, se requería como agente principal el veneno de este insecto, así como los jugos gástricos y otras sustancias del animal. Lo cual se ilustra en recetas o tratamientos como el siguiente:

“Se debe tomar el veneno de la avispa. Se agarra a la avispa con las patas hacia abajo para reventar el cuerpo y sacarle el líquido, con lo que la picadura perderá fuerza” (Caso, 2011:99, Cahuich-Campos, 2013).

“La miel, la cera y los panales, de las abejas sin aguijón y la llamada mosca de miel (*xiik*), fueron los productos que se utilizaron para curar 22 enfermedades o malestares naturales y una enfermedad de filiación cultural como el viento *tamcaz*, mientras que el veneno y el panal de las avispas (*Vespidae*) resultaban importantes para curar siete enfermedades” (Cahuich-Campos, 2013:20).

Siguiendo a Cahuich y Caso, en los tratamientos utilizados destaca la miel de abejas que sola o mezclada con plantas nativas permite curar afecciones del sistema digestivo y nervioso.

Cahuich, citando a varios investigadores como Ocampo y González (2009)¹², resalta nuevamente la importancia de la miel para los antiguos mayas peninsulares, que la utilizaban como alimento, en sus prácticas terapéuticas y en diversos rituales de fertilidad y los de agradecimiento, en los que se paga por la buena cosecha y la producción de miel... “*incluso en rituales agrícolas como el ch’a’cháak, el janli k’ool o las primicias como el saka’, donde se preparan bebidas ceremoniales que eran endulzadas con la miel* (Terán & Rasmussen, 2008)” (Cahuich-Campos, 2013: 21).

Actualmente entre los mayas peninsulares se observa el uso de la miel y la cera para el tratamiento de afecciones de los ojos, oídos, problemas respiratorios, digestivos y de la piel. Incluso su uso en mujeres después del parto (Cahuich-Campos, 2013: 21).

El trabajo de Rodríguez en Guatemala, coincide con lo que se menciona para Yucatán, sobre las formas de preparación de los tratamientos médicos tradicionales, que utilizan una farmacopea indígena, pero ya con influencia europea (Cahuich-Campos, Diana, 2013). Por ejemplo, se utilizaba la manteca de cerdo, claras de huevo de gallina, estiércol de vaca –en especial de la vaca negra, azúcar, anís (*Pimpinella anisum*), canela (*Cinnamomum verum*), hoja de mostaza (*Brassica juncea*), Flor de Alejandría (*Rosa*

¹¹ Evidentemente, las recetas que se mencionan, son ya una fusión de lo endémico de Yucatán, y lo exportado de Europa, puesto que aquí ya se habla del aguijón de la abeja como ingrediente medicinal.

¹² Ambos guatemaltecos, biólogos de la Universidad de San Carlos.

damascena), aceite, vino, así como cítricos como la naranja agria (jugo, cáscara, semillas), limón (jugo) y especias como la pimienta de Castilla. (Cahuich-Campos, Diana, 2013)

Indudablemente la miel de la abeja maya ha contribuido durante siglos al bienestar y restablecimiento de la salud. Los saberes ancestrales sobre su uso, como se mencionó al principio, se comprueban hoy a nivel hospitalario, en donde se conjugan muchas de las propiedades de estas mieles.

A través de la experiencia del Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR)¹³, de Yucatán, México se han puesto a prueba los efectos terapéuticos de la miel de *melipona beechii* y *melipona solani*, región en donde estas especies polinizan las flores de frutos como el cacao, rambutan, café, banano, cítricos, marañón y mango.

En ECOSUR han logrado mucho éxito en el tratamiento del pie diabético, con la miel de estas abejas, no solo por su efectividad como cicatrizante, sino también por la reducción de costos para un tratamiento usualmente caro, que utiliza curas húmedas de plata iónica, plata analocristalina, yodo y con cremas como Ulcoderma de 15 gramos.

Con la miel de *Melipona beechii* y *solani*, más del 90% de los pacientes seleccionados, previo consentimiento informado para la aplicación del tratamiento, mostró avances significativos en la cicatrización de la herida, y se observó que no era necesario combinar

la miel con otro tipo de tratamiento como la crema Ulcoderma de 15 gramos, ya que no existe diferencia significativa en el avance de la cicatrización. El costo del tratamiento fue de 150 pesos mexicanos frente a dos mil que usan tratamientos más complicados. Este estudio demuestra que la miel de abejas sin aguijón, contribuye por sí misma al proceso de cicatrización y curación en pacientes con pie diabético.

Conclusiones

Las supervivencias del uso de la miel, utilizada por los mayas desde el principio de su civilización, cobran importancia en la época moderna, en la que el crecimiento de la población y las actividades industriales, el déficit económico y los procesos de la globalización, acentúan las desigualdades entre los pueblos. Hoy, no todos los pueblos tienen acceso a una salud de calidad, especialmente los que se han quedado rezagados social y económicamente ante esos movimientos económicos mundiales.

Sin embargo, experiencias como las de ECOSUR, presentada hasta el final del documento, revalorizan el saber ancestral sobre los usos medicinales de la miel, que de no haber permanecido en la memoria y en la vida cotidiana de la gente de Yucatán, probablemente no sería una alternativa económica y sobre todo, de salud, para afecciones tan dolorosas como el pie diabético.

Por supuesto que las mieles de abejas meliponinas no curan solamente el pie diabético. Se ha comprobado que la eficacia de la miel sobrepasa los límites que hasta ahora tiene, quizás solamente porque no se

¹³ A quien interese ver con mayor detalle el contenido del video presentado en el X Congreso de abejas nativas en noviembre de 2017 en Antigua Guatemala, puede ingresar a la siguiente página: <https://www.youtube.com/watch?v=H55z5Oxd75M&t=7s>

han estudiado, no se han dejado ver o no se ha hecho un mayor esfuerzo para utilizar las potenciales soluciones que ofrecen a muchos problemas de salud.

Se puede afirmar que, la experiencia milenaria y ancestral, guardada en la memoria, puede darle la razón a la sabiduría de los terapeutas que, por ejemplo, en el trabajo de Rodríguez Rouanet, mencionan la posibilidad de curar el cáncer al mezclarse la miel blanca con calaguala. El desdén que pudiera provocar dicha afirmación o sugerencia, debería ponerse a prueba, porque muchas experiencias comunitarias que, no por gusto, colocan a la miel en un lugar privilegiado desde el principio de sus tiempos, son producto de una constante observación de la naturaleza, que la industrialización, lamentablemente ha hecho perder.

El desarrollo teórico de este documento ha enfatizado mucho el conocimiento y pensamiento yucateco (o yukateko), porque ha sido en Yucatán en donde las condiciones del clima han favorecido la meliponicultura, al punto de aprovechar al máximo la miel que extraen de esta actividad. Quizás por razones sociopolíticas, también ha sido México y en este caso específico, Yucatán, el que ha logrado el desarrollo teórico sobre la cosmovisión maya tan interesante. Han sido empresarios de las fincas que circundan la región los que han logrado extraer la miel al tener extensos campos de cultivo de plantas

diversas que por lo mismo han logrado una sustancia milagrosa. Y, por último, han sido médicos de Yucatán los que se han atrevido a utilizar este recurso en los hospitales.

Guatemala no tiene recursos naturales muy distintos. Al igual que en Soconusco en donde una asociación del mismo nombre conformada por meliponicultores de Tuxtla Chico, Catahuatán y Unión Juárez, ha logrado conservar el manejo de las especies de abejas nativas, de mayor importancia económica como *melipona beechi*, *melipona solani*, *escaptotrigona mexicana* y *pectoralis*, polinizadores de plantaciones de café, rambutan y cítricos entre otros, en Guatemala existen meliponicultores con el mismo potencial en San Marcos, Alta Verapaz, Santa Rosa, Chiquimula, entre otros. Incluso Rigoberta Menchú es socia de un grupo de meliponicultores. Pero, evidentemente todas estas personas no han llegado a asociarse para obtener beneficios ecosistémicos y de salud como en la región mencionada.

Las reflexiones para lograr mejores resultados y la indagación de lo que se tiene, es importante. Es urgente el rescate del conocimiento que, sin duda existe. Y en ese afán, los grupos multidisciplinarios que han trabajado sobre el tema pueden acercarse a las experiencias exitosas para fortalecer la gestión en pro del mejoramiento del medio ambiente y de la salud.

Referencias

- Cahuich-Campos, Diana (2013). Los artrópodos utilizados en la medicina tradicional maya mencionados en los libros de Chilam Balam de Chan Cah, Tekax y Nah e Ixil. *Etnobiología* 5-8.
- Cano-Contreras, J.; Martínez, C. y Balboa (2013). La “abeja de monte” (insecta: Apidae, Meliponini) de Choles de Tacotalpa, Tabasco: Conocimiento local, presente y futuro. *Etnobiología*, 11(2).
- Caso Barrera, L. (2011). *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*. México: Artes de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dardón, M. & Enríquez, E. (2008). Caracterización fisicoquímica y antimicrobiana de la miel de nueve especies de abejas sin aguijón (Meliponini) de Guatemala. *Interciencia* 33 (12), 916-922. Guatemala.
- De la Garza Camino, M. (2003). *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dzibil, G. (1981). *Manuscrito de Tekax y Nah*. México: Grupo Dzibil.
- Dzul, Domingo; Bastarrachea Ramón (2008). *Chilam Balam de Chumayel*. Caracas, Venezuela, Venezuela: editorial el perro y la rana.
- Enríquez, Eunice; Dardón María José (2007). Caracterización de la miel de meliponinos en distintas regiones biogeográficas de Guatemala. Universidad de San Carlos de Guatemala, Dirección General de Investigación.
- Escobedo, N., López, J. & Enríquez, E. (2107). Distribución parcial de las abejas nativas sin aguijón. Guatemala: Instituto de Investigación de Ciencias Químicas y Biológicas, IIQB.
- FUNCEDESCRI (2015). *Tradiciones q'eqchi's acerca de la crianza de abejas meliponas*. Guatemala, Campur: Inédito.
- González, A.N.L. (2009). *Rituales de abejas entre los mayas. Memorias del VI Congreso Mesoamericano sobre abejas nativas*. Universidad de San Carlos de Guatemala. Centro de Estudios Conservacionistas. Antigua Guatemala. Yurrita C.L. (ed).
- González, Liliana. (2012). *Alrededor de la Colmena: dioses, mitos y ritos*. México, D.F, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Yólotl (2001). Lo animal en la cosmovisión mexica o mesoamericana. En Y. González Torres, *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*- México: Editores Plaza Valdés.

- Gubler, R. (2 de mayo de 2007). Terapeutas mayas: Desde el ritual de los Bacabes hasta el presente. En: *Península*, II (1), 37.
- Ligorred, Francesc (2004). *El lenguaje de Zuyua y la resistencia literaria maya-yucateca colonial*, Segunda. (U. A. Académico, Productor) Recuperado el 22 de diciembre de 2017, de Yucatán, identidad y cultura maya: <http://www.mayas.uady.mx/articulos/lenguajezuyua.html#res>
- Manjon, E. (2017). *Las abejas sin aguijón o Meliponas*. Guatemala. Inédito
- Medina, L., & González, J. (2001). *Generalidades sobre las principales especies de abejas sin aguijón* (Hymenoptera:Apidae:Meliponinos) que se encuentran en Yucatán. México: Cartel.
- Mediz Bolio, A. (2011). *El Maya y la Miel* (Prólogo). En G. d. Secretaria de Educación, La miel y las abejas (pág. 103). México, Yucatán, México: Ediciones del Repertorio Americano.
- Mediz Bolio, A. (1930). *Chilam Balam de Chumayel*. Traducción del idioma maya al castellano. San José, Costa Rica: Ediciones del Repertorio Americano.
- Ocampo, R.M.G.R. (2009). *Usos medicinales de la miel de abejas sin aguijón, Melipona Beechii por los mayas antiguos*. VI Congreso Mesoamericano sobre abejas nativas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Centro de Estudios Conservacionistas. Antigua Guatemala: Yurrita C.L, (ed).
- Sánchez, D. (3 de noviembre de 2015). *Con el diablo adentro. El consumo medicinal y ritual del Balché entre los mayas de Yucatán visto desde una perspectiva etnohistórica*. Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital, 10(5), 6-19.

Interculturalidad y pueblos indígenas en la Universidad de San Carlos de Guatemala

Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo

RESUMEN: La Universidad de San Carlos de Guatemala¹ –USAC– asume la interculturalidad como eje transversal, por ello, se indaga sobre los pueblos indígenas en el Profesorado en Educación Primaria Intercultural² y el Profesorado de Educación Media en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa³ de la Facultad de Humanidades. En Guatemala los pueblos mayas, garífuna y xinka tienen derechos, entre otros, a la cultura, idioma y educación superior para superar condiciones de colonialidad, racismo y opresión. La diversidad cultural, étnica y lingüística deberán ser elementos constitutivos para la interculturalidad y la pedagogía en la USAC.

Interculturalidad y pueblos indígenas son elementos del discurso en estos programas pedagógicos, reconocidos como alternativas para orientar la educación superior en una sociedad multiétnica, pluricultural y multilingüe. En este artículo, se intenta dar respuesta a la pregunta: ¿Cómo la Facultad de Humanidades –sede central– coadyuva al derecho a la educación de los pueblos indígenas en la USAC?

PALABRAS CLAVE: educación primaria intercultural, idioma kaqchikel, interculturalidad, derechos indígenas y pedagogía intercultural.

ABSTRACT: San Carlos University assumes interculturality as a transversal axis, reason that inquires about indigenous peoples in the careers of Teachers in Intercultural Primary Education and the Teachers of Secondary Education in Pedagogy and Technician in Educational Administration of the Faculty of Humanities. The Mayan, Garifuna and Xinka peoples of Guatemala have the right, among others, to culture, language and higher education in order to overcome conditions as colonialism, racism and oppression.

► 161

The cultural, ethnic and linguistic diversity are constitutive elements for interculturality and pedagogy in San Carlos University –USAC–. For this reason, a discourse on indigenous demands for higher education with cultural relevance coincides at present and in political institutions.

Interculturality and indigenous peoples are elements of the discourse in those pedagogical programs, recognized as alternatives to guide higher education in a multi-ethnic, pluricultural and multilingual society. In this article, we try to answer the question: how does the Faculty of Humanities contribute to the right to education of indigenous peoples in San Carlos University –USAC–?

KEYWORDS: education, intercultural primary, kaqchikel language, interculturality, indigenous rights and intercultural pedagogy.

1 En adelante USAC.

2 En adelante PEP Intercultural.

3 En adelante PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa.

Introducción

La población en Guatemala es diferenciada como pueblo maya, xinka, garífuna y ladino; el pueblo maya a su vez es diferenciado en comunidades lingüísticas: Mam, K'iche', Achi', Ixil, Kaqchikel, Q'eqchi', Poqomchi', Tz'utujil, Q'anjob'al, Akateko, Awakateko, Chalchiteko, Ch'orti', Chuj, Itza', Jakalteko (Popti'), Mopan, Poqomam, Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko y Uspanteko.

Dependiendo de la fuente de la información sobre los pueblos indígenas, esta permite imaginarlos como población minoritaria o mayoritaria; por ejemplo, para Leopoldo Tzián (1994) en su libro *Mayas y Ladinos en cifras: el caso de Guatemala*, el 61% de la población guatemalteca es indígena, mientras que el PNUD (2005) indica que es el 39%. Cabe indicar que la información base para Leopoldo Tzián corresponde a 1992 y para el PNUD al censo de población del 2002.

En la USAC, de los 202,254 estudiantes inscritos durante el 2014, sólo el 11.4% se identificó como maya (22,993) y el 0.1% como garífuna o xinka; es decir, un porcentaje bajo de la población indígena accedió a la USAC y evidencia la desigualdad indígena en la Universidad.

La oferta académica en la USAC es determinada por las carreras instituidas en las facultades, escuelas no facultativas y sedes departamentales. Durante el 2015, se ofrecían 111 carreras técnicas, 221 licenciaturas, 129 maestrías y 13 doctorados; de estas, pocas están orientadas hacia la constitución de una sociedad pluricultural, multiétnica y multilingüe. En la Escuela de Profesores

de Enseñanza Media existe la maestría en Educación Bilingüe e Intercultural y la licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural con énfasis en la Cultura Maya; en la Facultad de Humanidades se imparte la licenciatura en Pedagogía y Educación Intercultural y el PEP Intercultural; en la Escuela de Ciencias Lingüísticas, la licenciatura en Lingüística Maya y la licenciatura en Traducción e Interpretación Maya - español. Cabe mencionar que el Profesorado en Educación Primaria Bilingüe Intercultural⁴ o el PEP Intercultural se imparten en otras sedes universitarias.

La pertinencia cultural y lingüística no constituye solamente una orientación para la educación en algunas comunidades indígenas en Guatemala, es también una necesidad y reivindicación desde los pueblos indígenas. Para ello, en algunas unidades académicas de la USAC se promueven propuestas pedagógicas interculturales, no sólo como respuesta emergente ante la sociedad multicultural y multilingüe, sino para cambiar la orientación y las consecuencias de las políticas, constituidas desde lo político, la hegemonía y lo nacional guatemalteco, en detrimento de los pueblos indígenas.

Como respuesta a la “cuestión indígena” y las demandas de los pueblos indígenas, la USAC promovió la creación del Instituto de Estudios Interétnicos –IDEI–, el Instituto Tecnológico Maya de Estudios Superiores –ITMES– y constituyó el Plan Estratégico al 2022 con visión y enfoque multicultural e intercultural (USAC, 2003:5). Respuestas similares son observadas en la Universidad Rafael Landívar,

4 En adelante PEP Bilingüe Intercultural.

donde la interculturalidad es un eje transversal para la formación académica.

Experiencias que coadyuvan al conocimiento de la diversidad cultural, étnica y lingüística de la población guatemalteca, sin embargo, se requieren reformas en la Universidad, la educación y la ciencia para satisfacer las necesidades y expectativas de educación superior de los pueblos indígenas. En la USAC sólo 12% de los estudiantes inscritos durante el 2014 se consideran indígenas, hay pocos programas pedagógicos interculturales, es limitado el avance en los estudios de las relaciones étnicas, la diversidad cultural y lingüística.

Como interculturalidad, se promueven programas pedagógicos en donde se incluyen conocimientos relacionados a pueblos indígenas, lengua vernácula y cultura indígena; desde instituciones educativas y para estudiantes no indígenas, en los cuales subyacen las identidades indígenas. En la USAC y otras universidades en América Latina emerge la interculturalidad como otra valoración epistémica para los pueblos indígenas y su cultura, alternativa que debe trascender hacia algún tipo de descolonización del poder, del ser y del saber (Castro-Gómez, S. & Ramón Grosfoguel, 2007).

Aunque la USAC promueve la Cátedra Ixkik, algunos programas pedagógicos interculturales y ha creado sedes universitarias en todos los departamentos de la República de Guatemala, desde el ontógrafo ladino⁵ se

formula una política universitaria intercultural y se definen líneas de investigación sobre cultura y relaciones étnicas. Sin embargo, para transgredir el statu quo en la Universidad, se debe generar una perspectiva crítica situada desde el ontógrafo indígenas, una perspectiva de conocimiento que imbrique la comunidad, lo local y el pasado.

El Estado guatemalteco ha ratificado el Convenio 169 de la OIT y la Declaración General de Pueblos Indígenas de la ONU, los cuales son normas promotoras para los derechos indígenas, entre estos, el derecho a la educación superior, a leer y escribir en su propio idioma. La USAC se asume como “una institución de educación superior con enfoque multicultural e intercultural” (USAC, 2005, p.5) lo cual, abre la posibilidad para institucionalizar programas interculturales en docencia, investigación y extensión.

En Guatemala como en otros países de América Latina, diversas organizaciones indígenas demandan políticas y programas de educación intercultural, promoviendo el acceso de indígenas a la universidad e incorporando el conocimiento indígena a programas de estudio. Así, la interculturalidad no es sólo el discurso sobre relaciones entre culturas, sino una manera de estructurar nuevos conocimientos desde realidades indígenas, instituyendo alternativas de educación con comunidades indígenas; se trata de pensar desde los pueblos indígenas, podría pensarse también en la perspectiva de la diferencia colonial de Walter Mignolo (Walsh,

► 163

5 A partir de los apuntes de Eduardo Mendieta (), la ontografía refiere al imaginario espacial para observar la teoría, también se refiere al ser o relacionado con el que habla. Por ejemplo, pensar desde Europa o América

Latina, pensar como español o latinoamericano; pensar desde Guatemala, pensar como ladino o indígena.

2005), de abrir la docencia e investigación universitaria a profesionales indígenas.

Según Sacayón (2013), “la rigurosidad científica como dogma universitario, es la principal muralla que obstruye la visión del pensamiento universitario sobre la correcta apreciación de una serie de saberes y prácticas vigentes en comunidades indígenas y descendientes africanos que les ha permitido sobrevivir por largo de cientos de años” (p.21). Es decir, existe un canon de conocimiento establecido por la creencia del cientificismo y la modernidad colonial; así mismo, hay desafíos que los pueblos indígenas enfrentan para acceder a la educación superior. En la USAC se intenta resolver dicha cuestión promoviendo nuevos programas pedagógicos interculturales y cursos de interculturalidad no sabemos, sin embargo, si estas acciones transgreden su ethos histórico de Universidad pública y pionera de la educación desde la época colonial.

Educación Primaria Intercultural

La formación en interculturalidad a través del PEP Intercultural constituye una alternativa pedagógica y de especialización en la USAC, en la cual, se constituyen discursos distintos, primero, para quienes lo promueven, la interculturalidad y pedagogía es un argumento acerca de la realidad multiétnica, constituida en la Universidad en cooperación con el Ministerio de Educación; segundo, para quienes desean la educación intercultural, los estudiantes ladinos e indígenas, quienes requieren del conocimiento de la interculturalidad para desenvolverse como docente de educación

primaria en una sociedad multiétnica y multilingüe.

El PEP Intercultural es producto del Programa de Formación Inicial Docente –FID– que se promueve en la Facultad de Humanidades desde el 2015. Desde la formación docente universitaria, a través de cursos y contenidos no interculturales como el curso de “estrategias y recursos de aprendizaje para las ciencias naturales y el desarrollo sostenible” se intenta trascender hacia la interculturalidad, a través de la práctica y discurso educativo; sin embargo, solamente alcanza a sugerir una educación que pueda permanecer anclada en una sociedad multiétnica y multilingüe.

Los estudiantes extrapolan su experiencia de universidad a la escuela, al ejercerse como docentes practicantes, con estudiantes del nivel primario. El curso de práctica docente debe ser acorde al contexto, cultura e idioma de la comunidad donde se localiza la escuela de educación primaria.

Los conocimientos de algunos cursos como el de “Corrientes pedagógicas” pueden aprenderse como estudiante de una manera y transmitirse de otra forma como docente; pueden aprenderse a través de un profesor ladino y el uso del idioma español, pero enseñarse a estudiantes indígenas a través de un idioma indígena. De otro modo, se puede aprender a través de un profesor indígena y valorando el uso de los idiomas indígenas en la Universidad; para luego, enseñar de la misma manera a estudiantes indígenas. Eso es interculturalidad que constituye otro ethos científico, al promover desde la docencia y el aula, como conocimiento los saberes y prácticas de comunidades indígenas.

En el curso de “Tecnología de la información y la comunicación en los estudios sociales”, los estudiantes presentaron una maqueta que ilustra accidentes geográficos, sin embargo, pocos se situaron en Guatemala, menos relacionarlo con su diversidad étnica y lingüística. Así hay un discurso institucional y docente que promueve la interculturalidad, a través de cursos con contenidos no interculturales, que se constituye en la modernidad colonial de Guatemala.

A través del curso de “Corrientes pedagógicas” se aborda la diversidad étnica y lingüística de Guatemala; donde la experiencia no se circunscribe solo a fundamentos pedagógicos, sino a procesos multiculturales como la Reforma Educativa y los Acuerdos de Paz. La reforma de la educación en Guatemala se promueve a partir de la suscripción del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que orienta al reconocimiento de la multiculturalidad, multietnicidad y plurilingüismo de la sociedad.

Como interculturalidad, los estudiantes conocen sobre cultura, identidades, pueblos como maya, garífuna, xinka y ladino, de relaciones entre ladinos e indígenas; dejando al margen la diversidad Kaqchikel, Q'anjob'al, Popti', Q'eqchi', K'iche', por citar solo algunos; la cual no debe subsumirse de manera sencilla en la idea de pueblos indígenas.

En el curso de “Cosmogonía de los pueblos maya, xinka y garífuna”, se promueven otros contenidos como la numeración maya, el cholq'ij, nawaes, comunidades indígenas, la historia de las repúblicas de españoles e

indios en Guatemala (Taracena-Arriola, 1999). Esta experiencia es trascendente en la Facultad de Humanidades, pues desde su implementación, se promueven actividades culturales y académicas con enfoque intercultural y orientado a pueblos indígenas.

A partir de los programas de Formación Inicial Docente –FID–, es manifiesto la formación de profesores en educación primaria intercultural para un contexto diverso y un Estado multiétnico en Guatemala (Taracena, 2002); lo cual, se hace desde el ontógrafo ladino – guatemalteco y la modernidad de la nación guatemalteca, pero con un imaginario político de trascender hacia la universidad plural.

El curso de “Estrategias para el aprendizaje de los estudios sociales” comprende el conocimiento de los departamentos de Guatemala, personajes, música, poesía, pintura maya y la gastronomía de Guatemala; y se promueve el aprendizaje significativo, por ejemplo, elaborando un poema coral a partir de la historia o mitos guatemaltecos.

El desarrollo sostenible es un contenido del curso de “Ciencias naturales”, pero se contextualiza con la experiencia de las comunidades indígenas. En ese curso, lo indígena no debe ser un contenido relegado a un tema, sino un contenido prioritario en la estructuración institucional de la educación primaria intercultural.

El PEP Intercultural ha generado expectativa en la Facultad de Humanidades de la USAC, es un programa alternativo para reformar y fortalecer el sistema nacional de la educación, anclándose en la diversidad étnica y lingüística

de la sociedad guatemalteca; es un programa que sugiere cambios educativos y culturales para el estudiante y futuro docente.

La interculturalidad es determinada por la experiencia del docente, por motivaciones individuales y de acuerdo a los cursos que imparten. Para algunos cursos como los de “Diversidad biológica y cultural” y “Estrategias de aprendizaje de comunicación”, institucionalmente se proporcionan materiales, sin embargo, hay conocimientos sobre los pueblos indígenas generados y promovidos desde los estudiantes indígenas.

Las “estrategias de aprendizaje de comunicación” tienen fines pedagógicos e interculturales, pero carecen de una estrategia lingüística para estudiantes y pueblos indígenas. A pesar del racismo institucional y colonialismo histórico, algunos estudiantes de estas carreras hablan un idioma indígena. Cabe indicar que el uso de los idiomas indígenas en la administración pública en Guatemala es limitado.

Como interculturalidad, se debe promover nuevas relaciones entre indígenas y ladinos en la Universidad, facilitar el acceso de los pueblos indígenas a la educación superior, otorgar otra valoración y promover la investigación del conocimiento indígena. De esta manera, se intenta transgredir la colonialidad y la educación superior.

La expectativa de la interculturalidad es limitada para los pueblos indígenas y los estudiantes indígenas. El imaginario de la interculturalidad para un programa pedagógico, no garantiza que los estudiantes

ladinos interioricen los conocimientos sobre la cultura indígena; pues sólo trata de adherir conocimientos de la diversidad étnica y lingüística, y desde la docencia con enfoque intercultural se achaca la “pérdida de la identidad étnica” al estudiante indígena. Eso es racismo institucional o nuevo racismo (Hale, 2010) al cuestionar como un hábito y desde la docencia intercultural al estudiante indígena; por lo contrario, se debe fortalecer la autoestima del estudiante para asumir la diferencia étnica y trascender de la misma manera hacia el sistema educativo de nivel primario.

El PEP Intercultural es una experiencia reciente y es una carrera de 3 años, en la cual se trastoca conocimientos sobre cultura y pueblos indígenas. Aunque la expectativa sobre la educación intercultural es distinta para estudiantes ladinos o indígenas; para los estudiantes ladinos dicha carrera servirá para desempeñarse como docente en comunidades indígenas, razón compartida en algunos momentos por los estudiantes indígenas, sin embargo, es distinto porque los estudiantes indígenas tienen expectativas étnicas y algunos promueven los derechos indígenas. Es decir, si el estudiante es originario de un municipio donde hay población kaqchikel, la expectativa no sólo es pedagógica y profesional, sino cultural y política. La interculturalidad no debe promover solo inclusión indígena en la educación o la universidad, sino debe atender la realización humana, otorgando el cumplimiento de derechos indígenas y el derecho a la educación.

En el aula universitaria se procura la convivencia intercultural en condiciones

de igualdad entre estudiantes ladinos, kaqchikel, q'anjob'al, k'iche' y tz'utujil, sin embargo, es latente la diferenciación social y étnica (Camposeco, 2008, p. 16) entre los docentes y estudiantes. Los docentes ladinos también cuestionan a algunos estudiantes indígenas y con ello niegan la cultura e identidad indígena. Mientras que algunos estudiantes indígenas manifiestan su identidad étnica a través de la indumentaria indígena, su idioma maya, lugar de origen y apellidos. Otros se dijo, “no usan su traje indígena”, “no se identifican como indígenas, aunque tengan apellido indígena”, y “hay estudiantes indígenas con apellidos no indígenas”.

La apariencia de la mayoría de los estudiantes en el aula no es ladina, sólo algunos estudiantes se autoidentifican como indígenas. Al inicio, algunos estudiantes no asumían su identidad étnica, situación que fue cambiando por la sensibilización promovida desde la docencia y el enfoque intercultural del Profesorado. Sin embargo, se dijo que algunas estudiantes indígenas han cambiado su vestuario por ropa más convencional y de moda.

Algunos estudiantes les da vergüenza expresar que son indígenas. Eso dicen algunos docentes ladinos al hablar sobre los estudiantes indígenas, porque algunas veces, ellas usan traje indígena y otras no; sin embargo, son los docentes ladinos quienes formulan la crítica sin intentar, ellos o ellas como docentes desde su perspectiva intercultural, la asunción cultural de lo maya o lo indígena.

Profesorado de Enseñanza Media en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa

En la USAC hay diversas experiencias con distinto enfoque pedagógico para la formación docente. En el curso de “idioma vernáculo niveles III y IV” del PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, una estudiante kaqchikel del “Profesorado de educación bilingüe intercultural con énfasis en la cultura maya” realizó una clase sobre el idioma kaqchikel. No obstante, más allá de la actividad en el aula de demostración cultural y lingüístico, hay mujeres kaqchikel que ejercen la actividad docente en otros subsistemas de educación, con estatus de estudiante universitario, quienes pueden asumir la función docente para enseñar el idioma Kaqchikel.

Los estudiantes ladinos leyeron y pronunciaron palabras en kaqchikel, recordaron e hicieron un saludo en idioma kaqchikel y expusieron sobre los idiomas mayas. Así, se constituye una experiencia intercultural en el aula de estudiantes ladinos.

Con enseñar el idioma kaqchikel a estudiantes ladinos, no se busca que estos desarrollen una segunda lengua, sino se plantea como un recurso pedagógico y pertinencia cultural. Esto no constituye, ni ejercicio o reconocimiento de un derecho indígena, pues son estudiantes ladinos, quienes a través del curso de idioma vernáculo conocen el idioma kaqchikel. El uso del idioma kaqchikel en la Facultad de Humanidades —sede central— como idioma vernáculo, no debería pensarse solamente como herramienta pedagógica,

aprovechando a docentes de origen kaqchikel, sino porque la USAC se localiza en un contexto lingüístico kaqchikel.

Los cursos de idioma vernáculo son impartidos por docentes de origen kaqchikel, quienes orientan sus actividades desde su identidad étnica, género y cultura kaqchikel; eso coadyuva en la experiencia de colonial e intercultural (Walsh, 2005) en la Facultad de Humanidades. Es decir, se trata de imaginar y valorar alternativas para contextualizar la educación, alcanzar la igualdad en educación y constituir los recursos humanos para la educación en una sociedad multicultural y multilingüe.

Los cursos de idioma vernáculo son parte de un programa pedagógico para formar profesionales con pretensiones de docencia a nivel medio, donde la interculturalidad es una exigencia institucional. El desafío es que estudiantes ladinos aprendan el idioma Kaqchikel para ejercer la profesión universitaria; esto constituye otro ethos para la estructuración de la educación y la ciencia.

Los contenidos de dichos cursos, son generalidades sobre la cosmovisión maya, vocabulario kaqchikel, sobre el cuerpo humano, la familia y la comunidad, aspectos gramaticales del idioma kaqchikel, costumbres indígenas, documentos indígenas (*Testamento de los Xpantzay de Tecpán Guatemala y Memorial de Sololá*), literatura guatemalteca (*La mansión del pájaro serpiente*, *Jinaya* y *Carazamba*), y los pueblos indígenas.

La indumentaria como valor cultural para las identidades culturales y políticas es constitutivo de la experiencia intercultural

en el curso de “Idioma vernáculo niveles III y IV”, tanto para el docente como los estudiantes. El uso de la indumentaria indígena y el idioma maya identifica a algunos estudiantes; aunque hay alumnos indígenas que no usan la indumentaria maya.

La interculturalidad se admite como discurso, curso, proceso y programa universitario, que no implica ejercicio del derecho indígena a la educación superior, pues los estudiantes indígenas son una minoría en la Facultad de Humanidades. Entonces, interculturalidad no necesariamente es ejercicio del derecho indígena a la educación superior, como dijo Edelberto Torres Rivas (2009), que “no es posible, hoy día, ir más allá, es sólo el punto de partida, no conocemos aún dónde llegar”.

Interculturalidad y docentes indígenas

El enfoque multicultural e intercultural de la USAC declarado en el Plan Estratégico 2022, permite reflexionar sobre la interculturalidad y los pueblos indígenas en el PEP Intercultural y el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, de la Facultad de Humanidades -sede central.

Según Walsh (2009), la interculturalidad puede asumirse desde diversos usos y sentidos: el sentido *relacional* hace referencia al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas; el sentido *funcional* se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferentes culturas, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida,

busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia; y sentido *crítico*, parte del problema estructural-colonial-racial, es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y blanqueados en la cima y, los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores.

La interculturalidad promovida en la Facultad de Humanidades –sede central– es de tipo relacional y funcional, ya que contempla, por una parte, el contacto e intercambio entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas; pero a la vez, promueve la inclusión de la diversidad y diferentes culturas en la experiencia universitaria.

El IPEP Intercultural es un espacio institucional en la USAC, donde se visibiliza conflictos y tensiones derivados de la diversidad étnica y lingüística de Guatemala. El cambio hacia la interculturalidad es asumido en la Facultad de Humanidades, que promueve acciones para transformar la educación superior; es decir, la Universidad reprodujo un saber colonial y eurocéntrico en la formación humanística y social, que ahora se pretende cambiar.

En el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, algunos docentes indígenas asumen la perspectiva intercultural crítica, usando el idioma kaqchikel en los cursos de idiomas vernáculos de una carrera no intercultural, que a su vez son impartidos por docentes con identidad kaqchikel; esto transgrede la colonialidad del saber en la Universidad y genera expectativa a los pueblos indígenas.

Hay otros desafíos lingüísticos, pues el mismo plan de estudios considera y posiciona el idioma inglés; además, el Estado de Guatemala reconoce en la Constitución Política el idioma español como idioma oficial (García, 1995) y del mismo modo, se asume en la USAC. Por ello, los cursos de idiomas vernáculos y el idioma kaqchikel en el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa tienen obstáculos y desafíos.

La interculturalidad y la educación intercultural es un reto en la USAC, y a la vez, el acceso a la misma es un reto para los pueblos indígenas. Las consecuencias de las decisiones políticas en la Universidad no son inmediatas y algunas veces, las acciones son ejecutadas para alcanzar rendimientos mínimos. Más que cambios de estructuración institucional, es preciso constituir cambios para transgredir el racismo, el colonialismo, la desigualdad y la exclusión del indígena en Guatemala.

Pocos profesionales indígenas ocupan la posición del docente en la Facultad de Humanidades –sede central–, aunque hay algunos docentes indígenas con reconocimiento en el campo de la educación o su papel en el movimiento indígena guatemalteco; entre ellos, David Son Turnil y Gudberto Leiva. Es sobresaliente que la licenciada Elda Clorinda Marroquín Itzol, una mujer kaqchikel coordina el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa en la jornada vespertina, y a la vez, es docente del curso de “Idioma vernáculo”.

José Eduardo Coc es docente del curso de “Idioma vernáculo” en la jornada matutina. Quien llegó a la ciudad de Guatemala con la motivación de estudiar y trabajar, ha

obtenido grados académicos de Profesorado en Enseñanza Media, Licenciado, Maestro y actualmente realiza la investigación doctoral sobre la incidencia del idioma kaqchikel en las relaciones comunitarias en San Juan Sacatepéquez, San Martín Jilotepeque y Santo Domingo Xenacoj.

Fue profesor interino y luego obtuvo el puesto de profesor titular en la Facultad de Humanidades, es maya hablante kaqchikel certificado por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. El idioma kaqchikel es su motivación para la docencia e investigación.

Aún hay que imaginar la interculturalidad para la Universidad o para las relaciones étnicas entre docentes y estudiantes, entre estudiantes tz'utujil o k'iche' y los estudiantes ladinos que son la mayoría. Más que como propuestas pedagógicas de educación intercultural, existe el desafío en el aula de la convivencia intercultural, así como el reto de conceptualizar y comprender la diversidad étnica y lingüística de Guatemala.

Por otra parte, en el PEP Intercultural en la Facultad de Humanidades –sede central–, hay docentes no indígenas que tienen reconocimiento por su experiencia de vida y profesional para abordar la interculturalidad. Fredy Córdova es ladino y referente de la interculturalidad, quien imparte el curso de “Cosmogonía del pueblo Maya, Garífuna y Xinka”; esto contrasta con la etnicidad y las relaciones étnicas de los estudiantes en el aula, donde la mayoría son ladinos y solo algunos son indígenas. Como ideal, el PEP Intercultural fue constituido con la participación de otros actores académicos de los pueblos indígenas, en el aula se matiza con conocimientos sobre

culturas, pueblos indígenas, convenios y tratados internacionales.

La interculturalidad es también la formación en el conocimiento de idiomas indígenas y su uso en educación; carencia manifiesta en el programa de Formación Inicial Docente, es decir, en el currículum de dicho programa, no se considera el idioma maya regional para la formación docente.

En el PEP Intercultural, los docentes son ladinos, quienes tienen un discurso e ideología acerca de los estudiantes indígenas y pueblos indígenas. En el aula, la cátedra y el currículum es evidente, por ejemplo, desde el curso de “corrientes psicológicas”, se promueve el conocimiento sobre pueblos indígenas para sensibilizar al estudiante.

Aunque la referencia a estudiantes indígenas es por cuestión de la pedagogía intercultural e identidad política, existe una identidad del estudiante que es relacional al establecimiento de donde provienen al acceder a la USAC, y que después es orientado en términos de identidades políticas en el PEP Intercultural. Cabe hacer mención, que la Facultad de Humanidades promueve el PEP Intercultural y el PEP Bilingüe Intercultural en otras sedes departamentales.

En el aula, los estudiantes valoran la diversidad cultural, étnica y lingüística, pero se sorprenden cuando uno de ellos habla idioma maya, usa traje maya o asume una identidad q'anjob'al, poqomam o kaqchikel. Es manifiesto que algunos estudiantes con apellidos indígenas no asumen su identidad indígena o estudiantes indígenas que no hablan idioma indígena.

Pedagogía e Interculturalidad

Los cursos de idioma vernáculo se enfocan hacia el nuevo Currículo Nacional Base –CNB–, por ello, incluye contenidos como el idioma kaqchikel, multiculturalidad e interculturalidad, cosmovisión maya y literatura indígena como el Popol Vuh. El aprendizaje del idioma kaqchikel es limitado, porque está relegado como segunda lengua del estudiante y futuro profesor de enseñanza media. A partir de los contenidos del curso de “Idioma vernáculo niveles III y IV”, se espera que los estudiantes puedan dialogar usando el idioma kaqchikel en instituciones educativas y en la comunidad.

Esta carrera no se define como un programa pedagógico intercultural, aunque haya cursos de idioma vernáculo. La interacción étnica es una experiencia en el aula, mientras la mayoría de estudiantes son ladinos, la docente es mujer-kaqchikel. La interculturalidad en la formación académica es limitada, aunque se propugne por conocimientos sobre pueblos indígenas.

En la Facultad de Humanidades –sede central– es notoria la presencia de estudiantes indígenas en plan fin de semana. Se supone que las relaciones entre estudiantes indígenas o ladinos y docentes indígenas o ladinos implica convivencia intercultural, sin embargo, son pocos los estudiantes indígenas o docentes indígenas, por ello, la experiencia intercultural se circunscribe al conocimiento del idioma kaqchikel y la cultura de los pueblos indígenas.

La inclusión de estudiantes indígenas no se promueve en la Facultad de Humanidades,

porque, el acceso está determinado por los exámenes de admisión (examen vocacional, prueba de conocimientos básicos y prueba específica). Sin embargo, la interculturalidad también es observada a partir de la inclusión de estudiantes indígenas y de docentes indígenas. Estudiantes indígenas hay en otras sedes de la Facultad de Humanidades u otros programas pedagógicos, pero no son visibilizados por no usar indumentaria indígena, el idioma indígena o no asumen su identidad política indígena.

Existe expectativa por la interculturalidad en PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, referente para los cursos de idioma vernáculo, estudiantes indígenas y docentes indígenas; sin embargo, los dos cursos de idioma vernáculo son limitados en el plan de estudios, también existen cursos de idioma inglés y el uso del idioma español como idioma de relación. Esto sólo deja el deseo por la interculturalidad en los docentes de los cursos de idioma vernáculo.

La interculturalidad y la profesionalización docente es una estrategia y un requerimiento para la contratación docente en el sistema educativo de nivel primario, eso es una motivación para instituir alternativas de educación intercultural a nivel superior. Así mismo, la diferencia étnica no es relevante para estudiantes y docentes en la Facultad de Humanidades, quienes argumentaron que existe igualdad y que el acceso está abierto a quien le interese las carreras que ahí se imparten.

Por último, a la interculturalidad en el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, coadyuvan algunos docentes y cursos como el de “Historia de Guatemala”,

desde el cual, se promueven actividades para conocer acerca de los pueblos indígenas y su cultura.

Conclusión: interculturalidad como reconocimiento de pueblos indígenas

Reconocer la diversidad de idiomas y culturas indígenas como conocimiento, encaminados a la inclusión, equidad e igualdad de los pueblos indígenas en Guatemala, es un hecho social intercultural y postcolonial que aún empieza en la USAC. Como proceso y perspectiva es observado en la práctica institucional y la experiencia en la Facultad de Humanidades, como contenido de cursos en la carrera de PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa o cursos del PEP Intercultural.

La interculturalidad en la USAC es explícita como programa pedagógico, cursos o contenidos específicos, que incluye conocimientos sobre pueblos indígenas. Los cursos de idiomas vernáculos son estratégicos en el PEM en Pedagogía y Técnico de Administración Educativa, para instituir cambios de conducta y hábito para el reconocimiento indígena en los campos de educación, política y economía. Sin embargo, es una estrategia que se circunscribe al aprendizaje del idioma kaqchikel a través de dos cursos, determinados por créditos académicos y el docente.

El español es el idioma oficial en el sistema educativo de Guatemala, lo cual dificulta el reconocimiento de los idiomas mayas o idiomas indígenas en la USAC. Para un

docente kaqchikel es un desafío posicionar los cursos de idioma vernáculo o el idioma kaqchikel como estrategia pedagógica, y aún más como respuesta a la necesidad del cambio educativo para una sociedad multiétnica y multilingüe. Para la enseñanza del idioma vernáculo se recurre al método de inmersión, al aprendizaje de vocabulario de un idioma indígena, al conocimiento desde la cotidianidad, la repetición y visión gráfica. Para los estudiantes no indígenas, hablar un idioma maya o representar algo relacionado a pueblos indígenas es interculturalidad, pero no es la asunción de la diversidad lingüística, étnica y pluricultural de la “nación guatemalteca”.

La mayoría de los estudiantes del PEP Intercultural o del PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa son ladinos; para ellos, los cursos de idioma vernáculo son un desafío, porque implica el conocimiento de los pueblos indígenas y su cultura, pero, abre posibilidades para la decolonización de la educación y la sociedad en Guatemala.

En el PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, el conocimiento de la diversidad étnica y lingüística se circunscribe al aprendizaje del idioma kaqchikel desde el curso de idioma vernáculo. Esto constituye una experiencia limitada para comprender la diversidad lingüística de la sociedad guatemalteca, de la posición privilegiada que tiene el idioma español como idioma de relación en la USAC o de la posición privilegiada que ocupa el idioma inglés en el sistema educativo nacional. Sin embargo, a través de los cursos de idiomas vernáculos se continúa con la estrategia

de situar la educación en la Facultad de Humanidades.

Como se ha visto a lo largo del artículo, ha sido recurrente la referencia a los cursos de idioma vernáculo del PEM en Pedagogía y Técnico en Administración Educativa, en este sentido es importante decir que el Decreto Legislativo Número 19-2003, otorga el estatus de idiomas nacionales a los idiomas indígenas del territorio de Guatemala, mandato que la USAC debe acatar en relación a la educación primaria intercultural o la educación primaria bilingüe intercultural.

El enfoque intercultural es explícito en el PEP Intercultural como estructuración de la educación, así la interculturalidad se introduce desde perspectivas políticas y educativas del Ministerio de Educación de Guatemala y la USAC. Aunque los contenidos aluden a la cultura de los pueblos maya, garífuna, xinka y ladino, existe

desigualdad desde el acceso de estudiantes indígenas a la Universidad, los conocimientos indígenas no se desarrollan como contenidos curriculares o programáticos, así como la presencia indígena en el aula es minoritaria.

Agradecimientos

Este artículo es posible, gracias al apoyo e información brindada por docentes, estudiantes y autoridades de las carreras del Profesorado en Educación Primaria Intercultural y del Profesorado de Enseñanza Media en Pedagogía y Técnico en Investigación Educativa, de la Facultad de Humanidades – sede central–; al apoyo financiero, académico y administrativo brindado por la Dirección General de Investigación –DIGI– al proyecto: Reconocimiento de Pueblos Indígenas en la Facultad de Humanidades de la USAC, según partida presupuestaria número 4.8.63.0.11 durante el 2016; así mismo, al apoyo brindado por el Instituto de Estudios Interétnicos –IDEI–.

Bibliografía

- Camposeco, Aroldo (2008). *Región Huista: identidades étnicas y diferenciación social en Jacaltenango* (Tesis doctoral). España: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Castro, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- García, Jorge (1995). *Política y Constitución en Guatemala. La Constitución de 1985*. 3ra. Edición. Guatemala: Procuraduría de los Derechos Humanos de Guatemala.
- Hale, Charles (2010). Teoría de la Identidad, etnicidad y raza: ¿qué aprendimos del estudio de los grupos dominantes, *Estudios Interétnicos*, No. 22: Pp. 67-83.
- Mesa Técnica de Formación Inicial Docente (2012). *Modelo del subsistema de Formación Inicial Docente –propuesta–*. Guatemala: Mesa Técnica de Formación Inicial Docente.
- Naciones Unidas (2007). “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas” (*resolución*). http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Recuperado el 1 de octubre de 2018.
- Organización Internacional del Trabajo (2000). *Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Guatemala: OIT.
- PNUD Guatemala (2005). *Diversidad étnico – cultural: la ciudadanía en un Estado plural*. Guatemala: PNUD Guatemala.
- Sacayón Manzo, Eduardo (2013). El Patrimonio Cultural, un tesoro pedagógico. Interculturalidad y multiculturalismo: realidades e ilusiones, *Estudios Interétnicos*, No. 24: Pp.7-32.
- Taracena, Arturo; Gordillo, Enrique; y Sagastume, Tania. (2002). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Volumen I. Guatemala: CIRMA.
- Taracena, Arturo. (2011). *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: los altos de Guatemala de región a Estado (1740-1871)*. 3ra. edición. Guatemala: Serviprensa.
- Torres Rivas, Edelberto, et al. (2009). Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina, *Crítica y Emancipación*, No. 2: Pp. 9-24.
- Tzián, Leopoldo (1994). *Mayas y ladinos en cifras: el caso de Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- UNESCO (1960). “Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza” (convención), <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001833/183342mo.pdf>. Recuperado el 1 de octubre de 2018.

UNESCO (2015). “Educación 2030: Hacia una educación inclusiva y equitativa de calidad y un aprendizaje a lo largo de la vida para todos” (declaración), <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002331/233137s.pdf>. Recuperado el 1 de octubre de 2018.

UNESCO (2018). “Reducir la desigualdad educativa, foco de nuevo acuerdo entre la Oficina Regional de Educación de la UNESCO y la Organización de los Estados Americanos” (boletín de prensa), http://www.unesco.org/new/es/santiago/press-room/single-new/news/reducing_inequality_in_education_the_focus_of_a_new_agreeme. Recuperado el 1 de octubre de 2018.

UNESCO (2016). “Derecho de los pueblos indígenas a la educación” (boletín de prensa), <http://www.unesco.org/new/es/unesco/events/prizes-and-celebrations/celebrations/international-days/international-day-of-the-worlds-indigenous-peoples-2016>. Recuperado el 1 de octubre de 2018.

Universidad de San Carlos de Guatemala (2003). *Plan Estratégico USAC-2022 –versión ejecutiva–*. Guatemala: USAC.

Walsh, Catherine (2009). “*Interculturalidad crítica y educación intercultural*”(artículo), <https://aulainter-cultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>. Recuperado el 1 de octubre de 2018.

Walsh, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar Abya Yala.

Documentos

Viaje al corazón de Guatemala: génesis y creación del Instituto de Estudios Interétnicos

Jorge Solares

Introducción

Para los actos conmemorativos del vigesimoquinto aniversario del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala –IDEI– fui invitado por su Directora, la Dra. Teresa Mosquera, a disertar en el acto de apertura el 10 de octubre de 2017 acerca de la fundación de esta institución en 1992. Ese mismo día y conversando en uno de los corredores de aquel histórico edificio, los investigadores Patricia de la Roca y Édgar Esquit me convidaron a escribir dichas memorias aprovechando que Édgar asumiría el próximo año la dirección de la revista. En vez de ello fue nombrado Director del IDEI y asumió la dirección de la revista, la investigadora Claudia Dary. En conversaciones con Claudia y Patricia quedó formalizada la oferta. A esas personas debo la distinción de materializar los recuerdos sobre la gestación del IDEI en los tempranos años setenta.

Aunque presenta contenidos analíticos, este escrito constituye en gran medida una narración, casi toda cronológica, de hechos significativos en la gestación y fundación del IDEI, desde las discusiones tempranas a principios de los setenta en el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala sobre tendencias antropológicas acerca de

lo étnico en Guatemala, hasta las pasiones políticas a favor y en contra del proyecto del IDEI, la importancia de instituciones paralelas a la Universidad estatal y la contribución de personas significativas para el proyecto.

Para este trabajo utilizo como fuentes principales mis agendas personales desde la década de los setenta hasta 1998 así como recuerdos que perduran en la memoria. Deseo que este documento constituya un pequeño tributo a las personas que se entregaron al proyecto, varias de ellas ya fallecidas. Y que a las generaciones vigentes en la academia actual ojalá pueda servirles de reflexiva inspiración.

► 179

Jorge Solares

El principio del origen y el origen del principio

No debe sorprender la creación en Guatemala de una institución universitaria dedicada exclusivamente al estudio de su médula interétnica, sino más bien cuánto tiempo debió transcurrir para ello. La gestación del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) se dio por razones tanto académicas como políticas nacionales. Las primeras, la transición de escuelas etnológicas tradicionales hacia nuevas corrientes vinculadas a ciencias sociológicas y económicas. Las

segundas, aquellas derivadas de la convulsa situación política post 1954. De tal suerte, lo que llegaría a ser el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala no fue gestado exclusivamente en la tranquilidad de cubículos universitarios. Ni tampoco de una sola vez. El origen del principio a finales de los sesenta y principios de los setenta, va forjándose gradualmente por necesidades científicas y sociopolíticas acerca del significado de lo étnico en una profundamente indígena y convulsa Guatemala que demandaba cambios y estos, interpretaciones. La ciencia se apreciaba más que nunca y en este caso, no como un fin sino un medio para llegar a conocer el corazón de esta nación interétnica por excelencia.

180 ◀ Guatemala es un pequeño país de muchas fronteras interiores. Si bien es cierto que en otras naciones centroamericanas existen etnias indígenas, estas pueden generalmente y hasta cierto punto percibirse como minoritarias y tangenciales en el andamiaje socioeconómico e histórico de la vida nacional y, por ende, como un algo lateral en la estructura fundamental de los eventos nacionales. En Guatemala, por el contrario, lo indígena e interétnico no es un fenómeno marginal sino uno de importancia vertebral en la estructura nacional por estar enclavado en el corazón mismo de la tierra y del sistema: en la identidad nacional, en la economía, en la salud, en la educación, en el derecho, en el idioma, en los recursos naturales, en la gobernanza comunal. Pero no se trata autónomamente de lo indígena, ni de lo ladino, ni de lo garífuna, sino de una interrelación entre todos: lo interétnico, factor clave para el desarrollo de esta nación

escindida en antagonismos centenarios que han manejado políticamente lo diverso como adverso: la etnicidad más allá de sus culturas.

Los años sesenta fueron escenario de protestas contra el excluyente sistema implantado desde la invasión en 1954 y escenario también de aquella imagen cultural del indígena ahora transfigurada a la de un actor político contestatario con una voz para la que no había traductor. En programas de salud rural de la Universidad de San Carlos podía presenciarse ya el surgimiento de liderazgos indígenas agrarios que requerían un enfoque diferente a la de aquella culturalista visión bucólica de comunidades indígenas donde una paz comunal parecía ser consorte de la pobreza indígena. Se postulaba ya, por el contrario, su interpretación dentro de la contradicción de clases sociales a nivel nacional y local, ya no aquella que enfatizaba “minorías políticas” culturales folklóricas, o bien, visiones economicistas simples que carecían de la finura etnográfica y minimizaban o prescindían de lo étnico como rostro humano de nuevas expresiones de identidad y resistencia y hasta de nombre. Porque el rechazo al nombre colonizador fue identidad: “*inúit*” en vez de esquimal; “*sámi*” en vez de lapón; “*maya*” en vez de indio. De “población” se pasa a “pueblo” (desconociendo la contradicción de clase). Sobreviene en Guatemala una catarata étnica de contrastantes tendencias, la “popular” e “intelectual” indígenas, el maximalismo maya, las autonomías y las “naciones” mayas. Ya en los sesenta, en cascada van apareciendo organizaciones indígenas de retorno a las raíces: se vigoriza el Popol Wuj desde la Academia Maya K’iche’, pintores

costumbristas de Comalapa y Santiago Atitlán, municipalidades, iglesias, incipientes partidos políticos indígenas.¹

Salta a la vista que en la eclosión étnica, la antropología social ya no podía ser la misma en Guatemala, tenía que responder científicamente al reclamo de esta transformación política. Un ejemplo elocuente: Colby y van den Berghe en 1964 le auguraban a los discriminados y explotados ixil, un desesperanzador futuro: o retirarse a remotas áreas en pos de tierra accesible, o asimilarse a la cultura ladina dominante (Colby y van den Berghe, 1969). Dieciocho años después, en 1982, el Ejército combatía con armamento a estos mismos indígenas rebeldes dentro del militarmente llamado “Triángulo Ixil”. Se estaba frente a teorías profesionalmente sustentadas pero endeble en la predicción. ¿Qué había sucedido para tan radical cambio entre el desenlace antropológicamente augurado y el políticamente ocurrido? (Solares, 1989).

Se dijo: es necesaria una nueva etnografía, no del equilibrio bucólico sino de la dialéctica histórica para que la academia ayude a resolver la actualidad sociopolítica. Así van articulándose ideas muy preliminares al proyecto porque aquella actualidad reclama ya otros lentes para el marco de la estructura social y conflicto socio-étnico, pero no al servicio de facciones políticas ni participantes de las partes en conflicto armado. Se pensaba como una luz académica que ayudara al todo. El conflicto no era en absoluto la razón única para un estudio sereno de la etnicidad. Era el internarse en el corazón complejo de la Guatemala multiétnica, de la Guatemala profunda, un polo nuclear de Mesoamérica.

Antropología, etnicidad y pugnas en la Facultad de Humanidades y la Escuela de Historia

► 181

Desde su nacimiento y a diferencia de tendencias sociológicas, la antropología social inglesa dedicó atención especial a lo comunal y a lo étnico. En la Universidad de San Carlos, a falta de una Facultad de Ciencias Sociales (que todavía no existe), la antropología se ofrecía antes de 1974 dentro del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, pero sin un *pensum* sistematizado, como si fuera uno para cada circunstancia personal. La explicación era circular: no habían profesores estables porque no había alumnos, y no había alumnos porque no había profesores. Pero a cambio, se nos presentaban las ventajas del novedoso *pensum* abierto con las disciplinas propiamente humanísticas, todas de aplicación antropológica. Pero como la

1 Como el Frente Indígena Nacional (FIN), el OCAS (posteriormente Xeljú, que después llegó a ganar la Alcaldía de Quetzaltenango). Más tarde y como continuación, vendrán en los ochenta las organizaciones populares indígenas (CUC, CONAVIGUA: Comisiones Permanentes de Refugiados en México); CONDEG (Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala); CPR (Comunidades de Población en Resistencia); Runujel Junam (Consejo de Comunidades Étnicas); Movimiento de Resistencia Indígena, Negra y Popular; Majawil Q'ij (tanto maya como popular); Diálogo Nacional y la Asamblea de la Sociedad Civil. Esto constituye una base para las organizaciones de los noventa cuyo principal escenario son los Diálogos para el proceso de Paz: COMG; Mesa Maya; CECMA; CEDIM; Cholsamaj; Instancia Nacional de Consenso, e Instancia de Unidad y Consenso Maya; Asamblea del Pueblo Maya; Decenio del Pueblo Maya; Asamblea de la Sociedad Civil; Saq'ibchil COPMAGUA. Quinto Centenario; el Premio Nobel de la Paz 1992. Convenio 169 de la OIT.

situación nacional nos pedía explicaciones sociales comprehensivas, tanto estudiantes como profesores (1970-1974) atendíamos actividades sobre técnica y teoría de obras y tendencias históricas y antropológicas, especialmente las coordinadas por el historiador Daniel Contreras, Director del Departamento (fallecido en 2017) y el antropólogo Joaquín Noval (fallecido en la cauda del terremoto de 1976). Para contornear la problemática étnica, penetramos en la lingüística antropológica (enfocada únicamente en idiomas mayances de Guatemala) que solamente se impartían en la Universidad Mariano Gálvez. Pero el debate universitario se vuelve pugna política y los intereses extra - académicos van usurpando el sitio de la ciencia: Choque de épocas. ¿Por qué?

El clásico culturalismo basaba su estudio en monografías de sociedades locales poco o no europeizadas, en las que la descripción de sus manifestaciones culturales solía prescindir de la estructura social de clases y la nación. Para esta visión reduccionista (A) lo social se identificaba con lo comunal, lo comunal con lo étnico, lo étnico con lo indígena, lo indígena con lo cultural costumbrista. Se ocultaba lo esencial determinante y se protagonizaba lo periférico determinado. Pero hacia la mitad del Siglo XX, influencias sociológicas como las del materialismo histórico fueron en Guatemala revirtiendo esta visión aunque llegaron al reduccionismo opuesto (B): el de ocuparse únicamente del macronivel estructural y nacional, desdeñando u omitiendo lo comunal y étnico. Si ambos reduccionismos jugaban el rol de sendas “tesis”, vendría la “síntesis”

(C) integradora de A) lo étnico comunal con B) la estructura de clases nacional. Y de esta síntesis surgieron, *grosso modo*, dos sub - síntesis: C1, etnia es lo mismo que clase social. C2: etnia no es lo mismo que clase social. La síntesis C1 al postular la equivalencia entre clase social y grupo étnico, postula también que en la sociedad guatemalteca, desde el Siglo XVI hasta hoy, las dos clases sociales antagónicas son las etnias ladina e indígena. Los ladinos todos son explotadores y actores o beneficiarios del Estado y los indígenas todos son explotados y víctimas del Estado. Estas premisas tienen o sugieren implicaciones, como la siguiente: Si “clase social = etnia” queda inferido que “lucha de clases = lucha étnica”.

Esta tesis propuesta por Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert en su libro *Guatemala: Una interpretación histórico-social* (1970) cuya teoríameparecemayoritariamente de Herbert y secundariamente estilística de Guzmán, gozó de un gran éxito por su reduccionismo extremo y el uso de fórmulas fáciles para la apetencia ordinaria que volvió simple un problema complejo. La segunda corriente (Noval, Falla, Cabarrús, Severo Martínez, Carmack, Aguirre Beltrán) postula lo inverso: clase social no equivale a grupo étnico, lucha de clases no implica lucha étnica, no todos los ladinos son beneficiarios del sistema ni explotadores y sectores indígenas pueden estar divididos económicamente, es posible y necesaria la alianza interétnica de los subordinados. En este punto se hacía necesario conceptualizar qué es etnicidad: en qué nivel opera, qué la identifica y define, si constituye una contradicción primaria (dominante) a la de clase o una secundaria

(subordinada), así como cuál puede ser el futuro de las relaciones interétnicas en la estructura social de la nación. Interrogantes como estas fueron trabajadas en el exterior y se expondrán más adelante (Solares, 1989).

Y esto, si lo étnico interviene o no en la dialéctica de clases, quedó sumergido en la pugna académica que sobrevino en Humanidades en los años sesenta y setenta, entre la corriente humanística oficial y la emergente influida por el materialismo histórico dialéctico, hacia el cual el pensamiento dominante podía ser, de hecho, aunque no de palabra, distante. Un movimiento de estudiantes y docentes decide separarse de Humanidades y conformar la Escuela de Historia que por decreto del Consejo Superior Universitario, se abre en 1974 llevándose cursos y una parte de los profesores del Departamento de Historia, antropología incluida. Por la rapidez del cambio, entre 1974 y 1976 escaseaba personal específicamente antropológico para docencia y dirección, y la carrera estaba aún por consolidarse. Hacia 1976 nos proponen la Dirección del Área de Antropología donde con un buen equipo de profesores y estudiantes avanzados, cumplimos un plan de acción.²

Para conocer criterios diversos sobre antropología y etnicidad se invitó en 1978

2 Diagnosticar la situación del momento, diseñar el proyecto integral de la carrera, homologar los diferentes *pensos* personales de estudio, crear el currículo y *pensum* de estudios de la carrera de antropología y elaborar los Estatutos del Área de Antropología. Más adelante, en 1978, se creó la carrera de lingüística antropológica, inicialmente como diplomado y luego licenciatura, bajo la dirección del lingüista Dr. Stephen Stewart, docente de la Escuela. Empezó con aproximadamente cuarenta estudiantes en enero de 1979.

a científicos externos a la Escuela: Ricardo Falla; Joaquín Noval, independientes, Alfredo Méndez (Universidad del Valle), José Castañeda Medinilla (Instituto Indigenista Nacional), Flavio Rojas Lima (Seminario de Integración Social Guatemalteca); docentes de antropología: Juan José Hurtado y Juan Pablo Solórzano Foppa y varios más. A inicio de los años ochenta recrudecieron pasiones adversas a todo lo anterior por parte del sector vinculado al Lic. Celso Lara (entonces Director del Centro de Estudios Folklóricos CEFOL de la USAC, a partir del exilio de su fundador y primer director Roberto Díaz Castillo³) y que proclamando posturas democráticas, en realidad las desunían, aprovechando la creciente coerción contra los universitarios de otro signo. La represión contra indígenas va en aumento. Por nuestra parte, con todo y lo importante que era el tema étnico, no podía hegemonizar todo el pensum de antropología, y así se anunciaba lo de la futura creación de un centro específico.

► 183

Etnicidad en Inglaterra

Estar de actor en tal ambiente más la necesidad sentida de profundizar el conocimiento del tema en función de programas futuros, fueron imponiendo la convicción de especialización en el extranjero. Gracias a la determinante ayuda de Odontología (Junta Directiva y la Dirección de su área social) así como del Rector Saúl Osorio y su cuerpo asesor, partimos en abril de 1979 para Inglaterra, foco de la antropología social, en donde su Universidad de Durham se mostró interesada en el proyecto referente a etnicidad y clase

3 Roberto Díaz Castillo fue fundador y director del Centro de Estudios Folklóricos, de 1973 a 1981.

social en Mesoamérica y otras partes del mundo, con o sin conflicto político.

Esencial fue la asesoría del Director *Professor* Norman Long, experimentado en África central, Perú y México, poseedor además de una amplia cultura, excelencia musical y oportuna y estimulante solidaridad. Tomar cursos era una opción personal y escogimos, por su utilidad para un futuro proyecto, geografía humana, cartografía, mapeo sin instrumentos en localidades, tópicos de antropología física, aproximaciones *emic* y *etic*: Enriquecedora relación con personajes científicos. La gran biblioteca con una amplia sección sobre Guatemala fue venero cotidiano, así como los intercambios constantes con postgraduandos ingleses y latinoamericanos. Nos preguntábamos: ¿qué hacer en Guatemala? ¿Un centro específico de estudio-acción? ¿Para qué? ¿Cómo?

Como acción de campo originalmente no programada, estuvo la observación interétnica participante en la vida diaria de ese norte inglés con aroma escocés e irlandés de la subcultura “*geordie*” subsumida casi secundariamente en la fuerte conciencia de clase en esta zona, cuna de la clase obrera de conciencia minera en las minas de carbón y motor del primer ferrocarril. Un segundo nutrimento de observación participante se desarrolló en el próspero y orgulloso sur, en Londres, entre las inglesas inter-subculturas “*cokney*” y la dominante británica en el *East End*, y a la vez la inter etnias de clases medias inglesas y enclaves hindúes, pakistaníes, italianos, griegos, africanos, en el populoso oriente de Londres. Viviendo en el distrito *cokney* de Bow (participando allí en un proyecto de la Universidad de Londres sobre

las lógicas de inmigración a la urbe) llegamos a hipotetizar, con referencia a Guatemala, que en la intolerancia, discriminación, desinterés, tolerancia o respeto en las relaciones interétnicas, podía no ser por sí el color de la piel un factor determinante sino combinado con la posición en la estructura socioeconómica. Percibíamos allá una relativa inercia con los afrodescendientes (África y el Caribe) dedicados en buena parte a los desdeñados oficios de servicio y servidumbre. Por el contrario, podía haber una actitud más discriminatoria hacia hindúes de piel menos contrastante pero situados en posiciones más competitivas dentro de la estructura productiva. Y el interesante caso personal: siendo yo el único latinoamericano en esa gran zona, no entraba en ese inter juego “respeto—discriminación— racismo” pues no era identificable ni ubicable en los compartimientos estructurales. Al no ser clasificable y con un aspecto fenotípico irrelevante, me situaba en una posición estructural neutra, ajena a la taxonomía, no conformaba grupo, constituía un ente raro, indiferente para el sistema y por lo tanto, a salvo.⁴

Pensando en la Guatemala interétnica, se afianzaba la idea previa de que lo fenotípico y lo cultural podían no ser factor clave de discriminación étnica y que esta se relaciona más con el factor político del poder en cualesquiera de sus relaciones. Por ejemplo, la actitud hacia los geográfica y estructuralmente apartados garífunas versus hacia los indígenas implantados en la estructura social y el

4 Quizá por británica broma, tal vez no tanto, venía yo de “*A very tiny little place in the middle of nowhere*”: “Un muy diminuto lugarcito en el medio de la nada”. Gente común que no tenía por qué saber de Guatemala.

corazón del país. Así, desde Inglaterra siguió nutriéndose un futuro centro en Guatemala. En las ciudades de Durham, Newcastle y Londres lo ilustramos en conferencias con fotos a color del INGUAT y en blanco y negro de Mauro Calanchina de la desigualdad extrema, con título sugerido por la compañera británica, Allison James: “*Guatemala: la miseria del color y el color de la miseria*”.

Durante este período en Inglaterra, las bases para un futuro centro se consolidaron, allí sí, en la silente tranquilidad de la academia británica para una Guatemala de poblados indígenas azotados por acciones militares, de dirigencias civiles y cuadros universitarios ejecutados, desaparecidos o expulsados. En la misma Universidad, de las pugnas del pasado se habían nutrido sectores del Área de Antropología vinculados a la dirección del Centro de Estudios Folklóricos (CEFOL); monopolizando en dicha Área, la dirección, la estructura, el ingreso de profesores sobre todo de quienes venían del exterior y, cancelando programas como la carrera de lingüística antropológica. Así, un centro étnico sociopolítico se quedó sin casa. Pero no así sus fundamentos teóricos.

Nacimiento y muerte “neonatal” en *Inforpress*. FLACSO y Diálogo Nacional

La colega Myrna Mack, compañera en Durham ya establecida en Guatemala, gestiona en agosto de 1983 mi incorporación a *Inforpress Centroamericana* (donde ella labora y adonde ingreso el 8 de agosto, tres días después de mi retorno de Inglaterra), respetada institución de análisis periodístico regional fundada por

Mario Carpio Nicolle, entonces en el exilio. Entre la tarea propia de *Inforpress* renuevo en Myrna lo anteriormente discutido en Inglaterra acerca de un centro étnico de investigación, divulgación y publicación rápida, a gran escala y de bajo costo para amplios sectores adentro y afuera de la Universidad de San Carlos. Myrna le propone al Director de *Inforpress* (Ricardo Wilson Grau, estadounidense) fundar el centro en *Inforpress*, lo cual le es aceptado de inmediato, nominándosele de una vez *Instituto Inforpress*, adjudicándoseme su dirección e integrándose con Myrna Mack y Édgar Gutiérrez (también miembro de *Inforpress Centroamericana*) y con quienes desde 1984 y 1985 trabajamos durante meses en el proyecto del *Instituto Inforpress* (estatutos, políticas de investigación, de docencia, de proyección, de divulgación) el cual luego de un año quedó terminado ya en enero de 1986: Después de entregárselo a la Dirección de *Inforpress*, se me dispensa de asistir temporalmente el 23 de julio de 1986 por unas semanas (con beneplácito del Director Wilson Grau) para concluir una investigación sobre educación y etnicidad de UNESCO — Chile. Al retornar al *Instituto Inforpress*, la opinión del Director es otra y el 24 de octubre de 1986 dice haber entendido que mi retiro no era temporal sino definitivo, tanto del *Instituto* como de *Inforpress*, y con la consiguiente cancelación presupuestaria en ambas instancias por imposibilidad financiera. Luego, *Inforpress* establece el Instituto Avancso dirigido por Clara Arenas (de *Inforpress*) y al cual Myrna Mack se incorpora. Así puedo conceptuar lo anterior para el IDEI como un primer nacimiento y su “muerte neonatal”.

Poco después en ese año de 1987 el Lic. Mario Aníbal González me invita a ingresar

a la recién creada FLACSO Guatemala, institución por él dirigida y que si bien no será progenitora directa del IDEI, sí le ofrecerá experiencias fundamentales y le será de importancia colateral. En esa renombrada institución de alcance latinoamericano, instalada pocas semanas antes y conformada entonces por cuatro investigadores y una secretaria, se me encarga iniciar un Área de Estudios Étnicos.⁵ Allí se desarrolla una amplia reflexión académica que proseguirá el siguiente Director Dr. René Poitevin, buscando crear una escuela de pensamiento sociopolítico. Entre 1988 y 1990 (bajo la dirección de Mario Aníbal González y luego de René Poitevin) se realizan cuatro foros interétnicos, fundamentales para un futuro centro, sobre Identidad Étnica, Etnicidad y Religión, Etnicidad e Instituciones Nacionales y Códigos Étnicos del Poder. Constituyeron una tarea pionera en el país, previa inclusive al gran Diálogo Nacional y que llegan a reunir a sesenta y siete expositores (indígenas, ladinos y garífunas —estos por primera vez—) y una nutrida participación promedio de setenta personas en cada evento. La interacción étnica es fundamental para ir desentrañando el pensamiento de los unos respecto de los otros. Se abordan temas adicionales como pluralidad jurídica; corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica; el racismo desde la perspectiva ladina, derechos humanos desde la perspectiva indígena, y otras. Me era necesario internarme en algún

idioma mayance y así tomé el curso de *kiche'* dado en la Universidad de San Carlos, por la misma razón que anteriormente, hacia 1975, había completado el curso de lingüística antropológica en la Universidad Mariano Gálvez, semilla para uno en la San Carlos.

Circunstancias adicionales se dieron alrededor de las pláticas de paz entre el Estado y la insurgencia en Centroamérica y de gran importancia para nuestro proyecto: Entre 1988 y 1990 el Diálogo Nacional de la Comisión Nacional de Reconciliación, para establecer las bases de la conciliación nacional y dirigida por el futuro Cardenal Rodolfo Quezada Toruño. Ingreso allí por el Colegio Estomatológico de Guatemala y la plenaria me elige Relator de la Comisión de Grupos Étnicos (una de las quince comisiones). Experimentamos la convergencia de sectores mayas, garífunas y ladinos, quienes a partir de diferencias y asperezas iniciales, concluyen el trabajo de dos años en una concordancia bastante completa a pesar de algunos miembros rechazados por sus mismos compañeros en la Comisión. El informe final de la Comisión de Grupos Étnicos visualiza la alianza interétnica indígena y ladina. De alto impacto fue la participación de los refugiados en México con su asesor acompañante Alfonso Bauer Paiz. Entretanto, en la perseguida y desorientada USAC se contó desde 1988 con la cooperación del Dr. Isaías Ponciano, Asesor de Planificación del Rector Roderico Segura, y quien a favor del futuro centro, promovió reuniones iniciales con académicos mayas pero algunos esgrimieron actitudes contrarias al debate interétnico e inclusive uno fue por su lado a proponerle (infructuosamente) la idea al Director de

5 Mario Aníbal González (economista), Guillermo Pedroni (antropólogo argentino), Juan Pablo Pérez Sainz (sociólogo español), Marta Elena Salguero (politóloga) y Jorge Solares, más la Secretaria, Carmen Yurrita. Grandes aportes de la antropóloga Aura Marina Arriola, asidua visitante desde México.

FLACSO, lo cual nos llevó a explorar nuevas alianzas. Pero entonces sobreviene un hecho fundamental y decisivo.

1990: en el gobierno de la Universidad. Acuerdo Rectoral. Oposición del CEFOL

En 1990, los profesores de la Facultad de Odontología me eligen su representante en el Consejo Superior Universitario, la máxima autoridad en la universidad estatal. Muy poco después queda electo como nuevo Rector el colega Dr. Alfonso Fuentes Soria, quien con sus asesores asumió con ideas acerca de nuestros temas y estaba al tanto de lo que estaba sucediendo en el CEFOL,⁶ en donde se imponía, desde hacía varios años, el director de dicho centro.⁷ El nuevo Rector ya tenía la idea de tratar lo étnico creando un organismo globalizante que incluyera al que calificaban “anquilosado” CEFOL. Para abogar por un nuevo centro, indispensable me era una cita con el nuevo rector. El asesor rectoral para investigación, el Dr. Rubén González, y su estrecha colaboradora, la antropóloga Elba Villatoro (investigadora del CEFOL y severa crítica del Lic. Lara), muy cercana al rector y a mí, estaban al tanto de las gestiones para nuestro proyectado centro universitario de estudios étnicos. Nace así un equipo primigenio: las antropólogas sociales Elba Villatoro y Lyuba Méndez, la historiadora

Norma García Mainieri, (miembro y crítica del director del CEFOL) y el Dr. González. Ya también estaba de acuerdo con estas ideas el arquitecto Lionel Méndez Dávila, miembro de Planificación y del Consejo Superior Universitario y ex Decano de una revolucionada Facultad de Arquitectura. Además, el Director de Dirección de Investigación (DIGI), Ing. Edgar Oswaldo Franco, todos insistiendo en cambios para el CEFOL. Me parecía conveniente establecer una política cultural universitaria mediante una Comisión de Cultura, orbitando en torno a un centro dedicado a la etnicidad. Fue vital la contribución de este grupo primigenio en lo científico y en lo anímico, inyectando optimismo para la nueva visión universitaria.

► 187

Aparece la ayuda profesional del antropólogo Luis Samandú (uruguayo, formado en Holanda y fogueado en Costa Rica y Guatemala) para quien lo de un futuro centro de estudios étnicos es una iniciativa inédita en Guatemala y Centro América, útil y hasta urgente para una problematizada Universidad de San Carlos. Considera que el CEFOL tiene la mayor cantidad de datos etnológicos en la región pero “no sabe qué hacer con ellos”.

En septiembre de 1990 se le entrega al Rector el anteproyecto de un centro de investigaciones de las relaciones interétnicas. En algunos persiste la disyuntiva: ¿Crear un nuevo centro o recrear un nuevo CEFOL? Me inclino por la primera opción. No obstante ello, desde esta institución el Lic. Celso Lara (ya consolidado desde 1979 en la Escuela de Historia y desde 1981 en el referido centro)

6 En este Centro, algunos investigadores sugerían reformas académicas acordes con el desarrollo de la antropología contemporánea. Claudia Dary F. comunicación personal.

7 El licenciado Celso A. Lara Figueroa estuvo en la dirección del Centro de Estudios Folklóricos, de 1981 a 1986 y de 1998 a 2013. Entre esos dos periodos dirigieron el Centro, los licenciados Ofelia Columba Déleon Meléndez, Haroldo Rodas y Marco Tulio Aguilar Barrondo.

y un sector de su personal nos señala, por escrito y de palabra ante el Rector y el Consejo Superior, de intentar cancelar el CEFOL, suplantarlo a su director, o crear un “Centro de Estudios Antropológicos” en competencia con el Área de Antropología en la Escuela de Historia. Todo lo anterior persuadió al grupo rectoral a olvidarse de dicho Centro y concentrarse en crear uno nuevo. Este apoyo fue determinante, así como el del sector universitario democrático y progresista.⁸ Mediante discusiones sobre la problemática étnica en lo nacional, argumentamos ante el Consejo Superior (compuesto por cuarenta y cuatro representantes) sobre la necesidad de un centro específico. Por encima de posiciones ideológicas y políticas, el criterio del Consejo fue siendo cada vez más favorable. No hubo oposiciones ideológicas, políticas ni partidarias y sí creciente apoyo. En 1991, el pleno del Consejo Superior Universitario, aprueba el Acuerdo Rectoral para crear un Instituto de Relaciones Interétnicas (su nombre original). Se instala la Comisión *ad hoc*, se me nombra Coordinador y reunimos al equipo primigenio. El Rector Fuentes Soria, utilizando su preeminencia sobre el Decano de Odontología, lo influye para que la Facultad de Odontología me exonere de medio tiempo para dedicarme al proyecto del nuevo instituto.

El año 1992 es emblemático en la Universidad de San Carlos y su Consejo Superior. Desde 1991 se había formado comisiones para conmemorar el V Centenario y todo lo que ello significó para los pueblos indígenas.

8 Miembros del CEFOL que nos manifestaron acoger nuestro futuro centro fueron Elba Villatoro, Norma García Mainieri, y Carlos René García Escobar.

El Consejo Superior Universitario nos encomienda la coordinación de una Comisión conformada por el Decano de Ciencias Económicas, un profesor y un estudiante. Obtengo apoyo académico del Dr. Carlos Rafael Cabarrús, de la Universidad Rafael Landívar. A lo anterior se suma la campaña de la USAC en pro de la candidatura de la lideresa maya Rigoberta Menchú para el Premio Nobel de la Paz 1992. La redefinición de las políticas étnicas de la Universidad de San Carlos. La conmemoración del cercano cincuentenario de la Revolución de Octubre de 1944 y la repatriación de los restos de Jacobo Árbenz. Esta catarsis vino a ser escenario ideal para el futuro centro interétnico, para cuya seguridad era necesario un Acuerdo perpetuo, es decir, un Acuerdo del Consejo Superior Universitario más que uno rectoral, que puede ser efímero y en pro de ello trabajamos para lograrlo. A todo esto y a punto de terminar mi período en el Consejo y en previsión de algún tropiezo, decido por primera vez y para asegurar la creación del Centro, optar por reelección, la cual obtuve en 1992 para concluir en 1994. En ese momento ya fue sólida mi confianza de que el futuro centro era ya casi una realidad.

1992: Fundación del IDEI y la asesoría permanente a la Universidad. Políticas

Así fue como el 1º de abril de 1992 el Consejo Superior Universitario celebra la sesión definitiva en la que por votación virtualmente unánime, crea mediante Decreto el Instituto de Estudios Interétnicos, IDEI (que fue el nombre que, con la Lic. Claudia Dary,

finalmente le pusimos: en vez de Étnicos). No faltó una última estrategia de dos representantes ambiguos que proponían una nueva comisión “para estudiar más” (¿disfraz para “no aprobar”?) y que fue rotundamente rechazada por el Consejo, a la vez que demostró lo acertado de la reelección. Creado el Instituto, se elabora el plan de trabajo, su esquema de administración, su Presupuesto (por votación unánime asciende a Q 366 mil sobre una cifra inicialmente inferior), el Reglamento Interno con el logro supremo de gozar de plena autonomía, independiente de toda Unidad Académica (a diferencia del CEFOL que depende de la Dirección General de Investigación, del CEUR, una unidad interfacultativa de la cual forman parte las facultades de Arquitectura, Ciencias Económicas, Agronomía, Ingeniería y Ciencias Jurídicas y Sociales, o del IIES que depende de Ciencias Económicas). Nuestro Instituto se adscribe directamente a la Rectoría pero con la potestad de elegir a sus integrantes y a su Dirección. Posteriormente, el Consejo Superior llega a aprobar nuestro Reglamento Interno. Entretanto, se procede al difícil proceso de

conformar el plantel de profesionales. Desde la Dirección de Investigación (manejando momentáneamente nuestros recursos) nos hacen el concurso para elegir el personal de Secretaría y de Tesorería. Se procede al equipamiento y amueblado del Instituto en el local provisional que nos presta la Facultad de Odontología en su antiguo edificio en la 12 calle de la zona 1, contiguo al Paraninfo, en tanto adquirimos el nuestro que desde entonces empezamos a gestionar durante un procedimiento que tardaría cinco largos años.

Aprovechando el contexto del V Centenario, escogemos la fecha del 12 de octubre de 1992 para la inauguración oficial del Instituto, la cual es celebrada en el Salón General Mayor con un acto académico presidido por el Rector Alfonso Fuentes Soria, el Director de Investigación Ing. Édgar Franco y yo con nutrida asistencia. El 30 de octubre el Consejo Superior Universitario otorga el Doctorado Honoris Causa al historiador Severo Martínez Peláez, que tanto sirvió en las reflexiones iniciales del IDEI.



Acto de fundación del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos. De izquierda a derecha: Ing. Edgar Franco, de la Dirección General de Investigación, el Rector, Dr. Alfonso Fuentes Soria y el Dr. Jorge Solares Aguilar. Foto cortesía del autor.

190 ◀

El principio del IDEI es meteórico. Llega a ser permanentemente requerido por el Rector para alimentar las políticas universitarias en lo atinente a etnicidad. Por ejemplo, a raíz del autogolpe de Estado en 1993 que defenestró al Presidente Jorge Serrano, se formaron las llamadas Instancias e Instancias de Consenso, entre ellas las de carácter étnico. Siendo una protagonista la Universidad, el Instituto es por el Rector (muy consciente de la importancia del tema) requerido para opinar y dictaminar. En febrero de 1994, habría otro requerimiento esencial: el Consejo Superior Universitario, poniendo al día los Estatutos de la Universidad que datan de 1947, decide actualizar la redacción de las políticas étnicas de la USAC y pide para ello al IDEI esta nueva versión, la cual es aprobada por el Consejo

Superior Universitario.⁹ Antes de ello, a finales de agosto de 1993, el IDEI procede a elaborar sus Políticas mediante un evento taller encomendándosele la conducción al antropólogo Luis Samandú. El documento final de 23 páginas se integra con Marco de Referencia: Contexto Sociopolítico y Académico, Esencia y Propósitos, Política General. Políticas Específicas: Académicas, Políticas, Administrativas. Comentarios Finales del Conductor y del Director del

9 Artículo 9 b, versión original de 1947: "Poner todo su empeño en la resolución del problema indígena". Versión del IDEI, 1994, y aprobada por el Consejo Superior Universitario: "Estudiar la dinámica étnica del país para proponer acciones tendientes a la consolidación de la unidad nacional en condiciones de igualdad en lo político, económico y social dentro del marco de respeto a la diversidad étnica, a la cual la Universidad debe responder para ser congruente con la pluralidad social del país."

Instituto.¹⁰ En octubre de 1993 se comienza la biblioteca del Instituto. En abril de 1994 somos integrados por la Rectoría al Consejo del CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) y además Delegado por la rectoría universitaria representando al IDEI a la suscripción de la Carta de Entendimiento con la Procuraduría de Derechos Humanos. Más tarde, en 1997, con la encargada de publicaciones, la Licda. Violeta Córdova de Yraheta, se hará la primera entrega pública de publicaciones que entre noviembre de 1993 y mayo de 1998, llegarán a comprender catorce números del Boletín *Ethnos* (cuyo primer número apareció con el nombre de Enfoque y que al retornar de Noruega, propuse cambiarlo a *Ethnos*) y ocho números de la Revista Estudios Interétnicos, con artículos internos y externos.¹¹

1993. Etnicidad en Noruega: Trømso y Oslo

Un año y ocho meses después de su creación, y a un año con un mes de su inauguración en 1992, empieza en noviembre de ese fructífero año 1993 la primera relación internacional del Instituto (que complementa la anterior personal en las regiones *geordie* y *cockney* de Inglaterra). Esta primera relación del Instituto vendría a ser con los pueblos indígenas *sami*

en Noruega. Empieza cuando el Rector Fuentes Soria contacta con autoridades y estudiantes integrantes de *Solidaridad con Guatemala* de la Universidad de Trømso, ubicada en el norte *sami* de Noruega. Recibo el encargo de asistir como delegado rectoral a la Universidad de Trømso en noviembre de 1993 para una conferencia internacional sobre Políticas Indígenas y Autogobierno. El 5 de noviembre parto para Trømso en plena zona circumpolar indígena y al norte del Círculo Polar Ártico, en el país *sámi* (antes “lapón”), escenario de espectaculares auroras boreales, la constelación de Orión brillando casi en el horizonte y en noviembre es noche cerrada a las cuatro de la tarde.

Las dirigencias de la Universidad reciben con cantos inusuales para nuestra experiencia occidental y mesoamericana, teatro y comidas *sámi*; inolvidable la explosión cromática en la bella indumentaria indígena destellando el rojo vivo y dándole color contrastante a esa región de blanco y apacible, tranquilo aspecto. Es la identidad a todo color. La Conferencia Internacional abre con discurso de la Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú. Destaca la íntima sencillez de anfitriones de la categoría del Rector de la Universidad de Trømso, Dr. Ole Mjøs, quien tiempo después sería electo Presidente del Comité Nobel para la Paz. Impresiona la cordialidad de dirigentes estudiantiles. Bajo las espléndidas y danzantes auroras boreales, cada una distinta a la anterior, la pequeña ciudad brilla y se refleja en el calmado mar. El encuentro interétnico es intensamente intercultural.

Los expositores del siguiente día somos públicamente presentados al modo *yoik*:

► 191

10 Elaboraron el documento base: Claudia Dary, Violeta Córdova, Edgar Esquit, Ángel Valdez, Miriam Castillo, José Chaclán, Germán Piedrasanta, Iván García y Jorge Solares.

11 Entre los miembros del incipiente IDEI se destacaron en entrega y publicaciones, Violeta Córdova de Yraheta, Claudia Dary, Ángel Valdez, Edgar Esquit y Óscar Reyes. Tangencialmente: Gustavo Palma (muy al principio se retiró), Julia González Deras, Guillermo Rodríguez Guaján, Olga Lidia Xicará, Rolando López Godínez (también se retiraron), y Carlos Orantes Tróccoli (apartado por decisión virtualmente unánime). Poco después se integraron José Chaclán, Miriam Castillo, Germán Piedrasanta e Iván García.

discurso semicantado en música *sámi* Después de la presentación guatemalteca, “*Realities and Hopes: Indigenous Rights in Guatemala Today*” (“Realidades y Esperanzas: Derechos Indígenas en la Guatemala actual”) y continuada por presentaciones de los *inúit* de Canadá y los *sámi* de Rusia, viene una reunión de máximo nivel con el Rector de Trømsø, Dr. Mjøs, el siempre presente dirigente Jens

Revold, así como estudiantes, atendiendo la carta de entendimiento Trømsø-USAC enviada por el Rector Fuentes Soria, la cual es firmada allí mismo. Públicamente el Rector de Trømsø expresa: “Es un momento histórico”, haciendo especial énfasis en el intercambio estudiantil dado el interés de proteger a la AEU y a la USAC por los riesgos ante la represión del Gobierno.



Dr. Ole Mjøs , rector de la Universidad de Trømsø, Dra. Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz y el Dr. Jorge Solares Aguilar. Ciudad de Trømsø, noviembre de 1993. Foto cortesía del autor.

Conferencia de Prensa de Rigoberta Manchú con el profesor *sámi* Henri Minde y el Presidente del Congreso *Sámi*. Los *sámis* habían años atrás perseverado para evitar la construcción de una represa pero se allanó el camino para la creación del Parlamento *sámi*. El Rector vuelve a aludir al día histórico de la firma del Acuerdo con la USAC. Constantemente ofrecen saluciones

habladas en verso o cantadas al modo *yoik*. Al final de la Conferencia escuchamos bastantes alusiones a “lo fuerte del mensaje de Guatemala”. Creo percibir, según personal impresión y mediante la traductora *sami*, algo de dificultad de los *sami* con los noruegos europeos y una cierta sensación de “ausencia” como creo apreciarlo en sus fiestas: solos ellos, en el Pub, solos ellos.

En nuestro penúltimo día y a pedido de profesores y estudiantes avanzados, ofrecemos una exposición sobre el estado de las ciencias sociales en Guatemala, el contexto en que trabaja la Universidad de San Carlos, además de responder a preguntas acerca de la estructura social española en la Colonia guatemalteca. Asisto al Centro de Estudios Sami con los amabilísimos profesores no *sámi* y con profesionales en etnomedicina y en Derecho Consuetudinario. Se muestran muy interesados en hacer ya el intercambio SEMUT y *Sami* con el IDEI. Se muestran ávidos por ayudar en Guatemala, priorizando la acción estudiantil, elemento siempre presente. Trømsø concluye con una íntima y familiar cena en casa del Rector, grande en su sencillez e interesadísimo en Guatemala de la cual sabe muy bien por informaciones. Nos lleva a conocer al cardiólogo que acompañó a los refugiados guatemaltecos en México a su retorno a Guatemala; se da una reunión con Solidaridad Latinoamericana (LAG). Y así llegamos a nuestro último día en Trømsø, el cual transcurre con el profesor Henry Minde (principal profesor *sámi* en la conferencia) visitando las islas de Trømsøya y Kvaløya. Con nuestros montes y volcanes comparamos los fiordos, las montañas, la nieve, el mar calmado, cierta semiclaridad pues hasta el mediodía el sol se aparece en el horizonte. Me piden en el salón municipal una conferencia libre y para público no especializado, sobre Guatemala, “Los hijos de Ixchel”, acerca de la civilización maya y los indígenas actuales de Guatemala. Entrevista con el periódico *Nordlys*. Una última estudiante, de las presentes en la firma del Acuerdo, nos visita para mostrar la inmensa importancia que le dieron a Guatemala en Trømsø. El siguiente día, sábado 13, damos

un último y nostálgico adiós a Trømsø, cuando ya nadie queda de la Conferencia, porque a Guatemala le extendieron la estadía original de tres días a una muy cargada semana para hacer conexiones. Fue una participación pública, no intramuros universitarios. La visita a Trømsø benefició mi apreciación de las relaciones interétnicas en un contexto muy diferente.¹²



Los doctores Henry Minde y Jorge Solares. Foto cortesía del autor.

12 El resultado de la Conferencia sobre Políticas Indígenas y Autogobierno fue editado en 1995 por Terje Brantenberg, Janne Hansen y Henry Minde del Centro de Estudios Sámi (Sámi Dutkamiid Guovddás) de la Universidad de Tromsø en el libro “Becoming Visible: Indigenous Politics and Self-Government” con las 34 intervenciones: Noruega, ONU, Canadá Ártica y Mundo Circumpolar, Nueva Zelanda, Australia y Guatemala (única latinoamericana con la ponencia “Realities and Hopes: Indigenous Rights in Guatemala Today”). Centre for Sámi Studies, University of Tromsø, Norway.



Dres Henry Minde y Jorge Solares. Cortesía del autor.

194 ◀

En Trømsø habíamos recibido desde Oslo una llamada de la investigadora Kristi Anne Stollen, del Centro para Desarrollo y Ambiente de la Universidad de Oslo, invitándonos a participar para todo un conjunto de organizaciones: “Solidaridad con Guatemala”, *Human Rights*, jóvenes en la Universidad, una entrevista con el Rector, persona gentilísima, sencilla, solidaria, plenamente informada de los peligros de la Universidad de San Carlos. Desde el principio se muestran a mi desacostumbrada vista las diferencias entre el colorido indígena de los *sámi* del norte circumpolar, y lo que siento como una relativa austeridad de la población del sur, la cual deja lo espectacular a sus espléndidos paisajes de fiordos, montes y aguas. Pero en ambas partes, cálida y afable fraternidad. Kristi Anne Stollen inquiera sobre el IDEI y compartimos los mismos tropiezos administrativos en Guatemala y en

Oslo donde se da lo mismo porque, opina, las Facultades no simpatizan con los centros pues quieren monopolizar el financiamiento de la investigación, aunque no la hacen. Me contacta con el Ministerio de Relaciones Exteriores para canalizar ayuda a la USAC y a FLACSO directamente en Guatemala y ya no vía Costa Rica. A ese respecto, me conversa la nueva coordinadora de la Agencia Noruega para Cooperación al Desarrollo (NORAD) para Centroamérica, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores. Doy una conferencia para la Universidad, y luego a departir con estudiantes (una ha trabajado en la Colonia Carolingia de Guatemala). El apretado programa sigue con una actividad en Derechos Humanos (de la Universidad), tratando sobre la situación en Guatemala, sobre el IDEI y la Universidad de San Carlos. Luego en el Ministerio de Relaciones

Exteriores, con el Asesor para Latinoamérica, Fredrik Arthur, conversando largamente sobre Guatemala. También al *Latin America Group* (LAG) tratando de la situación en Guatemala desde el golpe de mayo, “Mujeres de Noruega”, quienes acompañan a CONAMIGUA. Y además, entrevista en el periódico *Klassekampen* y *Universitas*. En este país no podíamos estar sin acudir al Museo Vikingo pero también al Museo Kon Tiki. En una cena en casa de estudiantes, percibimos lo enteradísimos que están sobre Guatemala. Un gentil refugiado chileno de “Solidaridad con Guatemala” nos conduce al Parque Vigeland para apreciar su profusión de esculturas sobre la vida en piedra y bronce de Vigeland, también al Palacio y al edificio Nobel, donde una amable guía nos introduce a la sala del Comité para el Premio Nobel de la Paz. Asimismo, al Museo Etnográfico y el Museo de la Resistencia Noruega (contra los nazis). Continúan las agradables y cultas veladas con más personas de Solidaridad hacia Guatemala. El epílogo en Oslo y Noruega se abre conversando por última vez con Kristi Anne Stollen acerca de su gran papel en toda esta invitación a Noruega y de cómo dio mi nombre a Jens Revold quien, desconociendo el medio, había invitado solamente a Rigoberta Menchú. Noruega fue de importancia grande pero “colateral” en el programa global del IDEI, y con todo ese bagaje intelectual, político y emocional, abordamos el avión para atravesar el mar de regreso a Mesoamérica no sin antes visitar la entrañable Durham.

En Noruega encontramos que el enorme interés por Guatemala y el afán por ayudar a resolver nuestros problemas políticos, no es exclusivo del Gobierno noruego, como sectores

guatemaltecos quieren interpretarlo, sino compartido con la academia y fuertemente con el estudiantado noruego. La fuerza interétnica, el calor y color de la Noruega indígena *sámi* en Trømso y la intensa cordialidad de los noruegos del europeo sur, me indicaron una vez más, que las empresas académicas y científicas no se gestan necesaria ni exclusivamente en impersonales gabinetes de trabajo, sino en el calor de lo humano. Con todas esas sensaciones de dos semanas, vino la inevitable y emotiva despedida. Fue el fin de Trømso 1993 y de Oslo, así como la primera piedra del *Maya Competence Building* en el IDEI.¹³

1994. El IDEI en los Acuerdos de Paz y Estatutos de la USAC

Ya de vuelta en Guatemala, empezando 1994 y de acuerdo con la virtual totalidad del elenco del Instituto, se hace necesario el prescindir de uno de los investigadores para evitar que por razones puramente personales, se afanara por dividir al colectivo. Avanza la encomiable labor editorial del IDEI. Se desarrollan actividades interinstitucionales sobre etnicidad, salud, derecho, Estado y nación; así como la Universidad y la Paz, todo ello en pleno proceso de un posible fin del conflicto armado interno. Se consolida el IDEI: cuando en abril y meses siguientes de 1994 y en el desarrollo de los Acuerdos de Paz en Guatemala entre el Estado y la insurgencia, la Universidad confía al Instituto la propuesta universitaria para elaborar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los

► 195

¹³ Un programa de becas de postgrado y de intercambio académico entre la Universidad de Trømso y el IDEI, como acción pionera de intercambio entre la Universidad de Trømso y la Universidad de San Carlos.

Pueblos Indígenas (AIDPI), fundamental en dichos Acuerdos. Puede apreciarse que se pensaba y trabajaba lo étnico en un contexto político, no culturalista.

El Consejo Superior Universitario encomienda al IDEI elaborar la modificación de los Estatutos de la Universidad en su Artículo 9, literal B, referente a lo étnico el cual por datar de 1947, se considera ya desfasado. Lo mismo se pide con el Artículo 75 por lo cual en vez de “problema indígena” se habla de “dinámica étnica”. Esta propuesta del Instituto es aprobada sin objeciones en el Consejo Superior Universitario, así como nuestro Reglamento Interior con la autonomía ya descrita. Rectificamos en dos denominaciones: Área de Identidad en lugar de Identidad Étnica, y Área de Derecho, en lugar de Derecho Consuetudinario. A la vez, avanza el trabajo en la Comisión del Consejo Superior para la conmemoración del cincuentenario de la Revolución de Octubre de 1944, marco histórico fundamental para el espíritu del Instituto. En lo internacional, se consolida la relación con “Amigos Noruega—Guatemala”, El nuevo Embajador noruego es nuestro conocido de 1993, el diplomático Fredrik Arthur. Tres temas de interés para la Universidad de Tromsø son presentados: 1) Medicina social, 2) Pesca y acuacultura y 3) Etnicidad.

Pero a mediados de año y de acuerdo con la legislación universitaria, concluye el cargo del Rector Dr. Alfonso Fuentes Soria y es reemplazado el 29 de junio de 1994 por el nuevo Rector, Dr. Jafeth Cabrera Franco, y con lo cual la estrecha asociación que el Instituto había mantenido con la

Rectoría, entrará en otra modalidad. Y coincidentemente y por idéntica razón, el 24 de agosto termina mi período en el Consejo Superior Universitario siendo la última sesión un acto emotivo.

Lamentablemente no todo es positivo en la Universidad: la máquina burocrática llega a convertírse en un problema casi cotidiano, en casos como el entorpecimiento de contrataciones y titularidades. Fue imposible que la burocracia agilizará la contratación del antropólogo Luis Samandú y la titularidad de Claudia Dary. Pero aun así, el Instituto se ha enriquecido con Claudia Dary y la llegada de profesionales como José Chacón y Édgar Esquit (Lyuba Méndez ya no puede incorporarse). Asimismo Miriam Castillo, Ángel Valdés, Iván García y temporalmente, Germán Piedrasanta, en tanto que optaron por retirarse los profesionales mayas Olga Lidia Xicar y Guillermo Rodríguez Guaján, lo que ya había sucedido anteriormente con Julia González Deras y casi desde el principio del IDEI, con el historiador Gustavo Palma Murga. Aún con esa inestabilidad, el Instituto llega a sumar catorce contratos pero no titulares. Y a principios de noviembre de 1994 aperamos las oficinas comprando escritorios. En una primera sesión en 1994 con el nuevo asesor rectoral, Dr. Isaías Ponciano, este se muestra ya como quien será de significativo beneficio al asumir en ayuda nuestra el rol del indiferente Rector Cabrera. Esta situación tendrá para el futuro simbólica importancia por el trágico fallecimiento en marzo de 1995 del ex-Secretario General de la USAC, Dr. Marco Antonio Quezada, fundamental cooperante en el nacimiento del IDEI durante el Rectorado de Fuentes Soria.

Se afina el trabajo con Trømsø, incluyéndose el proyecto de edición quincenal de boletines para el análisis de coyuntura.¹⁴ Por medio de personeros de MINUGUA se logra la posibilidad de un nuevo viaje a Noruega en marzo de 1995 para consolidar el acuerdo con Trømsø y eventualmente con Oslo. El nuevo Rector no muestra entusiasmo pero deja hacer y firma lo pertinente. Por cierto, podía decir en público que en Guatemala no había indígenas ni ladinos, sólo guatemaltecos.

1995. Etnicidad en Noruega: Oslo, Trømsø y Kautokeino, corazón del mundo *sámi*

El 25 de marzo de 1995 emprendo una segunda visita a Noruega, compartiendo la travesía con el colega universitario Manfredo Marroquín. Nos reciben en Oslo dos de los amigos noruegos de 1993. Hay un enorme interés por la situación política de Guatemala y el proceso de paz. El cargado programa para el IDEI incluye entrevistas en los periódicos *Klassekampen* y *Aftenposten*, así como en la televisión, en el Ministerio de Relaciones Exteriores con el Viceministro Egeland, en la Ayuda de la Iglesia Noruega, conferencias en la Universidad, para estudiantes especializados y profesores, también para

estudiantes trabajando por Centro América, reencuentro con Kristi Anne Stollen y planeada reunión con el embajador de Guatemala en Noruega, Lars Pira. En Derechos Humanos y en el Parlamento con parlamentarios socialdemócratas y demócrata cristianos. Llego a Trømsø el 30 de marzo con esmerada atención de personas conocidas en 1993. Hay una reunión con *Latin America Group* (LAG), ávidos por saber de las pláticas de paz. Sesiones de trabajo con Ciencias Sociales interesados en saber cómo se trabaja con los indígenas. Atendemos una invitación de medicina comunitaria y otra de las unidades de pesca (renglón económico vital en esa región noruega). Se decide el viaje del Rector Mjøe y Jens Revold a Guatemala para consolidar políticamente el convenio. Se preguntan: ¿cómo avanzar?

► 197

El momento más simbólico que me tienen deparado será la visita al corazón de la identidad indígena, el emblema del mundo *sámi* en Noruega: Kautokeino. Me despido de toda esta afectuosa gente y salgo por avión para Alta (escala hacia Kautokeino) donde una fuerte tormenta de nieve nos impide aterrizar. Nos desviamos a Kirkenes, remoto y diminuto poblado al final de Noruega y casi en la frontera con Rusia. Volvemos a Trømsø y de nuevo a Alta donde ya se pasó el tiempo para mi actividad. En su lugar, reunión con los siete antropólogos del lugar, con gente de LAG, y visita al Colegio Técnico *sámi* con asombrosas y excelentes instalaciones (la comparación con Guatemala es inevitable). Las viviendas parecen no mostrar significativas diferencias económicas. Y por fin, en carro a Kautokeino en día domingo. Para mi percepción mesoamericana, era impresionante

¹⁴ En 1992-93, los Coordinadores de Área del IDEI eran: Gustavo Palma Murga (Historia), Carlos Orantes Troccoli (Identidad), Guillermo Rodríguez Guaján (Educación), Claudia Dary (Religión), Rolando López Godínez (Derecho), Violeta Córdova (Publicaciones), Jorge Solares (Dirección). Empezando 1995, la conducción del IDEI está compuesta por: Jorge Solares (Dirección), Claudia Dary y Ángel Valdez (Religión), Miriam Castillo (Educación), Edgar Esquit y José Chacón (Historia), Germán Piedrasanta y Óscar Reyes (Identidad), Iván García (Asistente Dirección), Violeta Córdova de Yraheta (Publicaciones).

el paso por las severas montañas, mundo de roca, hielo y nieve, con algo de árboles pero no en la cumbre, lagos congelados, silencio ambiental, paisaje que me da una cierta sensación de soledad. Todo es blanco, menos las rocas. Por ese lugar es donde se aparece el fantasma que se mete a los carros y los protege de peligros; cosmovisión *sami* y de noruegos que la comparten. En Kautokeino, el politólogo *sámi* Johan Haetta, nos conduce a la iglesia luterana para ver la ceremonia anual de confirmación de los jóvenes de 15 años. Como aurora boreal cromática, todo el mundo *sámi* viste bellos trajes de colores intensos con protagonismo del rojo vivo y azul intenso, y brillando espléndidos medallones en el pecho

de las niñas. Asciendo al coro para apreciar la iglesia pletórica de atuendos *sámi*. La organista *sámi* interpreta algo de Johann Sebastian Bach, todos los fieles cantan. Antes del final salimos para tomar fotos de la feligresía *sámi* abandonando el templo. Adentro calor, afuera frío, cae nieve. Buena cantidad de personas *sámi* en excelentes vehículos, las casas lucen muy buenas. El Profesor Haetta me presenta al Presidente del Parlamento *sámi* y vamos al Colegio de Estudios Sámi donde los profesores *sámi*, muy profesionales y cordiales, imparten clase de computación –programa SPSS–. Retornamos a Alta cayendo la noche, recalando en Tromsø para concluir en Oslo.



Dr. Johan Haetta, politólogo *sámi* de Kautokeino, Finmark county (norte de Noruega) junto al Dr. Jorge Solares y niños *samis*, en una ceremonia anual sami-luterana para la celebración de 15 años de los jóvenes. Abril de 1995. Fotografía cortesía del autor.



El Dr. Edgar Esquit (primero a la derecha) junto al Dr. Henry Minde y otros profesionales en el Muelle de Hammerfest, Finmark, Noruega. Septiembre 1997. Foto cortesía de Jorge Solares.



Los doctores Edgar Esquit y Jorge Solares con un grupo de profesionales de la Universidad de Trømsø, Noruega, 1997. Foto cortesía del autor.

► 199

Kautokeino es corazón de la identidad *sámi* y lo exhibe con profesión de fe, los trajes lo lanzan simbólicamente, se reconoce quién es *sámi*, aunque no vi en mi corta estancia gente aparentemente europea, aparte de nuestros

acompañantes de Alta. Creo apreciar una buena condición económica general. Hay una excelente infraestructura en educación y al parecer, en vivienda. Como una percepción personal, sentí una especie de

apartamiento con los noruegos europeos. Y sólo en Alta presencié algunos pocos casos de cierto choque en el lenguaje y algunos casos de alcohol. En Oslo encontré un interés y enfoque más bien político; en Trømso más bien académico. Ya en Guatemala, con el asesor rectoral Dr. Ponciano, habríamos de coincidir en que ahora procede invitar al Rector Mjøs y acompañantes a venir de Trømso a Guatemala.

1996. Trømso en Guatemala: arribo de una delegación del mayor nivel

Al retornar a casa, las noticias inmediatas nos llevan a la realidad nacional: el robo de un vehículo a nuestro cargo; ha estallado un arsenal del Ejército en el aeropuerto; han puesto una bomba por la visita del Secretario General de la ONU, Boutros Boutros Ghali; han herido a una conocida dirigente estudiantil universitaria; han matado a un profesor de la Universidad de San Carlos. Es natural la alarma de los amigos noruegos.

Con el asesor rectoral Dr. Ponciano y la comisión del Instituto para el Acuerdo de las pláticas de paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas-AIDPI, se analiza la propuesta de creación de la Universidad Maya estipulada en dicho Acuerdo y la consideran incongruente para remediar un problema de acceso a la educación, empezando no por la base sino por arriba, al nivel superior donde sólo accede una mísera fracción de la población indígena. Algunos hasta llegan a especular un cierto oportunismo de algún sector élite, del Estado y la insurgencia, complacientes con algún fundamentalismo maya. Pero como la propuesta ya está hecha,

la Universidad no puede negarse pero sí emitir opinión técnica y social.

En el Instituto se procede a trabajar en sus políticas y líneas temáticas e investigación sobre el útil documento preparado por la siempre presente Licda. Claudia Dary: políticas de investigación en Área de Historia, de Religión, de Derecho y Derecho Consuetudinario, así como en Área Identidad, Trabajo conjunto con la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, así como con la Asociación Maya de Estudiantes Universitarios (AMEU) para preparar un Foro pro Reforma Universitaria. Se realiza una reunión con el embajador de Guatemala en Noruega, Lars Pira, por su interés en ayudar en la relación Trømso-USAC, y ofrece hacer el contacto con el embajador noruego, con la Iglesia Noruega, con NORAD y con el embajador de Suecia. Para la ayuda noruega al Instituto, acentuamos como uno de los propósitos del IDEI: el de hacer investigación como un medio, no como un fin, en función de políticas interétnicas. Año de gran importancia es 1996: Vienen estudiantes de pedagogía de Trømso y meses después, la Dra. Kristi Anne Stollen, coordinadora de investigación sobre América Latina de la Universidad de Oslo, quien visita el IDEI para fortalecer vínculos académicos. A principios de marzo de 1996 arriba a Guatemala la primera estudiante *sámi* del intercambio interuniversitario internacional en representación del Centro de Estudios Sámi. Lamentablemente, se recrudece la enfermedad de nuestra editora, Violeta Córdova de Yraheta.

Empezando el mes de noviembre de 1996, la relación IDEI-Guatemala-Trømso adquiere

un simbolismo máximo al llegar a Guatemala la delegación noruega del más alto nivel: el Rector de la Universidad de Trømsø Dr. Ole Mjøs, el representante Dr. Jens Revold, el profesor *sámi* Henri Minde, su esposa Brita Minde, el delegado médico Profesor Kristoffer Lassen, y la estudiante Lill Tove Fredriksen (para residir ya formalmente en Guatemala como la primera *sámi*, vanguardia del

programa de intercambio con Trømsø), Ogun Holen, Eirin Ytreberg e Ingeborg Solvang. Una primera visita protocolaria es adonde el Rector Jafeth Cabrera, a quien el Dr. Mjøs le dice que “hay personas que firman [él y Fuentes] pero otras hacen realidad lo firmado y en este caso ha sido Ud. Dr. Solares a quien nuestras universidades deben el estar en este trabajo común”.



Primera Delegación de Trømsø, en un almuerzo en la primera sede del IDEI. Se aprecian Sr Jens Revold (director de la cooperación noruega), Ole Mjøs (rector de la Universidad de Trømsø), Jorge Solares, Ingeborg Minde, José Chacón, Ángel Valdés y otros. Guatemala, 6 de noviembre de 1996. Foto cortesía Jorge Solares.

La Antigua Guatemala les encanta. Un día después de la visita a esta ciudad, luego de reunirse con el Embajador noruego, el IDEI los agasaja con un almuerzo informal en sus oficinas engalanadas a la chapina, con pino en el piso. Luego con el Dr. Édgar Willemsen cuyo acompañante Enrique Sam Colop trata de alterar nuestro evento IDEI-Trømsø con el fin de trasladarlos con los de

la “Universidad Maya” (que no existe) pero es cortado por el profesor Jens Revold en su característica actitud directa. Se gesta lo que será el futuro programa *Maya Competence Building* auspiciado por la Universidad de Trømsø y en su turno, hacemos contactos con la Facultad de Medicina, la de Ingeniería, Centro del Mar y Acuicultura, ESEDIR, Rigoberta Menchú, Centro Universitario de

Occidente (CUNOC) y Rigoberto Quemé, alcalde de Quetzaltenango. En el CUNOC, los visitantes noruegos son recibidos por sus atentísimos directivos. La asociación de estudiantes ofrece una cena. Al otro día, al Hospital General de Quetzaltenango. En el Palacio Municipal nos atiende el alcalde Rigoberto Quemé (etnia *k'iche'*), donde se despliega el impresionante y “mayestático” simbolismo de su cohorte mayoritariamente femenina *k'iche'* que nos hace recordar el similar *sámi* en Trømsø. Impresionado, Jens Revold le propone hacer un Acuerdo de Ciudades Gemelas Trømsø-Quetzaltenango. El Alcalde invita a la inauguración de la Escuela *Muni-k'At*, donde se aparecen en la Junta Directiva, los Drs. Jesús García Ruiz, Carlos Vassaux y algún profesional maya que acosa a los noruegos con “autonomías” de los pueblos indígenas. Los noruegos se extrañan por la ausencia de los representantes de la USAC y se procede a explicarles la relación elusiva que nos han mostrado. Los noruegos invitan a almorzar y son regalados con la ofrenda de sacos indígenas. Ya en Guatemala, recepción en nuestra vivienda y las siempre gentiles palabras del Dr. Ole Mjøs, rector y futuro presidente del Comité Nobel de la Paz, Música *yoik*, música de marimba y del gran noruego Edvard Grieg los despiden del IDEI y Guatemala. Tikal será lo último antes de volver, asombrados dicen, a Noruega.

Concluirá el año con fructíferas reuniones, como la del científico británico Roger Plant de Minugua y de nuevo, la investigadora noruega Kristi Anne Stollen con quien habrá más reuniones de trabajo en enero 1997 para prolongar, desde el convenio con IDEI, el intercambio con otras unidades

de la Universidad. Entre las actividades programadas del Instituto, sobresale la primera entrega pública de publicaciones el 26 de junio de 1997 en el edificio de la Rectoría y ante un lleno digno de mencionar y que constituyó un homenaje a la ardua y esmerada labor de nuestra encargada de publicaciones, ya afectada en su salud.

1997. Etnicidad en Noruega: despedida de Trømsø. Edificio propio para el IDEI

El 17 de septiembre del mismo 1997 atendemos una invitación noruega para llegar nuevamente a Trømsø con el propósito central de definir el convenio Universidad de Trømsø-USAC. Allí recibimos la noticia de que el Programa Noruego para el Desarrollo, Investigación, Educación y Asistencia al Exterior (NUFU, en 2013 reemplazado por el programa NORHED) ha decidido que el IDEI sea el corazón del proyecto de intercambio Noruega-USAC y que el presupuesto para los programas contemplados ya no será de 1 millón sino de 8 millones de coronas noruegas. Aunque el orgullo puede ser censurable, en esta ocasión lo sentimos hondamente pues colocó al IDEI como garantía guatemalteca para la ayuda noruega en Guatemala, honrando todo un esfuerzo y desempeño nacional e internacional. Tiempo después supimos que habíamos sido contraste con la, para ellos, obscura actuación de la dirección del programa en la Facultad de Medicina a la cual retiraron de la cooperación trasladándola a otra Universidad, según entiendo. Por parte del Instituto viajó con el investigador Edgar

Esquit y por el convenio con Medicina, el entonces director del programa, Dr. Roberto Marengo. Para principiar, nos dan la sorpresa de invitarnos a viajar por los fiordos de este norte circumpolar. El 20 de septiembre el enorme barco crucero bordea las sinuosas costas donde la escasa población se muestra en casitas aisladas pero todas con su tendido eléctrico. En este país de extremos, llegamos a Hammerfest, la ciudad más septentrional de Europa y talvez del mundo. Desde su montaña tenemos impresionantes vistas de la ensenada y del pueblecito, arropados por un viento fuerte, frío y con lluvia. Un silencio total de hombres adentro de un hotel no es sino la señal de un campeonato de ajedrez entre rusos de Murmansk y noruegos. El pintoresco navío *Lofoten* nos lleva de regreso en la tarde de ese día 21. Desde la borda contemplamos el silencioso paisaje de montes, fiordos y archipiélagos por doquier con casitas aisladas pero al parecer, muy confortables, siempre todo envuelto en el viento frío y lluvioso de las cinco de la tarde.

El día siguiente es de reuniones académicas, en las cuales conocemos al científico social Georges Midré, (de la Universidad del Ártico de Noruega,UIT) posteriormente un asiduo colaborador del IDEI. Reconocimos a amigos del primer viaje. Al otro día realizamos con Edgar Esquit, Henri Minde y Jens Revold varias visitas: a psicología, adonde el ex Rector, adonde el Gobernador del Estado de Trømsø, adonde una estudiante de Derecho que trabaja en el Convenio 160 en Guatemala, y asimismo con el médico Kristoffer Lassen, encargado de proyectos de salud con la USAC.

Ese período fue afortunadísimo para el IDEI. Tan sólo un día después de haber retornado a Guatemala, nos sacude una noticia extraordinaria, la del edificio propio y cuya historia es la siguiente: desde el momento mismo de creación del Instituto, la Facultad de Odontología nos hospedó en su antiguo edificio contiguo al Paraninfo Universitario. Tratamos de obtener un edificio propio entre 1994 y 1995, acudiendo, por ejemplo, al Centro Cultural Universitario a cargo del Lic. Alfonso Portillo, quien mostró buena disposición pero el inmueble resultó inadecuado. En enero de 1995 solicitamos de la Universidad, ayuda por parte de su Dirección General Financiera, del Departamento de Presupuesto, de Servicios Generales, de la Dirección General de Administración y también con FLACSO; en el edificio del Museo de Historia Natural de la Facultad de Ciencias Químicas y Farmacia, en la Calle Mariscal Cruz. Repentinamente, el 25 de septiembre de 1997 sólo un día después de haber regresado de Noruega con todas las ventajas conseguidas, logramos lo largamente anhelado: nuestro propio edificio. Todo fue así: poco antes, el Rector Cabrera es llamado a su oficina por la Presidencia del Congreso de la República, proponiéndole el siguiente canje: que la Universidad le done al Congreso su edificio que fue de la Dirección General de Obras Públicas (desmantelada por el Presidente Arzú) y a cambio, el Congreso la retribuya con otra propiedad. El Rector ágilmente pide tiempo para resolver. Y ya en lo íntimo exclama “¡ese edificio es nuestro!”. Eso me lo confía *sotto voce* uno de los presentes, funcionario técnico de la Dirección de Servicios Generales de la

Universidad, compañero de nuestras eternas gestiones. Inmediatamente nos apersonamos ante el Rector solicitándole con urgencia un edificio y atisbando ya la consabida respuesta de que no hay ninguno disponible, le proponemos entonces la opción del edificio de Obras Públicas (como si fuera ya del conocimiento público) y ante esta sorpresa y sin argumentos inmediatos, acepta. De regreso al IDEI, al comunicar eufóricamente la extraordinaria noticia y en previsión de cualquier arrepentimiento, coordinamos el traslado ¡inmediato! y en etapas, empezando con los enseres de los investigadores y tomando posesión de nuestra nueva sede, ya propia, en inmejorable ubicación en la 10ª. calle, contigua al MUSAC. La mudanza se completa rápidamente a ese gran edificio donde el plan era destinar el segundo piso a las oficinas y el primero a actividades públicas, por ejemplo, cursos y conferencias. La Tesorería y el Secretariado del Instituto permanecen por de pronto en el antiguo edificio de la Facultad de Odontología hasta el 22 de abril siguiente, cuando se traslada lo último. Agradecemos profundamente a Odontología su solidaridad y hospitalidad y se toma posesión del nuevo edificio.

Ya allí, en noviembre coordinamos un congreso sobre multiculturalidad para el PNUD. Echamos a andar tres programas: el de investigación, el de formación y el de relaciones intra y extra universidad. Nuestra editora, Violeta Córdova de Yrahetla, culmina su magnífica memoria de labores de 1997: su entrega para el IDEI fue galardón para nosotros.¹⁵ En diciembre continúan viniendo

estudiantes de Noruega a otros programas, pero el IDEI sirve de anfitrión académico. El 9 de noviembre viene a Guatemala el académico de Trømsø, Georges Midré. En febrero de 1998 una misión noruega vuelve a reunirse con el Rector pero surge por primera vez en nuestra ya larga y fructífera relación, una discrepancia al tratar algunos delegados noruegos, de imponernos condiciones, como la de trabajar en políticas monoétnicas en vez de interétnicas, lo que significaría transformar el IDEI en una agencia subordinada a *Maya Competence Building*. Ya en FLACSO habíamos experimentado imposiciones como esta, y nuestra postura fue igual: la ayuda no debe ser condicionada, el IDEI tiene sus políticas. Al mes siguiente, otro intento de consolidar nuestras titularidades por oposición. Pedruscos burocráticos en el asfalto académico universitario.

1998. Fin del principio: Mi retiro de la Universidad

Por razones estatutarias y personales, era preciso retirarme de la Universidad en 1998. Ello coincidía con mi convicción de no eternizarme en cargo alguno y dar paso a nuevas ideas. Fue así como el 23 de junio de 1998, los profesores del Instituto, haciendo uso de nuestra autonomía, le propusieron la dirección al historiador Haroldo Rodas, no sin antes habérselo propuesto a dos conocidos

¹⁵ Publicaciones del IDEI (noviembre 1993- mayo 1998), con financiamiento propio.

Revista *Estudios Interétnicos* (nov.1993- mayo 1998 = 4.5 años). 8 números. Aproximadamente 48 artículos. Promedio: 10.6 por año. Autores del IDEI: 10. autores externos: 21.

Boletín *Ethnos* (nov. 1993-abril 1998 = 4.4 años). 14 números.

62 artículos. promedio: 14 por año. Autores del IDEI: 12. Autores externos: 27.

Total Revista (8) y Boletín (14): 110 artículos en 4.5 años. Promedio: 27.5 por año.

científicos sociales que rehusaron. El 24 de junio Haroldo Rodas, al aceptar el cargo, es presentado oficialmente al Instituto, junto con el Lic. Luis Raúl Salvadó. Sin embargo, pocos días después y yo estando ya retirado, el personal del IDEI con alarma me comunica que el Lic. Rodas, sin decirles nada, ya no se presentó generando en nuestra institución una profunda crisis. En mi imposibilidad institucional de actuar, lo supo una colaboradora universitaria, la química farmacéutica Cristel Ruiz Bode, quien por ser cercana al nuevo rector, el ingeniero agrónomo Efraín Medina, es por este inexplicablemente nombrada directora del Instituto de Estudios Interétnicos,

transgrediendo la valiosa autonomía administrativa del Instituto por la cual este elegía a su dirección. Ya anteriormente, el 26 de junio me había yo retirado oficialmente del Instituto durante mi última y emotiva sesión. Nuestra editora, Violeta Córdova de Yraheta, me expresó algo doblemente significativo: “Siga como hasta hoy, viviendo cada día con intensidad como si fuera el último”. Dos semanas después, ella fallecía. Casi al mismo tiempo que otras dos personas fundamentales en nuestro inicio: la historiadora Norma García Mainieri y el 23 de agosto, el arquitecto Lionel Méndez Dávila. Y quien me facilitó compartir la contratación de Odontología con la del IDEI, el Dr. Edgar Morán. Todos por cáncer.

► 205



Personal del IDEI. Al frente, de izquierda a derecha: Jorge Solares Aguilar, Ángel Valdés, Violeta Córdova de Yraheta, Edgar Esquit Choy y Oscar Reyes. Atrás, Blanca Estela de Ovando, una persona invitada y José Chaclán. Foto del autor.



Algunos miembros del personal del IDEI a inicio de los años noventa: Al frente sentados, de izquierda a derecha, Ángel Valdés, José Chaclán y Oscar Reyes. Atrás, de pie: Iván García, una estudiante sami invitada, Jorge Solares y Edgar Esquit]. Foto de Jorge Solares.

206 ◀

De entonces en adelante, ya sin contacto directo cotidiano con la institución, poco puedo opinar, excepto lo evidente como el de haberse dejado quitar la autonomía y la conexión directa con la Rectoría, dejando suponer que el nuevo rector y asesores, al despojarse de ese valioso brazo académico político, desconocían la importancia del fenómeno étnico o les importaba nada. Desde entonces el Instituto se convierte en una dependencia de tercera categoría, adscrita y supeditada a la Dirección General de Investigación. Vimos también cómo la rectoría parecía no consultar para nada al IDEI y cómo le quitó la mitad de su edificio. Por aparte, parecía unirse a *Maya Competence Building* frente al programa original surgido de grandes premisas nacionales interétnicas. Pero mi opinión a veinticinco años de distancia, puede ser ya inoportuna y subjetiva. Y sobre todo, prescindible.

Epílogo

Como en todo principio de algo, el IDEI navegó durante las etapas germinales de gestación, creación y fundación, entre dudas y certezas, entre logros e incumplimientos, tanto de ideas como de personas. El problema número uno fue no tanto el dinero sino el encontrar gente idónea. El problema número dos fue ya el financiamiento. Se aprendió que la gente idónea, por sobre su calidad profesional, puede serlo tanto o más por su entrega personal, valioso referente pues determina a la primera y garantiza solvencia a la institución. Así, hubo quienes dieron pero sobre todo, quienes dieron y se dieron. Ingresaron personas medianamente comprometidas que se fueron, otras que no pudieron continuar o ingresar, también las hubo menos relevantes o incluso prescindibles, demostrándose que resulta difícil conocer

verdaderamente a alguien antes de unos años. No me refiero específicamente a ideologías pues en todo hay gente de valor y sin valor, nada está conformado exclusivamente por “ángeles” o por “demonios”, en todo puede haber de todo. Esto fue dentro de la institución.

Afuera hubo también quienes impusieron pasiones de similar y opuesta ideología. ¿Cuáles fueron sus resultados? Ninguno, ni durante ni después porque han perdido ya vigencia. Enseñanza: las discordias no llevaron a ninguna parte. Las concordias sí permitieron asociaciones de interacción étnica o de otra clase: FLACSO, Comisión Nacional de Reconciliación, Consejo Superior Universitario, un rector, un asesor rectoral. Me permito resucitar una añeja y juvenil frase: Si la discordia engendra vida, la concordia la preserva.

Las concordias partían de tolerancias y rechazo de absolutismos. Por el contrario, las discordias podían anunciar dogmatismos absolutistas o bien, pragmatismos para acceder a beneficios en el nombre de ideas y programas. Ello tanto adentro como afuera de la academia, especialmente en momentos de catarsis como las del V Centenario en 1992, escenario de pugnas ideológico-políticas entre actores, sectores y tendencias, tanto ladinas como indígenas, surgiendo en estas últimas, por ejemplo, posturas fundamentalistas monoétnicas frente a populares multiétnicas. Ante ello, el papel del IDEI se fundamentaba en la ciencia a favor de la nación multiétnica y de la alianza interétnica para superar el excluyente Estado nacional. Aceptábamos que los indigenismos fundamentalistas podían ser “disculpados” al comprobar la ominosa presencia del racismo, pero esta comprensible reacción llegaba a

exaltar un extremo y absolutista indigenismo anti-ladino para el que “todos” los ladinos son racistas, enemigos, explotadores y beneficiarios del Estado. O que todos los indígenas están exentos de dichos rasgos. Es falacia una presunta homogeneidad en los ladinos y en los indígenas. El simplismo no ayuda sino ataca: si se acusa a “todos” los, ladinos, se oculta a los verdaderos ladinos transgresores, al igual que con el racismo: si todo es racismo, se oculta por generalización al verdadero racismo. El problema de un romanticismo social es creer que la justicia social es la injusticia al revés. Pero lo étnico va de la mano con lo emotivo. Severo Martínez lo enunciaba como el discurso de la “eterna enemistad” para la que trabaja el pasado colonial. El IDEI se gestó para cooperar en políticas sociales debidamente informadas evadiendo ideas que sin asidero científico son perjudiciales. La prisa requiere actividad pero no ansiedad. En lo social nada es imposible, ni los más violentos desenlaces. Para impedir la violencia debe considerarse su posibilidad.

Nuestro sistema nacional “multi” debe atenderse en una visión plural pues lo étnico se define por lo que se es y se siente (por ejemplo, maya), y lo que no se es y no se siente (por ejemplo, ladino), o sea, implica una relación entre dos o más componentes adentro de un marco estructural. Consideramos que lo étnico es siempre interétnico remitiendo todo a su contraparte, como la clase social que siempre es interclase. Se trata de fenómenos contradictorios, de conceptos dialécticos. Por eso discrepo de expresiones hoy usuales de “multi” como un absoluto excluyente, opuesto a “inter” como un absoluto incluyente, o que Guatemala es “multicultural” y debe volverse “intercultural”. Toda sociedad multiétnica es

de suyo una de relaciones interétnicas, sean positivas o negativas. Etnicidad no se define primordialmente por un contenido cultural sino por interacciones en una estructura de relaciones en organización social que comprende todos los ámbitos del micronivel (una comunidad pequeña) con el macronivel (una región o la nación) para comprender el todo mediante micro y macro análisis.

Por eso, vimos como una trampa el considerar la cultura como eje de etnicidad. Desde un principio, la antropología se interesó en lo étnico e inclusive, fomentó el abandono del término biológico de "raza" por el de "étnico" basado en el de "cultura" como puede apreciarse en monografías culturalistas. Corrientes científicas sociológicas subsiguientes le imprimieron otro giro a tal esquema: la cultura no es basamento, no explica, solo describe, es un eco de relaciones profundas. Pero después de tantas décadas de lo "étnico" en vez del desprestigiado "raza" y del epidérmico "cultura", ahora resurge esta última nombrando lo étnico como cultural, otorgándole a lo folklórico costumbrista el mismo rango que, por ejemplo, la defensa de recursos naturales frente al expolio. Al disfrazar etnia con cultura, el poder fáctico se fortalece. ¿Casualidad o desaprensión? ¿Error u otra cosa? ¿*Cui bono*? ¿quién sale beneficiado?

Pero entonces, si la clase social y la cultura no definen etnicidad ¿qué es lo que la define? Postulamos en el naciente IDEI: la cultura, eco de relaciones profundas, opera en la superestructura reflejando las relaciones sociales de la infraestructura pero no simplemente como un contenido sino como símbolo ideológico, contraseña, estandarte de

identificación etno-ideológica conformada en una cultura étnica o etnocultura (toda etnia atañe a cultura pero no toda cultura atañe a etnia), que lejos de ser un simple contenido o cultural, viene a ser como una credencial de identidad, un proclamar, un estandarte, una ideología de resistencia, y de ahí tan invocada. Los invasores buscaron exterminar expresiones culturales baluartes de identidad como las religiosas y políticas, ignorando las identitariamente irrelevantes. Recurramos a un retruécano: alguien no es maya porque viste algo, sino que viste algo porque es maya. Quien discrimina lo hace no por diferencias culturales sino más bien porque necesita anular la fuerza potencial del discriminado.

El IDEI surgió en los años setenta a noventa parcialmente por situaciones nacionales que en su mayoría continúan vigentes a los veinticinco años de su fundación, pero "enriquecidas" con actualidades como emigraciones y una nueva generación de disturbios: inseguridad y creciente anarquía en localidades, casi completa ausencia de un Estado que sí apoya a empresas generadoras de conflictividad. Está inflamándose la lucha étnica pero en otro modo de identidad beligerante, asociada a una organización, a una gobernanza local, a una dimensión política, la de defensa de sus gentes y ambientes. La conciencia de sí y de su historia. Y para el costumbrismo y la discriminación sucede entonces que ese indígena contestatario ya cambia de nombre y de identidad: ya no es el "indito", ahora es el terrorista, el subversivo, el criminal, el anti-sistema, el tonto útil que no ve el progreso, que busca "venezuelizar" a Guatemala, el comunista. Quienes así califican al indígena coinciden sin saberlo con nuestro criterio primigenio: la verdadera médula

de lo étnico no se define por costumbres culturales, sino por la identidad, la cual lleva a relaciones organizadas en defensa de lo suyo. En Guatemala y en Noruega. Por esto, desde un principio y sobre todo previniendo oposiciones como la de la dirección del CEFOL, desde aquellos años germinales advertíamos del riesgo de que si nuestras publicaciones acerca de lo étnico privilegiaran autónomamente la cultura, podrían alejarse de nuestros documentos constitutivos y políticas de 1993, para dedicarse al costumbrismo y temáticas que exaltan lo pintoresco y desproblematizan la realidad social. Por eso, escoger nuestro nombre implicó reflexiones, unas tan importantes como las de Luis Samandú y Claudia Dary. Se titubeaba en denominar “centro”, “instituto”, “investigaciones”, “publicaciones”, “estudios”, “étnicos”, “interétnicos”. El nombre final no fue por azar.

Estuvo el convencimiento de que investigar no es un fin, publicar tampoco. La finalidad sería investigar y publicar en favor de una acción nacional de diseño y ejecución de políticas interétnicas para la prevención y solución de problemas a efecto de acceder a un vivir razonablemente armónico. Por lo mismo, desde un principio deseábamos no enclaustrar nuestra producción en los muros de la institución. La producción debía tener una activa acción pública de gran alcance y esclarecimiento oportuno para grandes conglomerados en pro de políticas racionales interétnicas en esta Guatemala plural como pocas y que por constituir uno de los cuatro países con mayor población indígena de Latinoamérica, debería servir de referente regional, continental e inclusive mundial.

La Universidad de San Carlos debería haber intervenido en polémicas resonantes como

por ejemplo, la suscitada en el Congreso de la República acerca del derecho consuetudinario, o sobre la medicina tradicional en el Ministerio de Salud, o sobre el ataque mediático y físico hacia los resonantes movimientos indígenas contra extractoras y en defensa de su medio ambiente, o en torno al debate sobre la existencia de indígenas protegidos por el Convenio 169 de la OIT. Y tantos más. Si dicha acción universitaria no ha sucedido, obvio es que el pensamiento puede no haber estado acorde con la acción. O bien, que en estos tiempos puede haber acciones necesarias pero no suficientes. Si el gobierno universitario no pide ayuda, el IDEI podría argumentarle, *inter alia*, que no puede funcionar un Estado uni-étnico para una nación pluri-étnica. Ante el Consejo Superior de los noventa advertíamos:

► 209

Que lo interétnico es la expresión del derecho a las diferencias y del reclamo a la equivalencia de las mismas. Que la diferencia no debe ser divergencia. Porque somos diferentes pero equivalentes. Que en lo étnico, la solución no es disolución. Lo contrario, sería aceptar que este siglo XXI puede tenernos todavía atrapados en el siglo XVI.

Todo comienza en una orilla donde es muy tenue la frontera entre divagación y reflexión. Lo aquí escrito puede tener algo de ambas pero no pretende vestirse de monumento científico. Pero sí de postular que hacer ciencia es tomar conciencia. Que la miseria actual sea nutrimento cuya combustión engendre vida nueva sin miseria. Eso nada más constituye esta cadena de remembranzas acerca de esta entrañable institución que presento al conjuro de los apreciables miembros que me hicieron el honor de solicitármelo.

Referencias

- Colby, Benjamin and Van den Berghe, Pierre L. (1969). *Ixil Country. A plural Society in Highland Guatemala*. Berkeley, University of California Press.
- Solares, Jorge (1983). *Ethnicity and Social Class in Mesoamerica*. Durham, England (Thesis).
- Solares, Jorge (1989). *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Guatemala: FLACSO. Cuaderno Debate No. 2.
- Solares, Jorge, ed. (1993). *Estado y nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Estudio antropológico sobre la existencia de los pueblos indígenas en el municipio de San Rafael Las Flores, departamento de Santa Rosa, Guatemala

Instituto de Estudios Interétnicos

Introducción

Este documento constituye un estudio histórico-antropológico elaborado por el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos de Guatemala a solicitud de los honorables magistrados de la Corte de Constitucionalidad, según Expediente 4785-2017 de fecha 7 de marzo de 2018, recibido por la secretaría del Instituto el 12 del mismo mes y año.

El estudio responde al requerimiento del honorable Tribunal a efecto de informar “acerca de la existencia de los pueblos indígenas en el municipio de San Rafael Las Flores”, “tomando como referencia los criterios objetivos y subjetivos definidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes”. “Comprendidos los elementos objetivos como: a) la *continuidad histórica*, que desciendan de grupos anteriores a la colonización o la conquista; b) la *conexión territorial*, que sus antepasados hayan habitado el país o región; y c) la conservación de todas o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. El elemento subjetivo constituido por la *autodeterminación*.”

El presente trabajo se realizó en quince días hábiles. El equipo del IDEI aplicó una metodología cualitativa, la cual persigue recabar las percepciones y opiniones de las personas sobre sí mismas y sobre las demás. Se llevaron a cabo búsquedas bibliográficas y

archivísticas, particularmente en el Archivo General de Centro América (AGDCA). Se condujo entrevistas colectivas abiertas y semi-estructuradas en Cuilapa, Nueva Santa Rosa, así como en la aldea y laguna de Ayarza (Casillas) y en San Rafael Las Flores, tanto en la cabecera municipal, como las aldeas El Copante, Media Cuesta y Las Nueces. Asimismo, se entrevistó a residentes de la aldea El Volcancito. También se visitó el municipio de Mataquescuintla (Jalapa), vecino de San Rafael Las Flores. Aunque el requerimiento de la Corte especifica que el estudio es acerca de San Rafael Las Flores; se hicieron visitas y entrevistas en municipios aledaños para recabar las percepciones de los habitantes de otros municipios acerca del primero. Esto obedece que la identidad es un fenómeno de naturaleza amplia y de carácter relacional: “se trata de una puesta en juego de al menos dos visiones, dos percepciones, la propia y la ajena” (Alejos 2006: 25 y 34). Asimismo, el territorio xinka es extenso y no se limita al municipio referido.

Aspectos conceptuales

Este estudio apela o se orienta por el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes¹ sobre las tierras y los territorios indígenas en el sentido de que estos últimos son más amplios que las primeras y les incluyen. Asimismo, se subraya

¹ En adelante será mencionado solamente como Convenio 169 de la OIT.

la relación espiritual de los pueblos indígenas con dichos territorios.

Parte II. Tierras

Artículo 13

1. “Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación”.

2. “La utilización del término [tierras] en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”.

El territorio es un término polisémico. Muchas veces se ha utilizado como sinónimo de espacio, sin embargo su significado abarca más que eso. El territorio alude a un medio geográfico y natural, pero además a un lugar en donde se desarrollan las relaciones sociales y que tiene una significancia cultural e implicaciones a nivel social (Capel 2016: 13). En este estudio se hace énfasis en que la territorialidad no es igual que el municipio. Esta aclaración es importante porque el municipio es una creación del siglo XIX con fines políticos administrativos. La lógica cultural del territorio es distinta a lógica administrativa del municipio.

A pesar de que existen varias investigaciones sobre el pueblo xinka, este ha sido poco conocido por la población guatemalteca. Por primera vez en la historia, los Acuerdos de Paz, particularmente el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas² (marzo 1995) le reconoce oficialmente:

“(Considerando) que las partes reconocen y respetan la identidad y los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos maya, garífuna y xinca, dentro de la unidad de la Nación y la indivisibilidad del territorio del Estado guatemalteco, como componentes de dicha unidad.”

Parte I, numeral 4. “Se reconoce la identidad del pueblo maya así como las identidades de los pueblos garífuna y xinca, dentro de la unidad de la nación guatemalteca, y el Gobierno se compromete a promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución Política de la República en este sentido.”

El Convenio 169 de la OIT es un documento importante para la restitución de los derechos sociales de los pueblos indígenas de Guatemala, los cuales históricamente han sido ignorados e invisibilizados. Hay que destacar particularmente dos afirmaciones: “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”.

2 En adelante será mencionado como AIDPI.

El texto del Convenio 169 de la OIT no define explícitamente cuáles son los elementos objetivos y subjetivos que constituyen la identidad étnica. Sin embargo, se infiere que el factor subjetivo está implícito en el Artículo 1, literal 2 b del citado Convenio que reza: “La conciencia³ de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. El lado subjetivo de la identidad implica que las personas se sienten parte del mismo grupo porque creen que tienen un mismo origen, provienen de un mismo lugar; comparten la misma experiencia histórica o memorias de colonización y migraciones (Weber, 1996: 35). De igual forma, las personas se consideran parte del grupo por tener conciencia sobre el trato social que han recibido en el pasado, por las formas de organización que les han caracterizado y, por la identificación o apego sentimental a un territorio. La autoidentificación permite que sean los mismos grupos quienes se nombren y definan su propia identidad cultural, evitando que sean etiquetados o nombrados desde afuera, es decir, por otros grupos o pueblos, por las entidades del Estado o de los gobiernos municipales.

Los elementos objetivos o diacríticos de la identidad étnica hacen alusión a características culturales concretas (o marcadores culturales) como el parentesco (los lazos de sangre), el idioma, la indumentaria y ciertas costumbres o tradiciones (prácticas religiosas, rituales, médicas, danzas, artes y otras) es decir, lo que es más visible del grupo (Nash 1996: 26-27; Fenton 2003: 73). Esta perspectiva es

limitada para entender la identidad porque considera que la cultura de los pueblos permanece intacta o estática, ignorando las transformaciones sociales que se han dado a lo largo de la historia y su impacto en las culturas, como por ejemplo: las migraciones, el contacto intergrupar, el cambio religioso por efecto de la evangelización, la industrialización, las políticas públicas que privilegiaron la asimilación e integración a una nación homogénea y otros factores.

En este documento se define la autodeterminación como la capacidad de decisión de los pueblos indígenas para administrar asuntos que afectan a sus intereses en el marco del territorio que ocupan, pero en el interior del Estado al que políticamente están vinculados. La Declaración de Quito⁴ (1990) define el término como sigue: “la autodeterminación es un derecho inalienable e imprescindible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios...” (Aparicio 2009: 15). La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) utiliza el término libre determinación en el sentido siguiente: “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural (artículo 3); “los pueblos

► 213

3 El subrayado es nuestro.

4 La Declaración es el documento que surgió luego del Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indígenas, “500 Años de Resistencia indígena, negra y popular”. Resoluciones de Quito, Ecuador, 1990.

indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas” (artículo 4). El artículo III de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada en junio de 2016, aborda la libre determinación de los pueblos indígenas en términos muy similares a la citada Declaración.

a) La continuidad histórica y el territorio

Antes de describir la localización del territorio xinka y cuáles han sido sus fronteras físicas y sociales, es importante presentar los datos arqueológicos que permiten responder al cuestionamiento planteado en la literal “a” del requerimiento de la CC, respecto a cuál ha sido la ocupación indígena en la zona de estudio y que es “anterior a la colonización y conquista”.

En términos generales, el oriente y suroriente de Guatemala han sido poco investigados arqueológicamente en comparación con otras áreas del país. El sistema de plantaciones de la costa sur y boca costa (algodón, caña de azúcar, café) ha barrido con muchos sitios arqueológicos, sin dejar de mencionar el saqueo. Sin embargo, los estudios arqueológicos existen y arrojan interesantes datos desde 1940 (Ver Anexo 1). En los departamentos de Santa Rosa, parte de Jutiapa y Escuintla se han identificado bastantes estructuras arquitectónicas (ceremoniales y habitacionales) pre-hispánicas. Una buena parte de ellas se localiza en la costa y boca

costa.⁵ Los arqueólogos Estrada Belli y Kosakowsky exploraron un área de 700 Km de costa (desde el río María Linda hasta el río Los Esclavos) y descubrieron 36 sitios arqueológicos.⁶ En la década de 1990, los citados profesionales localizaron más sitios de los que originalmente se pensó que encontrarían: “la cantidad de datos recogidos superaba las predicciones más optimistas” (Belli & Kosakowski 1997: 2). Los habitantes de todos estos sitios arqueológicos de Santa Rosa exportaban sal, cacao y algodón a otras ciudades (Estrada B. & Kosakowski 1997: 21). El departamento de Santa Rosa cuenta con 129 sitios arqueológicos distribuidos en 13 de sus 14 municipios.

En el Municipio de San Rafael Las Flores hay un total de 13 sitios arqueológicos de diferentes temporalidades que van desde el Preclásico (1500 a.C.) hasta el Postclásico (850-1524 d.C.)⁷, los cuales fueron reportados en su gran mayoría por Ichon y Grignon (1991). Dentro de estos cabe destacar el sitio arqueológico “San Rafael Las Flores”, ubicado a tres kilómetros de la cabecera municipal y a seis de Mataquesuintla. La Minera San Rafael está asentada en una parte del sitio,⁸ el cual se conoce desde hace varias décadas pero fue investigado detenidamente

5 Hay cuatro áreas arqueológicas distintas: la boca costa, la costa baja, la planicie pluvial y las lagunas del estero.

6 Según Belli, la ocupación prehispánica del área que exploró abarca de 1350 a.C. hasta el Clásico Medio (400-600 d.C.).

7 Dra. Margarita Cossich, arqueóloga, comunicación personal, 31 de marzo de 2018.

8 Según el Informe final del Proyecto Arqueológico De Salvamento “San Rafael Las Flores”, “...el Grupo A del sitio San Rafael está comprendido por aproximadamente cinco (5) montículos, de los cuales tres (3) se ubican dentro de la propiedad de Minera San Rafael, S.A.” (Yolanda Isabel López, directora del Proyecto, 2011: 6).

hace siete años por un equipo de arqueólogos (López 2011)⁹. Es importante subrayar que el sitio arqueológico San Rafael Las Flores fue declarado Monumento Nacional el 12 de junio de 1970. El sitio está registrado en el Archivo de Sitios del Departamento de Monumentos Prehispánicos¹⁰ y en la Unidad de Registro de la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural¹¹ y también se encuentra en el Archivo de Sitios del Dr. E. M. Shook (López et.al. 2011).

En el sitio y sus alrededores se encontraron materiales de lítica, obsidiana y cerámica. Asimismo, se han hallado fragmentos de piedras y manos de moler, navajas prismáticas completas y fragmentos de navajas, lascas, vajillas utilitarias y finas. Incluso se considera que existió en ese lugar un posible juego de pelota. El sitio arqueológico San Rafael Las Flores “es uno de los sitios mayores del sur-oriente de Guatemala” (López 2011: 6) y “su importancia arqueológica radica en su larga ocupación. Es factible que el sitio haya comenzado su desarrollo en el periodo Preclásico Medio (1000-400 a.C.)¹², época en la cual se observa el inicio de las instituciones políticas, económicas y sociales complejas en el área maya, así como, la expansión de asentamientos en áreas alejadas

de ríos” (López 2011: 12-13). La época de ocupación del área fue el Preclásico tardío (400 a.C. a 250 d.C) (Idem, 8). Asimismo, la evidencia arqueológica de San Rafael indica que “la ocupación es continua hasta llegar al Postclásico temprano”. Este sitio fue importante porque estaba involucrado en el intercambio cultural de la Esfera Miraflores¹³, “compartiendo relaciones estilísticas y de intercambio con el área del Altiplano de Guatemala, costa del Pacífico y oeste de El Salvador” (López et. al. 2011: 126-127). El intercambio más fuerte ocurrió entre Kaminaljuyú, San Rafael y Santa Leticia (Cardona y Martínez 2012: 219).

El equipo de arqueólogos que realizaron esta investigación durante el primer semestre del 2011 no indican el nombre del grupo o grupos que habitaron el sitio de San Rafael, mucho menos qué idioma hablaban. De hecho se desconoce que lengua hablaba la gente del Preclásico, Clásico y Postclásico Temprano en los sitios costeros de Santa Rosa.¹⁴ Los datos disponibles no muestran a cabalidad que los xinkas fueran los constructores del sitio arqueológico de San Rafael, pero estos si fueron los habitantes que los españoles encontraron a su arribo a la región de lo que hoy es Santa Rosa, en 1524. Estrada Belli indica que “lo único que se puede decir con un poco de certeza es que en el Postclásico Tardío (1250 a 1521 d.C) esta zona fue poblada por hablantes de lengua xinca”.¹⁵

► 215

9 Esta investigación arqueológica tuvo varios objetivos, entre ellos los de determinar si existían rasgos culturales importantes que coadyuvaran a comprender el área ceremonial y habitacional de San Rafael Las Flores y conservar cierto polígono de protección según los parámetros del plan de manejo y conservación establecidos por Minera San Rafael, S.A (López 2011, et. al, p. 7).

10 DEMOPRE: Departamento de Monumentos Prehispánicos (del Ministerio de Cultura y Deportes).

11 DGPCN: Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural (del Ministerio de Cultura y Deportes).

12 A.C. equivale a antes de Cristo y D.C. a después de Cristo.

13 La Esfera Miraflores fue una red o grupo de actores integrados por las ciudades prehispánicas siguientes: Kaminaljuyú-San Jorge-Guatemala; Balberta-Escuintla; Costa de Santa Rosa, varios sitios del este de Jutiapa y Santa Leticia-El Salvador (Cardona y Martínez 2012: 213).

14 Dr. Francisco Estrada Belli, comunicación personal vía electrónica. 29 de marzo de 2018.

15 Idem.

Los habitantes de San Rafael que entrevistamos para este estudio saben acerca de la existencia de varios montículos en terrenos privados cerca del pueblo y en los terrenos que ocupa Minera San Rafael, y cuentan que en el proceso de labrar la tierra han encontrado entierros, figurillas antropomorfas, ollas, piedras de moler y puntas de flecha, objetos que valoran positivamente. Los residentes del pueblo y aldeas cercanas a los montículos que aún quedan, lamentan que el IDAEH¹⁶ ni siquiera haya colocado un rótulo para identificar el sitio y piensan que quizás algunos de ellos descenden de los antiguos constructores de esas estructuras. Esta es una apreciación subjetiva motivada por su estima al lugar.

216 ◀ Además de este sitio, los pobladores de San Rafael y Casillas mencionan la Peña de las Letras o La Piedra de Ayarza como un sitio importante para definir su pasado histórico. Se trata de unas pinturas rupestres de varios colores ubicadas en la orilla occidental de la Laguna de Ayarza (Coxig 2004: 19). El sitio fue identificado efectivamente por los arqueólogos desde 1936 y reestudiado en la década de 1990 cuando se afirmó que las pinturas probablemente datan del período postclásico y que su estudio es difícil por lo inaccesible del área (Stone & Godoy 1999)¹⁷ (Ver Anexo 2).

16 IDAEH: Instituto de Antropología e Historia.

17 "Las dos pinturas policromas, de las que se puede decir que son las más atractivas, se cuentan dos de perfiles humanos: uno frente al otro, engalanados con sendos tocados multicolores (30 cm de alto por 12 cm de ancho y 28 cm de alto por 26 cm de ancho, respectivamente). Desafortunadamente se encuentran a una altura que dificultan mucho la observación, así como la documentación fotográfica" (Stone & Godoy 1999: 687).

b) La conexión territorial

En este apartado se responde la literal "b" de la notificación de la CC en el sentido de identificar la conexión territorial que los antepasados indígenas "hayan habitado el país o región" aludida. El IDEI se permite aclarar que, debido a que el municipio es una unidad político-territorial del siglo XIX, no resulta un elemento suficiente como para explicar la conexión de los habitantes locales con el territorio, al ser ellos precedentes a la formación de las demarcaciones municipales. Por eso, se hace necesario hacer referencia histórica a épocas anteriores (período colonial) y a un territorio amplio que va más allá del municipio de San Rafael Las Flores.

b.1) El territorio xinka

Desde tiempo anterior al descubrimiento de América y, previo al proceso conocido como "conquista", los xinkas ocuparon un vasto territorio en el suroriente de Guatemala que, de sur a norte, comprende desde las costas del Pacífico de los departamentos de Escuintla, Santa Rosa y Jutiapa hasta las montañas de Jalapa. Y, de oriente a occidente el territorio xinka abarca desde el río La Paz¹⁸ hasta el río Michatoya. El área ocupada por los xinkas "es geográficamente más amplia de lo que originalmente se ha reconocido" (Schumann 1987:41; Campbell 1997: 9). La lingüista alemana Frauke Sasche evaluó documentación del siglo XIX e inicios del XX, la cual le permite afirmar que los xinkas han habitado en el sur del departamento de

18 El río La Paz marca el límite entre Guatemala y El Salvador.

Jalapa y norte de Santa Rosa.¹⁹ El volcán Tecuamburro, el río y puente de Los Esclavos son emblemáticos del área xinka (Sasche 2010: 38 y 43).

Los lingüistas coinciden en que las toponimias²⁰ en idioma xinka permiten confirmar la antigua ocupación del territorio por parte de los xinkas (Campbell 1978; 1997). Existen nombres de algunos municipios, aldeas, volcanes inactivos, cerros, montañas, cascadas, ríos y lagunas que están en idioma xinka. Estas toponimias figuran en el Diccionario Geográfico Nacional y se ubican en los departamentos de Jalapa, Santa Rosa, Jutiapa, El Progreso y algunos municipios del departamento de Guatemala (IGN 1984). Precisamente, las investigaciones acerca de los nombres de los lugares sugieren que antiguamente los xinkas habitaron un territorio más extenso de lo que se ha supuesto y que se pudo haber dilatado hasta los márgenes del río Motagua. Los siguientes son algunos ejemplos de las toponimias xinkas: Alutate, Alzatate, Ayampuk²¹, Ayarza, Araisapo, Arloroma, Guixoro, Ipala, Samaroro²², Sampaquisoy, Sansare, Sanarate, Sanguayabá, Sansirisay,

Sanyuyo, Sansayo, Sansupo, Sansurutate, Sare (o El Sare), Tatasirire y Urlanta (Campbell 1997: 9-11; Sasche 2010: 43).

A la llegada de los españoles, quienes venían acompañados por indígenas de México²³ se pusieron nombres en náhuatl y español a varios pueblos (Matthew 2017). Es probable que los nombres en náhuatl, español y xinka se usaran de manera alternada en la época colonial, pues los habitantes de mayor edad sí saben que anteriormente el lugar era conocido con un nombre distinto. Por ejemplo, Guazacapán se llamaba en xinka, “Tximaja” (Sasche 2010: 46).²⁴ El mismo proceso ocurrió en otros lugares de Guatemala, por ejemplo, el nombre original de Chichicastenango es Chuwilá.

► 217

La identificación de los lugares xinkas se conoce por referencias arqueológicas, y principalmente lingüísticas y etnohistóricas. Entre las últimas cabe mencionar las descripciones geográficas que realizaban los cronistas y los sacerdotes, quienes en el periodo colonial, visitaban y/o evangelizaban en los lugares. No se ofrece aquí la historia del encuentro inicial de los españoles con los caciques xinkas en el siglo XVI para lo cual hay descripciones detalladas (Fuentes y Guzmán T-II, 1933; Polo Sifontes 1998; Del Busto 1962). Por ahora baste con señalar que estos presentaron una ardua resistencia a ser vencidos y colonizados. La distribución geográfica de los poblados xinkas ha sido la siguiente: para la región de la costa

19 Los hallazgos de Sachse, así como estudios lingüísticos y antropológicos recientes confirman que el idioma hablado en Jumaytepeque y sus alrededores era y es el xinka, lo que contradice la observación de Pedro Cortés y Larraz (1958 Tomo I: 56), quien entre 1768 y 1770 escribió que en este pueblo, así como en Mataquescuintla se hablaba el ch'orti’.

20 Toponimia, o nombre de lugar

21 El prefijo “ay”, en xinka, significa “hay o lugar de” y “ampuki”, culebra. Ayampuk significa en “el lugar de la culebra” (Campbell, 1997:9; Sasche, 2010:43).

22 En xinka, el prefijo san o sam, significa “en” o “en el lugar de” o podría decirse en el lugar en dónde. Ejemplo, Sanarate significa lugar de magueyes. Otro ejemplo de toponimia xinka es Ipala que significa baño o un lugar donde uno puede bañarse Dr. Frauke Sasche, comunicación personal vía electrónica, 29 de marzo de 2018.

23 Se hace referencia a los grupos tlaxcaltecas, cholultecas y mexicanos.

24 Otros ejemplos son: Chiquimulilla (náhuatl) equivale a Txeye (xinka); Taxisco (náhuatl) a Kuku (xinka); Ixhuatán a Sampiya.

del Pacífico y la Boca Costa se reportan los siguientes poblados de origen xinka: Tecuilula, Atiquipaque²⁵, Nextiquipaque, Taxisco, Guazacapán, Chiquimulilla, San Juan Tecuaco, Santa María Ixhuanán (Santa Rosa), Yupiltepeque y Quezada (Jutiapa), entre los principales lugares. Para la zona intermedia se ubican poblados como Los Esclavos, Cuilapa, Nueva Santa Rosa y Jumaytepeque (Camacho & Letona 2003; Calderón 1909).

Para la zona al norte del departamento de Santa Rosa se ubican Casillas, San Rafael Las Flores, Ayarza colindantes con Mataquescuintla, San Carlos Alzatate y Santa María Xalapán (Jalapa). Podría afirmarse que estos últimos lugares están insertos en la región xinka.²⁶

Los xinkas tuvieron como vecinos a los pipiles de Escuintla y El Salvador, y a los poqomam²⁷ y la ch'orti' hacia el oriente guatemalteco, con quienes han mantenido intercambio de productos agropecuarios y artesanales. Es importante señalar que los documentos coloniales de los siglos XVI y XVII aluden a los grupos indígenas de la costa y boca costa suroriental de Guatemala como *populucas*, *pupuluca* o *sinacamecayos*; es decir, que no siempre los cronistas y sacerdotes doctrineros

utilizaron la palabra sinca, xinka o xinca de la manera en que ocurre a partir del siglo XVIII y XIX en adelante.

Regionalmente han existido lógicas de movi­lidades humanas para optimizar el uso del suelo y para intercambiar productos (vegetales y animales) básicos para la alimentación y sobrevivencia. Esto se conoce como “corredores” agroecológicos y culturales. Esto quiere decir, que cada grupo ha tenido su corredor o ruta para bajar a la costa y para subir a las montañas. Los pueblos xinkas de la costa distribuían sal en distintos sitios, así como pescado, caracoles, tortugas y crustáceos. Los pueblos de las montañas proveían a los del sur de frutas y verduras de tierra fría, carne de animales de caza (venado, por ejemplo) y así sucesivamente (cfr. Feldman 1971). Si bien durante la colonia las autoridades españoles concentran a los indígenas en los “pueblos de indios” para su mayor control; de alguna manera persisten esas relaciones sociales e intercambios intrarregionales.

Hasta la fecha hay muchas relaciones interpersonales, matrimoniales, familiares, comerciales y de trabajo entre los habitantes de los distintos municipios que conforman Santa Rosa e incluso con Jalapa y Jutiapa. Las mismas personas entrevistadas dicen que “no estamos encerrados dentro del municipio”.

En este sentido el territorio xinka tiene una continuidad temporal y espacial. Espacial en el sentido que en diversos municipios de distintos departamentos (Santa Rosa, Jalapa y Jutiapa) la población xinka circula o se desplaza por comercio, relaciones familiares, trabajo, vecindad (esto incluye a municipios

25 Atiquipaque se reporta como un pueblo extinto.

26 Existen numerosos estudios históricos, etnohistóricos y lingüísticos que dan cuenta de la distribución de la población xinka descrita (Calderón 1908; Schuman 1967; Campbell 1972; Kaufmann 1974; Sachse 2010; Rogers 2010).

27 Los poqomames orientales habitan en los pueblos de San Pedro Piula y San Luis Jilotepeque (Jalapa), así como anteriormente habitaron en Santa Catarina Mita (Jutiapa). Los poqomames del centro se ubican en Mixco y Chinautla (Guatemala) y los del sur en Palín (Escuintla). Los ch'orti' habitan en Camotán, Jocotán, Olopa y Quezaltepeque (Chiquimula), algunos en La Unión (Zacapa).

como San Rafael Las Flores que queda al noreste del territorio reconocido).

Durante la colonia, particularmente a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, arribaron al suroriente del país muchas familias españolas quienes establecieron haciendas y estancias de ganado mayor y trapiches de caña (Lutz 1995: 126). Estas familias no solo intentaron desplazar a las poblaciones indígenas de sus tierras y les impusieron relaciones de servidumbre, sino que llevan consigo otras prácticas agropecuarias y culturales. El proceso de mestizaje biológico y cultural en el oriente del país tuvo lugar reflejándose en la generalización del uso del idioma español para comunicarse y por otros factores culturales que los europeos trajeron, como por ejemplo, el pastoreo de ganado vacuno, caballar y caprino, el consumo de lácteos, la siembra del trigo, la elaboración y consumo de pan blanco y otros. Sin embargo, el mestizaje no acabó con las poblaciones autóctonas. Por otro lado, la adopción de elementos culturales europeos no implica automáticamente la extinción de un grupo indígena. Por ejemplo, los k'iche' de Quetzaltenango elaboran y consumen pan, y no por ello dejan de autoidentificarse como k'iche', o bien, muchos otros grupos indígenas (kaqchikel, mam, etc.) que manejan automóvil o utilizan computadoras no dejan de sentirse indígenas.

Aunque en San Rafael Las Flores y sus aldeas también habitan mestizos, las personas autoidentificadas como xinkas reconocen este espacio del suroriente del país como propio porque históricamente han vivido aquí y han usado estas tierras para sobrevivir.

De igual forma, la Laguna de Ayarza (municipio de Casillas, Santa Rosa) es vista por los pobladores no solo como un manto acuífero que pertenece a Casillas sino a otros pueblos vecinos, allí se pesca y se distribuye el pescado a otros sitios. Luego hay una cosmovisión asociada al surgimiento de la misma (ver un ejemplo en la sección c). Los pobladores dicen “la Laguna de Ayarza nos ha alimentado por años”.

Es así que la conexión territorial de los sanrafaelenses es inseparable e incomprensible si no se toma en cuenta su historia regional vinculada a Mataquescuintla (Jalapa) y a San Carlos Alzatate (o Santa Cruz Alzatate), a Ayarza y a otros lugares²⁸. Los vecinos consideran que las políticas gubernamentales que se toman para una población indefectiblemente afectan a la otra, por ser vecinas. Hasta la fecha, y según constatamos a través del trabajo de campo realizado para este estudio, las personas tienen familiares en estos tres municipios o bien, residen en un municipio y trabajan en el vecino. Incluso tienen nexos de trabajo y de familia con las fincas del sur de Santa Rosa, con Santa María Ixhuateán, Barberena y otros pueblos aledaños a este donde bajan para el corte del café.

b.2) San Rafael Las Flores

La anterior explicación es necesaria para entender que el municipio de San Rafael Las Flores está inserto en una dinámica territorial, económica, social y cultural de la región xinka, la cual se define según su

► 219

²⁸ En los documentos que abordan la situación de las tierras y que están depositados en el Archivo General de Centro América, el pueblo de San Carlos Alzatate aparece más comúnmente mencionado como Santa Cruz Alzatate.

ubicación geográfica, en relación al mar y a las montañas.

Para comprender la manera en que se formó el pueblo y, luego el municipio de San Rafael Las Flores, se consultaron varios documentos en el Archivo General de Centro América (AGDCA).

San Rafael Las Flores no aparece como tal en los registros del AGDCA como un sitio prehispánico o de los primeros años de la colonia, sencillamente porque fue creado en la segunda mitad del siglo XIX, por el gobierno de Rafael Carrera, pero sobre un territorio indígena que, como se ha apuntado antes, era amplio. En el siglo XVIII San Rafael fue un paraje rural dependiente de Mataquescuintla. En 1796, el párroco Serapio de Figueroa escribió un informe acerca de la población de Mataquescuintla, distinguiendo a los habitantes del pueblo de aquellos que vivían en los sitios o pequeños poblados rurales, siendo estos los siguientes, según su propia narrativa: “Sitio de Varrera (o Barrera), San Juan, Río Arriba, Casillas, San Rafael, Potrero, Sierra, San Miguel, Flores y Sanzur”. En esta época la población de Mataquescuintla era mayoritariamente indígena. La cantidad de indígenas casi doblaba a la de los ladinos: 1,025 indígenas y 670 ladinos, para un total de 1,695. Cabe señalar que el padre Figueroa no indica en su informe qué idioma indígena se hablaba.²⁹

El municipio de San Rafael se fundó en la segunda mitad del siglo XIX. El mismo se establece sobre tierras de la antigua hacienda El

Potrero³⁰, originalmente adscrita al pueblo de Mataquescuintla, el que fue catalogado durante toda la época colonial como “pueblo de indios” y más tarde se nombra a la cabecera como “villa”. En el siglo XIX y dadas las contiendas políticas entre liberales y conservadores, muchos ladinos llegaron a este pueblo y áreas circunvecinas. A los milicianos (varios de origen español y ladinos) que lucharon con el caudillo Rafael Carrera pero que también más tarde lo hicieron al lado de Justo Rufino Barrios, se les entregaron tierras en lo que hoy son los departamentos de Jalapa y Santa Rosa.

Desde la época colonial Mataquescuintla ha tenido varias cofradías de indígenas³¹ y cada una tenía sus propios terrenos en donde su ganado pastaba.³² Estos indígenas que fundamentalmente habitaban en el área rural, tuvieron que pagar tributo y fueron enviados a trabajar como mozos a las haciendas de los españoles hasta principios del siglo XIX; es decir, fueron encomendados. Es bien conocido que el oriente y suroriente del país presentó una densidad de población indígena menor en comparación con el occidente y Las Verapaces. Esto se debió a que las epidemias se propagaron rápidamente en la calurosa Costa del Pacífico y diezmaron a la población

30 En los documentos de archivo, esta hacienda también aparece mencionada como El Potrero de San Juan.

31 Desde la época colonial los xinkas han tenido sus propias cofradías y hermandades para rendir culto a determinado santo patrono. Hay que recordar que, como lo ha indicado ya el antropólogo Flavio Rojas (1988), la cofradía se convierte en un reducto que le permite a la colectividad indígena cohesionarse y conservar algunas tradiciones prehispánicas que se sincretizan o funden con las hispánicas. En Mataquescuinta existían numerosas cofradías, como por ejemplo, la del Rosario, de Las Mercedes, del Santísimo Sacramento y otras.

32 Índice de los Expedientes del Archivo de la Escribanía del Gobierno y Sección de Tierras (Guatemala: Tipografía Nacional: 1944).

29 Citas del informe del padre Serapio de Figueroa contenidas en el Libro de la Vicaría de Mita (1720 a 1802). Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-Fondo Diocesano.

indígena; además, la esclavitud y los trabajos forzados impactaron negativamente en la calidad de vida y la reproducción física y social de los xinkas y otras poblaciones indígenas del suroriente. La Iglesia Católica contribuyó a la aculturación de estos, pues en esta región se evangelizó prioritariamente en español (Gaitán Lara 1999: 188; Sasche 2010: 68).

Desde la época colonial se inició la fragmentación de los territorios y pueblos indígenas para su control, y la región suroriental del país no escapó a esta situación. Es decir, se crearon corregimientos, alcaldías mayores, provincias y otras instancias administrativas por parte de la Corona que le eran instrumentales para el control de la población y la recolección del tributo. En el siglo XIX tuvo lugar la creación de los departamentos y municipios. Es en este contexto que debe comprenderse la fundación de San Rafael Las Flores (Quesada 1980).

En este sentido, San Rafael Las Flores se erigió sobre un territorio rural que ya tenía ocupantes originarios (los trabajadores de la hacienda El Potrero además de otros habitantes rurales, tanto indígenas como mestizos y españoles). Como municipio fue creado el 2 de marzo de 1860 y surgió cuando la referida hacienda que estaba adscrita a Mataquescuintla se escindió en dos partes: una extensión de terreno para la gente de Alzatate y otra para la de San Rafael (Diccionario Geográfico, Tomo III, 1984: 508).

En 1862, el común de indígenas de Alzatate³³ pagó a la Tesorería el valor de 99 caballerías,

luego de estar solicitándolas desde 1835.³⁴ Estas tierras eran y aún son colindantes con Mataquescuintla, Jalapa, San Rafael Las Flores, Ayarza y Soledad. En el título de tierras de Alzatate se menciona a San Rafael, unas veces como San Rafael Alzatate y otras como San Rafael Las Flores, o se usan ambos nombres de manera indistinta.³⁵ Quizás es por eso que los sanrafaelenses dicen que los que “tienen más de indígena” son los pobladores de las aldeas próximas a San Carlos Alzatate; se trata de las aldeas El Copante y Media Cuesta.

En resumen, los pueblos (casco urbano) y alrededores rurales de Santa Cruz Alzatate y San Rafael Las Flores formaban parte de una antigua hacienda llamada El Potrero. Esta se dividió en dos partes y se delimitaron los mojones hacia 1864.³⁶

Interesa señalar aquí que el fraccionamiento territorial por parte del Estado, ha provocado que se invisibilice a unos grupos (a los indígenas) y se realce a otros (a los mestizos y ladinos de las cabeceras). Esta situación obedece a la ideología liberal que privilegió el blanqueamiento y la occidentalización

► 221

³³ Los documentos citan a este grupo poblacional también como “los moradores del paraje de Alzatate”. AGDCA B119, legajo 2520, expediente 56905.

³⁴ AGDCA B119, legajo 2520, expediente 56901, Año 1835.

³⁵ AGDCA, Santa Rosa, Paquete 3, Expediente 2. Pueblo de Santa Cruz Alzatate. Ejidos. Santa Rosa, 1862.

³⁶ “Las municipalidades y vecinos de San Rafael de las Flores, ante el Supremo Gobierno que hallándose esta población y la de Santa Cruz Alzatate situadas de orden superior en tierras de la hacienda conocida con el nombre de El Potrero, conviene hoy a los derechos que representamos, que el Supremo Gobierno se sirva en vista de los respectivos títulos, determinar y fijar los linderos y mojones de dicha hacienda, mandando en consecuencia se nos expida el atestado que corresponde.” Guatemala, 30 de marzo de 1864”. AGDCA Santa Rosa, Paquete 3, Expediente 3. Pueblo de San Rafael Las Flores. Hacienda el Potrero. Santa Rosa, 1864. “Los pueblos de San Rafael las Flores y Santa Cruz Alzatate piden constancia de los mojones de la hacienda El Potrero, donde están situados”.

de la población guatemalteca y que vieron en “lo indígena” un sinónimo de atraso, subdesarrollo e incivilización. A través del AIDIPI, el Estado reconoce que Guatemala es un país formado por poblaciones con orígenes y culturas diferentes y que tienen el derecho de practicarlas. Esto deja de lado las políticas que buscaban la asimilación e integración de los indígenas a una nación homogénea, por la vía de la “ladinización” (Adams & Bastos 2003).

c. Los aspectos objetivos y subjetivos de la identidad xinka

En el presente apartado se ofrecen elementos para responder a la literal “c” de la notificación de la honorable CC en el sentido de informar acerca de *“la conservación de todas o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. El elemento subjetivo constituido por la autodeterminación.”*

Muchos elementos culturales de San Rafael y de los municipios vecinos se han transformado por los cambios económicos derivados de la políticas coloniales y liberales; por la modernización y globalización, i.e. la introducción de productos industrializados, el impacto de los medios de comunicación y las migraciones. Una de las personas entrevistadas en la cabecera municipal indicó que “lo que ha afectado el desarrollo cultural o mantenimiento de ciertas costumbres es la migración a Estados Unidos, las casas bonitas de San Rafael son por las remesas. Han venido costumbres de allá, así como gente de Ayarza, de Guate y otros sitios, hay mezcla de costumbres, usted sabe que todo evoluciona y todo va cambiando”. Efectivamente, la cultura ha ido cambiando, pero hay esfuerzos

notables para la recuperación de la memoria histórica y la cultura. Tales esfuerzos son legítimos. El Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2013) indica que “se debe dar a los pueblos la oportunidad y el tiempo” para el logro de “los procesos de recuperación y fortalecimiento de sus identidades”.³⁷

El idioma: El xinka es hablado por adultos mayores de algunos poblados, pero lo importante aquí no es saber cuántas personas lo hablan o no, sino cuál ha sido el proceso histórico que explica el cambio lingüístico. La discriminación y el racismo operaron negativamente en contra de la práctica cotidiana del idioma. La primera referencia concreta a este fenómeno social la encontramos en la obra *Estudios Lingüísticos* de Eustorjio Calderón (1908), quien en su visita a Yupiltepeque en 1890 observó que las personas se referían al idioma indígena local “con aire despreciativo” (p.3) y agregó que “la escuela acabará con él (el idioma) también, los muchachos se burlan de los que hablan solo lengua y no entienden bien el castellano” (p.5).

La transformación en el uso de una lengua o idioma es atribuida a una decisión consciente de los adultos de no transmitirlo a los hijos adoptando el idioma dominante (Sasche 2010: 38). Algunas personas durante el trabajo de campo para este estudio indicaron que “los adultos evitaban hablar frente a los niños”. Ellos querían evitar que sus hijos fueran discriminados a causa de hablar en

³⁷ Consejo de Derechos Humanos, Informe del Relator Especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2013), A/HRC/24/41/Add.I, parr. 71.

su idioma. Por mucho tiempo, la ideología que se ha transmitido desde la escuela, ha enseñado que hablar en idiomas indígenas no confiere prestigio social; sino que significa ignorancia y un retroceso en la ruta hacia un presunto progreso. Estas ideas han hecho que las personas se avergüencen de hablar en sus idiomas maternos, en vez de sentirse orgullosos de ellos.

Si bien es cierto que actualmente pocas personas se comunican cotidianamente en el idioma xinka en Santa Rosa, muchas otras a nivel local se han dado a la tarea de investigarlo e implementarlo generando materiales para las escuelas.³⁸ A partir de 1995 se inició por parte de dependencias estatales y de las organizaciones de la sociedad civil a nivel local, una serie de iniciativas para la recuperación del idioma, el orgullo étnico y de otras características culturales. Hay que destacar la iniciativa del Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG)³⁹, de la Cooperativa El Recuerdo⁴⁰ y de la Dirección Departamental de Educación con sede en Cuilapa. También el Parlamento Xinka ha hecho lo suyo para rescatar el idioma con el apoyo del lingüista L. Campbell. Se ha generado el documento “Ruta de Abordaje de la Educación Bilingüe Intercultural Xinka” (COPXIG, 2013) y varios textos para los grados de primero a tercero de primaria que se usan en varios municipios de Santa Rosa, incluyendo

San Rafael. Aunque el idioma xinka no se practica en una conversación cotidiana, es exigido por el Ministerio de Educación en las escuelas primarias del mismo como L2 (Lengua o idioma 2); como una manera de que los estudiantes aprecien el legado de los antepasados.⁴¹ Según el documento del Currículo Nacional Base (CNB), *Concreción Curricular a Nivel Regional del Pueblo Xinka* (Ministerio de Educación 2012), los contenidos educativos atraviesan las áreas de lenguaje, matemáticas y otras, se enseñan principios filosóficos y valores del pueblo xinka.⁴² Si bien es cierto algunos maestros están convencidos de la importancia de enseñar nociones de la cultura xinka en las escuelas, otros –según se indicó en entrevistas realizadas para este estudio– están saboteando estos esfuerzos pues están permeados por la ideología que identifica los idiomas indígenas con el atraso.

Las personas señalan determinadas características culturales que les identifican: la gastronomía tradicional de origen xinka es particularmente importante. Las formas de alimentación o los platos que se preparan en toda la región santarroseña refleja la tradición xinka en todo el espacio incluyendo San Rafael. Se mencionan los *tascales* (tamales triangulares de maíz dulce); *ticucos*, tamales de viaje y una variedad de bebidas hechas con maíz o frutas (chilate, pinole y tascalate); ayote y chilacayote en dulce; los frijoles *jurunas* y *piligües* o *piliguas*.

38 La primera gramática del idioma xinka data de 1773 y fue escrita por el sacerdote secular Manuel Maldonado de Matos, quien escribió *Arte de la lengua szinca*, un documento de 108 páginas.

39 El COPXIG tiene su sede en Chiquimulilla, Santa Rosa.

40 La cooperativa El Recuerdo nació en San Pedro Pinula (Jalapa) en donde tiene su sede, con una extensión en Cuilapa (Santa Rosa).

41 El objetivo fundamental es incluir lo que se señala en el Currículo Nacional Base –CNB– del Ministerio de Educación sobre la pertinencia cultural de los contenidos de la enseñanza en la educación primaria.

42 Nivel de educación del tercer grado de primaria.

En cuanto a las formas de vestir de algunas mujeres, ellas identifican un vestido largo de tela de colores fuertes o vivos y diseños “floreados”, al igual que el delantal o gabacha como distintivo de las mujeres indígenas. Estos vestidos también están siendo cambiados por otros, pues las mujeres han sido objeto de burla y discriminación a causa de lucirlos. Se les dice “gabachudas”, “coludas”, queriendo indicar con ello que son mujeres sin distinción, sin recursos económicos del área rural e indígenas.

Para la mayoría de los entrevistados, los xinkas han padecido burlas y rechazo por parte de los ladinos. Esta situación provocó que las personas no quisieran hablar ni vestirse de manera distintiva en los lugares públicos para evitar ser identificados como mujeres indígenas. El desuso del traje fue explicado por la mayoría de las personas, tanto adultas como jóvenes, como efecto de la discriminación étnica y el racismo. Las conversaciones en xinka y el uso de ciertas prendas del vestuario tradicional se confinaron al espacio doméstico.

En referencia a los oficios manuales y artes de origen prehispánico o colonial hay que señalar que estas han sufrido una transformación por el impacto de la industrialización, la educación institucionalizada y la globalización, de tal cuenta que en San Rafael como en otros pueblos santarroseños y de la república, cada vez hay menos artesanos. Sin embargo, cabe mencionar que en los alrededores de la Laguna de Ayarza existen caseríos y aldeas en donde las mujeres han sido alfareras. Para este estudio se visitó a algunas mujeres de la aldea Media Cuesta (de San Rafael) que

elaboran alfarería y cuya técnica es idéntica a la de Santa María Ixhvatán (centro alfarero por excelencia de la zona xinka) (Morales Hidalgo, 1980).

Las mujeres de Media Cuesta vivieron un tiempo en Ixhvatán y llevaron la técnica a su actual aldea, con lo que se demuestra la fluidez de las relaciones territoriales de la población, fenómeno antes aludido. Morales Hidalgo (1980) realizó una investigación sobre la cerámica del suroriente e identificó varios pueblos en donde las mujeres elaboraban diversos utensilios de barro: ollas, comales y cántaros.⁴³ Este arte está experimentando el peligro inminente de desaparecer a menos que alguna entidad gubernamental o de las mismas organizaciones indígenas les preste atención y las incentive. El principal factor que ha operado en contra de la alfarería, es la introducción masiva de utensilios de plástico, aluminio y de peltre en la mayoría de los lugares antes señalados. Este fenómeno también está ocurriendo en otras áreas del país. Asimismo, localmente se mira de menos a “los trastos de barro” y a quienes los elaboran. Las mujeres no se ven a sí mismas como artistas sino como alguien que “trabaja con el lodo” (barro o arcilla) para ganarse el sustento diario. El trabajo de las alfareras ha contribuido a la economía familiar y comunitaria.

En San Rafael se indicó que hasta hace unos diez años, habían tejedores de lazos y redes de fibra de maguey y que las mujeres hasta hace veinte años repasaban la masa sobre la piedra

43 El Dr. Ítalo Morales Hidalgo (1980) menciona como centros alfareros los siguientes: aldea Media Cuesta de San Rafael Las Flores; El Barrial y Zapotitlán (Jutiapa); cantones San Pedro y San Sebastián en Guazacapán, Jumaytepeque, El Gavilán en Mataquescuintla.

de moler. Estas prácticas no se acostumbran más por la introducción de los materiales de plástico y los molinos a motor. Los entrevistados indicaron que otro elemento vigente que les caracteriza como xinkas son los cercos y corrales hechos con piedra.

Medicina Tradicional: existen prácticas médicas tradicionales vigentes, sobre todo las relacionadas al embarazo, parto, post parto y cuidados de la primera infancia. Durante la visita a varias aldeas se dieron muchos ejemplos de uso de plantas medicinales. Asimismo, a través del resultado de tres investigaciones⁴⁴ que se desarrollaron en el área de salud del IDEI, se conoce una serie de prácticas médicas xinkas que se distancian de la concepción occidental del cuerpo y de los causantes de las enfermedades. Un ejemplo importante referido a una percepción diferenciada del cuerpo humano respecto de los parámetros biomédicos es el órgano llamado “cuajo”⁴⁵ y

la dolencia conocida como “caída del cuajo o cuajo ladeado”. Diversas circunstancias provocan que a las personas se les desplace este órgano, la atención y tratamiento de este malestar no compete a las personas insertas dentro de la biomedicina (enfermeras, doctores, técnicos u otros), por lo tanto las personas no acuden a los centros asistenciales del Modelo Médico Hegemónico como lo serían clínicas privadas, hospitales, centros o puestos de salud. Este padecimiento solamente lo pueden curar algunas personas como comadronas o curanderas reconocidas por la comunidad.⁴⁶ En las aldeas visitadas se aludió extensivamente al “ojo” u “ojeo de niños”⁴⁷, “la caída de las varillas” (o mollera caída) y otra tipología de afecciones que no es occidental sino indígena.

► 225

Conocimiento local y tecnología indígena: se reportó la observación de las fases lunares para la época de la siembra, poda, tala⁴⁸ y cosecha. También la luna es tomada en cuenta para los cuidados que tienen que ver con la mujer embarazada y con el recién nacido. Estas consideraciones culturales coinciden con investigaciones anteriores sobre el pueblo xinka (COPXIG 2013). Por mucho tiempo las personas ajenas a las culturas indígenas han juzgado estas prácticas como simples “creencias” o “supersticiones”, pero los indígenas consideran que son prácticas que

44 Las investigaciones son: Tesis de licenciatura de Verónica Paredes titulada: “Formas de autoatención en procesos de salud y enfermedad en una comunidad xinka. El caso de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa, Santa Rosa. 2006”. Terapeutas tradicionales, terapias y racionalidad maya: elementos para su inserción y consolidación en el pluralismo del sistema de salud en Guatemala. (Fase I y II). Financiado por la Dirección General de Investigación, de la Universidad de San Carlos de Guatemala. 2007-2008. La otra investigación desarrollada se tituló: Identificación de términos y representaciones sociales utilizadas por usuarios/as, no usuarios/as y comadronas referidos a la planificación familiar, co-financiado por el Instituto de Salud Reproductiva de la Universidad de Georgetown -IRH- y el Instituto de Estudios Interétnicos. 2011.

45 Las personas de éste territorio lo definen como un órgano del cuerpo humano, el cual está íntimamente relacionado con el estómago. Este órgano lo posee tanto los animales como los seres humanos, sean niños, adultos o ancianos sin importar sexo. Lo ubican en su mayor parte en el área del abdomen, algunas entrevistadas refirieron su localización por encima del ombligo y otras por debajo del mismo. La función normal del cuajo, refieren las entrevistadas, es el que se encarga de “Cocer los alimentos”

46 Dra. María Teresa Mosquera Saravia, comunicación personal.

47 Cuando un niño está “ojeado” llora, está inquieto y puede presentar fiebre. Esto ocurre cuando lo mira o lo carga una persona ebria, o que viene sudando después del trabajo. Esta persona tendrá la sangre caliente y el niño tiene la “sangre débil”.

48 Un ejemplo: se garantiza una madera dura y resistente si el árbol se corta en luna llena; si se lo corta en luna nueva se *agorjojea*.

funcionan. En San Rafael se reportó que se continúa la práctica agrícola de la siembra intercalando maíz, frijol y ayote en las tierras bajas, y maíz, frijol y chilacayote en las altas. También se acostumbra sembrar el ayote en los zompoperos porque estos constituyen un abono natural. Estas prácticas agrícolas son típicamente de origen mesoamericano. La dieta básica del área rural que se observó se basa en el consumo de maíz y frijol, además de yerbas como quilete, yerba mora y chipilín.

Organizaciones sociales y tierras comunales:

en los departamentos de Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa existen varias comunidades indígenas (como entidades corporativas) que fueron creadas para velar por la posesión, herencia, traspaso de las tierras comunales, pero también para el cuidado de los recursos naturales de propiedad colectiva, tales como los ríos, quebradas, lagunas y bosques. Los recursos naturales junto a la cosmovisión propia y las relaciones sociales que se establecen en un espacio físico conforman la base fundamental de la noción de territorio, el cual es el lugar de referencia de estas comunidades indígenas surorientales. Los entrevistados insisten en que estas comunidades organizadas emprenden una lucha cotidiana en la defensa de sus territorios, que muchas veces han sido objeto de robo o de transacciones injustas.

Las comunidades indígenas han existido desde hace siglos, pero fueron obligadas a inscribirse legalmente en la Secretaría y/o Ministerio de Gobernación y Justicia a inicios del siglo XX y cuando lo hicieron, quedaron registradas como asociaciones civiles. Todas las comunidades indígenas surorientales comparten determinadas características, a

saber: tienen uno o varios títulos de propiedad de sus tierras; poseen estatutos y reglamentos orales e impresos y con respaldo jurídico; son representadas por una junta directiva la cual es electa popular y democráticamente cada cierto tiempo (el periodo en que las juntas pasan en funciones depende de cada lugar); a los residentes se les denomina *comuneros*, *comuneras* o *condueños* y *condueñas*.

Existen más de diez comunidades indígenas a nivel regional, todas poseedoras de su organización y tierras; la mayoría se adscribe como indígena y/o xinka y algunas como la de Alzatate, como xinka y poqomam. Algunas de estas comunidades son las siguientes: Comunidad Indígena de Santa María Xalapán (Jalapa), Comunidad Indígena Xinka Las Lomas (Chiquimulilla, Santa Rosa), Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa; Comunidad Indígena de San Juan Yupiltepeque, Comunidad de Indígenas del municipio de Jutiapa, Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate, Comunidad Indígena de Quesada, Comunidad Indígena de Santa Ana Nextiquipa y otras.

Se ha identificado que el *gobierno indígena* y el sistema de tierras comunales como una institución que hay que respetar y que identifica a las personas que habitan en la región (Dary 2010; De la Cruz 2009; Marticorena 2009). Salvo pocas excepciones, las comunidades citadas tienen un representante frente al Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala (PAPXIGUA), el cual surge a raíz de los Acuerdos de Paz y entre algunas de sus funciones hay que mencionar la de lograr la armonía y unión

de todas estas comunidades surorientales para beneficio común, así como la defensa territorial. Esta última es una respuesta frente a las municipalidades o iniciativas gubernamentales que no toman en cuenta la opinión de los comuneros (Langlois 2016).

Las comunidades indígenas del suroriente de Guatemala existen para salvaguardar las tierras comunales y, aunque en San Rafael Las Flores no las tiene, comparte con el resto de comunidades de otros municipios ciertas tradiciones culturales. Para algunas personas entrevistadas el hecho de que “San Rafael no tenga un territorio comunal, no quiere decir que no haya existido pueblo xinka” ni que exista una vivencia de comunidad que gira alrededor de cada aldea.

La tradición oral: también es un referente identitario de la zona xinka; en San Rafael se contaron dos versiones relativas a la manera en que surgió la Laguna de Ayarza, a partir del agua que una anciana llevaba en una jicarita de morro; ella la vertió sobre un pueblo que se inundó y luego se formó la laguna.

Festividades tradicionales: en la región xinka hay que mencionar la relevancia que tienen las celebraciones de las y los santos patronos de varias aldeas y cabeceras municipales. Dichas festividades están a cargo de las comunidades indígenas y de las cofradías locales y constituyen un motivo importante para la cohesión social y la reciprocidad. Muchas cofradías de la región sur de Santa Rosa (como en Chiquimulilla y Tecuaco) y parte de Jalapa han desaparecido, pero muchas perduran en Jumaytepeque y algunas en Mataquescuintla y Los Esclavos (Gaitán 2007). Las fiestas religiosas provienen

de siglos atrás y consisten en celebrar al santo o santa de un lugar determinado con novenas, rezados, procesiones, comidas, quema de pólvora y mucha algarabía. En San Rafael, hasta hace veinte años hubo una cofradía que se reunía en la casa de los señores “Castillo”. Los organizadores de la fiesta eran las hermanas Flores, y las mujeres de las aldeas bajaban a esta casa de cofradía llevando huevos, tamales, tortillas y atoles para convidar a los vecinos. Aunque actualmente ya no se celebran actividades allí, la existencia de esta cofradía forma parte de la memoria colectiva del pueblo sanrafaelense. Actualmente se realizan rezados en la casa del mayordomo o primer ministro, una persona encargada de cuidar la imagen religiosa.

Aspectos subjetivos

Existe una concepción patrimonialista de la identidad, en el sentido que los vecinos se sienten descendientes de quienes hace muchísimos años dejaron los montículos y otros restos de materiales del sitio arqueológico de San Rafael Las Flores. Varias personas vinculan estos vestigios con la identidad xinka, esta es su manera de interpretar la existencia de dicho lugar y su articulación con el presente, lo cual puede no corresponder con la interpretación estrictamente arqueológica, pero sí con la formación de identidades.

La identidad xinka se fundamenta en el apego territorial; el sentido de pertenencia a una “comunidad” que es representada por medio de “organizaciones indígenas” antiguas y otras nacidas luego de los Acuerdos de Paz. La autopercepción como población

rural, campesina e indígena excluida ha sido importante y, en este sentido, ser xinka funciona como un marcador étnico equivalente al estatus social. Ser de la montaña y ser xinka se contraponen al estatus de los ladinos de los cascos urbanos.

Varias personas se identificaron simplemente como “indígenas”, “gente del campo” o “campesinos”; otros como “mestizos” y otros como “xinkas”. Algunos ya no se sienten xinkas porque ha predominado el discurso de la ladinización por parte del Estado. Mucha gente se asume como “mestizos”, pero dicen que creen que sus antepasados fueron indígenas. Por ejemplo, un hombre de 67 años de aldea Media Cuesta (San Rafael): “venimos de los xinkas también porque como la primer gente que hubo aquí fueron los xinkas, pero también venimos de los españoles que entraron por aquí por El Salvador, y la gente se fue *mistiando* (mestizando)”.

En San Rafael las personas también hablaron de tres lugares que identifican como comunidades xinkas: La Cuchilla, Copante y Media Cuesta. También consideran que un barrio o una zona de San Rafael, que ellos identifican como “el otro lado” podría ser xinka. Este último lugar estaba dividido con el centro de San Rafael por un río. Tanto las personas que vivían en las aldeas como los que vivían en el barrio eran objeto de ciertas formas de discriminación no solamente por su identidad rural sino por ciertas prácticas culturales (diferencias de costumbres). Los estereotipos como “gabachudas” o “tamaleras” son usados para calificar a las que residen “del otro lado” (barrio), así como para las mujeres de las aldeas mencionadas.

Como el Estado ha fallado en realizar un Censo de Población y Habitación durante dieciséis años; en el 2015 y con fines pastorales, la Diócesis de Santa Rosa de Lima realizó una “Encuesta Diocesana para la Misión” en donde se recogió una serie de datos sociodemográficos⁴⁹ de interés para este estudio. Se incluyó en la Encuesta, el “origen cultural” de la población, a la que se le requirió adscribirse a alguno de los siguientes grupos: xinka, ladino, maya u otro. Para ello, se dividió al departamento en tres secciones: centro⁵⁰, valle⁵¹ y costa⁵². Según la tabla estadística titulada “Origen Cultural por Parroquia” se tiene que para la región central, el 1% se identificó como xinka, para el valle el 26% y para la costa el 13%. Se pudo observar que, por parroquia censada, los mayores porcentajes de población autoidentificada como xinka para la zona del valle ocurrieron en Jumaytepeque (99%), Ayarza (71 %) y San Rafael (63%). Para la

49 Los datos de esta Encuesta incluyen: nombres y apellidos, edad, sexo, estado civil, origen (xinka, ladino, maya y otro), religión (católica, evangélica, testigo de Jehová, mormón, otra religión y sin religión); fuerzas vivas (ministerios laicales, comisiones pastorales, movimientos laicales, asociaciones religiosas, Santas M.P. y otras; estudios (primaria, básicos, diversificado, técnico, universitario, sin estudio); Ocupación (agricultor, comerciante, ama de casa, estudiante, desempleado, jornalero y otros); situaciones particulares (discapacidad, alcoholismo, drogadicción, embarazos prematuros, secuestro, asesinato, suicidio, otros) y aspectos migratorios, además de información sobre los sacramentos (bautizo, primera comunión y confirmación).

50 La región centro está comprendida por los lugares (parroquias) siguientes: Santa Cruz Naranjo, Cernal, Cuilapa, Barberena, Oratorio, Ixhuatán y Pueblo Nuevo Viñas.

51 La región del valle comprende los siguientes lugares (parroquias): Rinconcito, Jumaytepeque, Chapas, Santa Rosa de Lima, Ayarza, Nueva Santa Rosa, Casillas y San Rafael.

52 La región de la costa comprende los siguientes lugares (parroquias): Taxisco, Chiquimulilla, Monterrico, Tecuaco, Placetas y Guazacapán.

región de la costa, los más altos porcentajes se dieron en Tecuaco (63%) y Guazacapán (25%). En el caso de San Rafael más de 6 mil personas se identificaron como xinkas (Ver Anexo 3).

Reflexiones finales

El territorio del suroriente de Guatemala y, particularmente de lo que desde mediados del siglo XIX constituye el municipio de San Rafael Las Flores, es históricamente construido. Por lo mismo se ha visto transformado por distintos procesos políticos, económicos, sociales y culturales. Por tal motivo no se puede pensar en encontrar allí la pureza étnica de sus pobladores, es decir, en hallar a los indígenas de la misma manera en que existieron hace cinco siglos.

Se puede argumentar que todo el territorio de Santa Rosa, parte de Jutiapa y Jalapa era xinka, aunque con intercambios culturales con los pipiles y poqomames. La colonización por parte de los españoles fue una fragmentación de dicho territorio. Tal desintegración ocurrió con la creación de “pueblos de indios” durante la época colonial y la fundación de los municipios en la republicana. Estas fueron divisiones impuestas posteriores a una lógica territorial originaria que permitía el contacto e intercambio cultural de personas, enseres y conocimientos. A ello hay que agregar las políticas integracionistas del siglo XX que intentaron homogeneizar a la población y que vieron en lo ladino un sinónimo de progreso.

San Rafael Las Flores, como otros municipios de la república de Guatemala, no escapa a los cambios culturales. Si bien es cierto que aquí hay personas que se identifica como ladinas y/o mestizas; hay muchas otras que reconocen a sus antepasados indígenas y de esta cuenta se autodefinen como indígenas y como xinkas. Estas personas ven en los restos arqueológicos existentes en su municipio un indicio de un pasado remoto indígena que hoy por hoy desean rescatar y dar a conocer. Las personas se sienten indígenas y/o xinkas porque conservan prácticas agrícolas tradicionales, emplean plantas medicinales y terapias médicas alternativas distintas a las de la biomedicina o en combinación con esta. Asimismo, la gastronomía regional, cierta manera de vestir (sobre todo de las mujeres) y una manera particular de hablar (léxico y entonación) también son aspectos que les caracterizan. Destaca el lado subjetivo de la identidad que implica el sentirse originario de la región y partícipe de costumbres y tradiciones ancestrales que comparten con los xinkas de la región sur del departamento de Santa Rosa y de Jutiapa, con los indígenas xalapanes de Jalapa y con los de Alzatate.

Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Guatemala, 3 de abril de 2018.

Anexo 1. Estudios arqueológicos realizados en Santa Rosa

Los reportes arqueológicos del departamento de Santa Rosa se basan en el estudio de cuatro investigaciones⁵³:

- 1) Entre 1942 y 1943 Edwin Shook reporta la existencia de 57 sitios arqueológicos en el departamento de Santa Rosa, y específicamente habla de tres sitios en el municipio de San Rafael Las Flores, uno de ellos con el mismo nombre, el otro Media Cuesta y el tercero, Laguna de Ayarza (este sitio se encuentra entre el límite de Casillas y San Rafael Las Flores) (Barrientos 2010: 120-122).
- 2) Luego Gustavo Espinoza⁵⁴ realizó recorridos en los municipios de Santa Rosa, Jalapa y Jutiapa entre 1940 y 1960, refiriendo a la existencia de 37 sitios arqueológicos con ocupación que va desde el periodo Preclásico hasta el Postclásico en el departamento de Santa Rosa, entre estos al sitio de San Rafael Las Flores para el cual reporta “Seis kilómetros al sur de Mataquesuintla. El Dr. Alfred V. Kidder reportó ruinas y trajo al museo una pieza de barro completa de la fase las Charcas y otros ejemplares. Hay mayor información en la Libreta 286: P. 48 y 52 de E. Shook quien gentilmente me proporcionó la ficha. Posteriormente conocí dos ollas y un plato del color rojo pulido, con

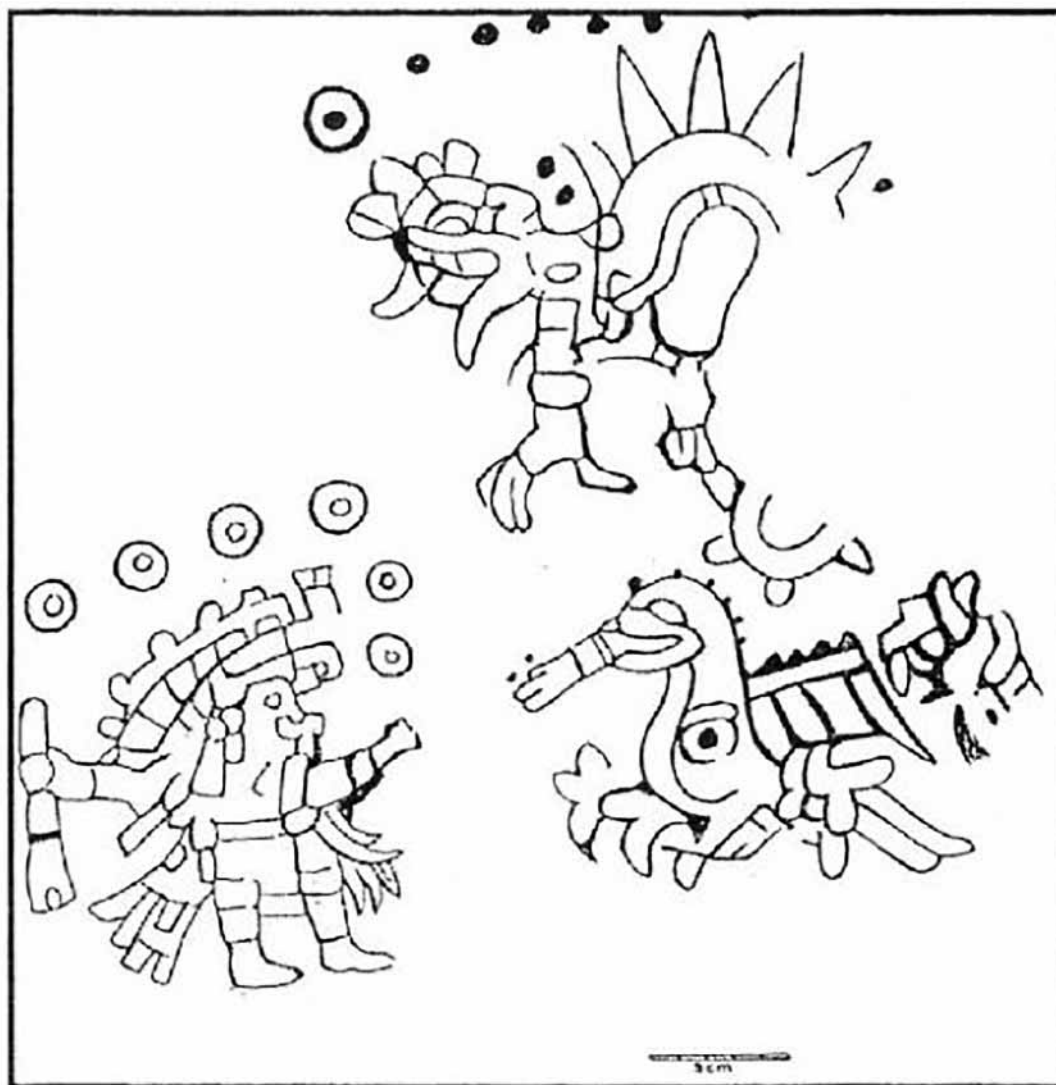
reborde basal, de la fase Miraflores” (Navarrete 2012: 19).

- 3) Entre 1986-1990 se llevó a cabo el “Proyecto Arqueológico de Oriente” a cargo de los Doctores Rita Grignon y Alain Ichon (Proyecto de la Misión Científica Franco-Guatemalteca) en los departamentos de Jalapa, Jutiapa, Santa Rosa y Chiquimulila. Luego la Dra. Grignon comienza en 1991, el “Proyecto Arqueológico Xinca” que buscaba integrar los recorridos arqueológicos para caracterizar y fechar asentamientos prehispánicos, y relacionarlos con investigaciones etnohistóricas y lingüísticas de la zona sur del área xinca (Ichon y Grignon 1991: 1-2). Los recorridos realizados por estos dos proyectos se centraron en las tierras altas surorientales, tomando como límites al norte el valle del Motagua, al sur la Boca costa, y al occidente y oriente la zona xinca (los ríos María Linda y Michatoya al oeste y la frontera con El Salvador y Honduras al este) (Ichon y Grignon 1991: 2).
- 4) En 1995 El “Proyecto Santa Rosa” liderado por Francisco Estrada-Belli con el objetivo de conocer los patrones de asentamiento de la Costa Sur de Guatemala siguiendo los trabajos realizados por Frederick Bové en Escuintla. Este proyecto tuvo como límite al norte la Boca Costa de Santa, Rosa (desde el río María Linda hasta el río La Paz) que incluye parte de la Costa Pacífica de Escuintla y Jutiapa (Estrada Belli *et al* 1998: 449).

53 Dra. Margarita Cossich, arqueóloga, comunicación personal, 31 de marzo de 2018.

54 Gustavo Espinoza fue en 1963 Inspector de Monumentos del Instituto de Antropología e Historia (IDAEH) (Navarrete 2012: 7).

Anexo 2. Dibujo del arte rupestre de la Laguna de Ayarza por Ichon & Grignon



Anexo 3. Encuesta realizada por la Diócesis de Santa Rosa de Lima



Origen cultural por región o zona

	Población				Porcentaje			
	Xinca	Ladino	Maya	Otros	Xinca	Ladino	Maya	Otros
CENTRO	1,065	141,188	1,577	257	1	97.99	1	0
VALLE	20,925	59,641	425	74	26	73.57	1	0
COSTA	10,172	66,718	340	542	13	85.79	0	1
TOTALES	32,162	267,547	2,342	873	11	88.32	1	0

232 ◀



Origen cultural por Parroquia

LUGAR	Origen				Porcentaje			
	Xinca	Ladino	Maya	Otros	Xinca	Ladino	Maya	Otros
centro	Sta. Cruz Naranjo	5	13,814	343	19	0	97.41	2
	Cerínal (Cuasi Parroquia)	244	20,084	219	38	1	97.57	1
	Cullapa	328	29,055	438	52	1	97.26	1
	Barberena	126	16,325	179	81	1	97.69	1
	Oratorio	67	20,174	189	1	0	98.74	1
	Ixhuatán	50	19,938	103	1	0	99.23	1
	Pueblo N.V.	245	21,798	106	65	1	98.13	0
valle	Rinconoto	166	3353	11	1	5	94.42	0
	Jumaytepeque	8,003	33	10	3	99	0.41	0
	Chapas	0	4,045	0	0	-	100.00	-
	Sta. Rosa de Lima	144	14,542	189	18	1	97.64	1
	Ayarza	5,764	2,373	0	0	71	29.16	-
	Nueva Sta. Rosa	96	17,889	117	11	1	98.76	1
	Casilas	58	13,462	72	8	0	98.99	1
costa	San Rafael	6,674	3,944	26	33	63	36.94	0
	Taxisco	131	17,230	105	14	1	98.57	1
	Chiquimulilla	407	26,192	46	41	2	98.15	0
	Montemco (Vicaria)	14	3,849	30	9	0	98.64	1
	Tecuaco	6,706	4,157	12	26	62	38.13	0
	Placetas (Vicaria)	257	7,701	99	1	3	95.57	1
	Guezacapan	2,657	7,569	48	451	25	70.63	0
TOTAL	32,162	267,547	2,342	873	11	88.32	1	0

Bibliografía

- Adams, Richard & Bastos, Santiago, (2003). *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales e Mesoamérica, CIRMA. Colección ¿Por qué estamos como estamos?
- Alejos, José O. (2006). “Identidad y alteridad en antropología dialógica”, en, Alejos García (editor), *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 17-38.
- Alvarado, Pedro (2000) [1525]. Cartas de Relación y otros documentos. Recopilación. CONCULTURA. El Salvador.
- Aparicio W., Marco (2009). La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLII, núm 24, enero-abril de 2009, pp 13-38.
- Barrientos, Tomás (2010). “Índice Ilustrado de la Colección de Fichas de Campo de Edwin Shook”, CIRMA, Guatemala.
- Calderón, Eustorjio (1908). *Estudios Lingüísticos. Las lenguas (Sinca) de Yupiltepeque y del Barrio del Norte de Chiquimulilla en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise.
- Camacho Nassar, Carlos; José Vinicio Letona Zuleta, et. al. (2003). “Las tierras comunales Xinkas en Guatemala”. En, *Tierra, Identidad y conflicto en Guatemala*. Guatemala. FLACSO (Colección Dinámicas Agrarias No. 5).
- Campbell, Leyle (1972). A Note on the So-called Alaguilac Language. *International Journal of American Linguistics* 38: 203-207.
- _____ (1978). Quichean prehistory: linguistic contributions. In *Papers in Mayan Linguistics*, Nora C. England (ed.): 25-54. Miscellaneous publications in Anthropology, 6. Columbia: University of Missouri.
- _____ (1997). Linguistic contributions to Guatemalan prehistory. In *The Life of Language: Papers in Linguistics in Honor of William Bright*; Jane Hill, P.J. Mistry & Lyle Campbell (eds.): 183-189. Trends in Linguistics: Studies and Monographs; 108. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Capel, Horacio (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XXI, núm 1149. Universidad de Barcelona.
- Cardona, Karla y Aracely Martínez (2013). “San Rafael Las Flores, Santa Rosa: métodos de análisis de redes sociales en la interpretación de resultados”. En, *XXVI Simposio de Investigaciones*

Arqueológicas en Guatemala, 2012 (editado por B. Arroyo y L. Méndez Salinas), pp. 213-226. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

COPXIG (2004). *Sitios, lugares sagrados y piezas arqueológicas de la cultura Xinka*. Guatemala: Nawal Wuj, S.A.

COPXIG (2006). *Identidad y cosmovisión del Pueblo Xinka*. Guatemala, sp.i. Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala.

COPXIG (2010). *Danzas y bailes ancestrales del Pueblo Xinka*. Chiquimulilla, Santa Rosa: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala.

COPXIG s.f. *Pueblo Xinka. Una nación con desarrollo*. Chiquimulilla, Santa Rosa, Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala. Publicación con el apoyo de IBIS, Dinamarca.

COPXIG (2013). *Prácticas comunitarias Xinkas en cosmovisión, ciencia y tecnología, y organización comunitaria*. Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala –COPXIG– Impreso por CHOLSAMAJ.

234 ◀

COPXIG (2013) b. *Gramática Xinka. Módulo II. Morfología*. Chiquimulilla, Santa Rosa: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala.

Cooperativa El Recuerdo. *Mediación Pedagógica de la educación bilingüe intercultural en el aula. Seminario de interculturalidad educativa con énfasis en la cultura Xinka para el nivel preprimario*. Etapa 6 años. Guatemala

Cortés y Larraz, Pedro (1958). *Descripción Geográfico-moral de la diócesis de Goathemala (1768-1770)*. Prólogo del Licenciado Adrián Recinos. 2 vols. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Dary, Claudia (2003). *Identidades Étnicas y Tierras Comunales en Jalapa*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.

_____ (2010). *Unidos por Nuestro Territorio*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos.

De la Cruz Morales, Abisaí (2009). *Proceso de recuperación de la tierra como factor de cohesión social de la comunidad Xinka Las lomas, Chiquimulilla, Santa Rosa*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, tesis para optar al título de Antropología.

Del Busto, Inocencio (1962). “Localización de Atiquipaque: un pueblo xinca desaparecido”. En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo XXXV. Nos. 1-4. Enero a diciembre. 103-147 pp.

Estrada Belli, Francisco & Laura J. Kosakowsky (1997). Proyecto Arqueológico Santa Rosa: Exploraciones y Excavaciones en 1996. Informe presentado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala en enero de 1997. Boston University, Department of Archaeology.

Estrada-Belli, Francisco; Laura J. Kosakowsky y Marc Wolf (1998). “El lugar de Santa Rosa en el mapa arqueológico de Guatemala: Desarrollo de sociedades complejas en la costa sureste de Guatemala”. En, *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1997* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp. 449-472. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Estrada Monroy, Agustín (1972). “Lenguas de 12 provincias de Guatemala en el siglo XVIII.” En, *Guatemala Indígena* 4. 23-70.

Feldman, Lawrence H. (1971). *A Tumpine Economy: Production and Distribution Systems of early central-east Guatemala*. Ann Arbor, Mich; University Microfilms. Ph.D. Thesis. The Pennsylvania State University.

_____ (1992). *Indian Payment in Kind. The Sixteenth-Century Encomiendas of Guatemala*. Culver City, California, Labyrinthos.

Fernández, Jesús (1938). “Diccionario del Sinca”. En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*; 15:84-95 and 359-366.

Fenton, Steve (2003). *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.

Fox, John W. (1981). “The Late Postclassic Eastern Frontier of Mesoamerica: Cultural Innovation along the Periphery”, In, *Current Anthropology* 22(4): 321-334.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de (1933). *Recordación Florida*. Guatemala, Tipografía Nacional.

Gaitán Lara, Sonia Dalila (1999). Dinámica de las cofradías xincas de Chiquimulilla. Época Colonial. *Estudios – Revista de Antropología, Arqueología e Historia*; 3ª época (agosto): pp. 184-193. Universidad San Carlos de Guatemala.

Gaitán Lara, S. Dalila (2003). “Los ancianos en la tradición oral Xinca de Chiquimulilla, Santa Rosa”. *Tradiciones de Guatemala*, No. 60. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos.

_____ (2004). “El sistema tributario colonial en Santa Cruz Chiquimulilla, Santa Rosa”. En, *Memoria del V Congreso Centroamericano de Antropología*. Evento realizado en Managua, Nicaragua, en febrero de 2004. (Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas –IIHAA–, de la Escuela de Historia, Universidad de San Carlos).

- _____ (2004) b. “Fragmentación de la etnia Xinka de Chiquimulilla, Santa Rosa, Guatemala”. En, *Tradiciones de Guatemala No. 62*. Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos. 122-139 pp.
- _____ (2005). “Estudio de la identidad en la comunidad xinka de Jumaytepeque, Santa Rosa”. Informe Final de investigación. Guatemala: IIHAA, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos.
- _____ (2006). “Una aproximación a la narrativa oral de Santa Rosa”. En, *Estudios, Anuario 2006*. Revista de Antropología, arqueología e historia. Guatemala Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos.
- _____ (2007). “El Pueblo Xinka de Los Esclavos”. En, *Boletín IIHAA*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Número dedicado a la Antropología. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Gimeno, Juan Carlos (2015). Antropología y epistemologías del Sur: el reto de la descolonización de la producción del conocimiento. En, *Revista Andaluza de Antropología*, Numero 10. 1-9 pp.
- Ichon, Alain & Grignon, Rita (1991). *Informe de un recorrido arqueológico en el oriente de Guatemala*. Informe presentado al DEMOPRE, Guatemala.
- _____ (1998). *El título de Ixhuatán y el problema xinka en Guatemala*. En, *Memoria del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM.
- _____ (2000). *El Chagüite, Jalapa. El Periodo Formativo en el Oriente de Guatemala*. Oxford, BAR International Series 887. (Paris Monographs in American Archeology 8, Series Editor, Eric Taladoire).
- IGN (1984). *Diccionario Geográfico de Guatemala*. Tomo III. Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, Tipografía Nacional.
- INE (2002). *Lugares Poblados con base en el XI Censo de población y VI de Habitación*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística.
- Kaufman, Terrence (1974). *Idiomas de Mesoamérica*. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra (Colección del Seminario de Integración Social, No, 34).
- Langlois, Marie-Dominik (2016). *Mouvement identitaire autochtone et mines: le peuple xinka et sa résistance à l'exploitation minière dans le sud-est du Guatemala*. Memoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Science Politique. Canada: Université du Québec à Montréal.
- Letona, José Vinicio y Carlos Camacho (2003). “Las tierras comunales xincas en Guatemala” En, Camacho Nassar, *et. al.* 2003. *Tierra, identidad y conflicto en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.

- López, Yolanda Isabel; Karla Cardona; Andrea Díaz; Carlos Fernández; Giovanni González y Mauricio Díaz (2011). *Proyecto Arqueológico de Salvamento "San Rafael Las Flores", San Rafael Las Flores, Santa Rosa, Guatemala*. Guatemala: Departamento de Monumentos Prehispánicos y Coloniales, Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, Ministerio de Cultura y Deportes.
- López, Juan Pablo (2013). *Derivación morfológica en Xinka y su Aplicación Práctica*. Ponencia presentada en el X Congreso de Estudios Mayas, "Nuevo Ciclo, Madre Tierra y Pueblos Indígenas". Ciudad de Guatemala. 12-14 de agosto de 2013.
- López R, Ramiro (2007). *La cosmovisión xinca*. Guatemala: Liga Maya Guatemala.
- _____ (2013). "Cosmovisión Xinka". Ponencia presentada en el X Congreso de Estudios Mayas, "Nuevo Ciclo, Madre Tierra y Pueblos Indígenas". Ciudad de Guatemala. 12-14 de agosto de 2013.
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En: Johana Broda y Félix Báez Jorge (coords.) 2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y FCE. México. ► 237
- Lutz, Christopher (1995). Evolución Demográfica de la Población Ladina. En, *Historia General de Guatemala*. Tomo III. Guatemala: Asociación de Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Marticorena Ramos, Ileana Iveth (2009). *Análisis Jurídico del régimen de posesión y negociación de la tierra en la comunidad indígena xinca del municipio de Jutiapa*. Guatemala. Universidad de San Carlos, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.
- Matthew, Laura E. (2017). *Memorias de Conquista. De conquistadores indígenas a mexicanos en la Guatemala Colonial*. Antigua Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Serie Monográfica, 19.
- Morales Hidalgo, Ítalo (1980). *Cerámica Tradicional del Oriente de Guatemala*. Guatemala: Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares. Colección Tierra Adentro.
- Navarrete Cáceres, Carlos (2012). "Don Gustavo Espinoza y las aventuras de un cuaderno de campo" En *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala LXXXVII*.
- Nash, Manning (1996). The Core Elements of Ethnicity. *Ethnicity* (John Hutchinson & Anthony D. Smith, editors). Oxford University Press.

- Paredes Marín, Verónica H. (2006). *Formas de auto atención en procesos de salud y enfermedad en una comunidad xinca. El caso de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa, Santa Rosa*. Guatemala: Universidad de San Carlos, Escuela de Historia. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Antropología.
- Polo Sifontes, Francis (1998). “Breve noticia del pueblo xinca”. *Revista Estudios*. Guatemala: IIHAA, universidad de San Carlos. 124-131 pp.
- Quesada, Flavio J. (1981). Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala en la colonia y la época independiente. Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Rogers, Christopher (2010). *A Comparative Grammar of Xinkan*. A Ph. D. Dissertation. Department of Linguistics, University of Utah.
- Rojas, Flavio (1988). *La Cofradía, reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Romero, Sergio Francisco y Cossich Vielman, Margarita (2014). “el título de Santa María Ixhuitán. Un texto del siglo XVII en Náhuatl Centroamericano”. Ponencia presentada en el XVIII Simposio de Arqueología. Museo de Etnología y Arqueología. Ciudad de Guatemala, julio de 2014.
- Sachse, Frauke (2010). *Reconstructive Description of Eighteen-century Xinka Grammar*. Published by LOT (Netherlands Graduate School of Linguistics). LOT Dissertation Series 254 Vol. 1 & 2 Utrecht, The Netherlands.
- _____ (2000). *Lexicografía y Morfología Xinka*. Traducido del Inglés por Alex Lomónaco. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc. FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/99009es/index.html>
- Schuman Gálvez, Otto (1967). *Xinca de Guazacapán*. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México, D.F. Tesis para obtener el título de lingüista y el grado de maestro en ciencias antropológicas.
- _____ (1987) “Préstamos del náhuatl al español hablado en el sur de Guatemala”. En, *Anuario de Letras: Lingüística y filología*, Vol. 25, pp. 39-64.
- _____ (1990). *Aproximación a las Lenguas Mayas*. México, D.F. Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Dirección General, Instituto de Antropología e Historia.
- Sharer, Robert J. (1974). The prehistory of southeastern Maya periphery. *Current Anthropology* 15: 165-87.
- Shook, E. (1943). *Fichas de reconocimiento de los sitios arqueológicos*. IDAEH, Guatemala.

- Stone, Andrea y Sergio Ericastilla Godoy (1999). Registro de arte rupestre en las Tierras Altas de Guatemala: Resultados del reconocimiento de 1997. En, *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1998* (editado por J.P. Laporte y H.L. Escobedo), pp.682-695. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Termer, Franz (1957). *Etnología y Etnografía de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 5).
- Tovar, Marcela (2001). *Perfil de los Maya, Garífuna y Xinka de Guatemala*. Guatemala. RUTA, Banco Mundial y MCD.
- Weber, Max (1996). The Origins of Ethnic Groups. *Ethnicity* (John Hutchinson & Anthony D. Smith, editors). Oxford University Press.

Reseñas

Fray Domingo de Vico. *Theologia Indorum*

BnF Manuscrito American 10

Guatemala: Universidad Rafael Landívar 2017
159 páginas, 1era. Edición. ISBN 978-9929-54-2105

Pedro Mateo Pedro

Esta es una reseña de la *Theologia Indorum* del Fray Domingo de Vico. Por su título, esta teología puede interpretarse de cuatro maneras: teología de los indios, teología para los indios, teología de las indias o teología para las indias. El término “indio” se refiere a los pueblos indígenas de las Américas o para Vico, el pueblo maya (Sparks, 2014). Para Sparks, la *Theologia Indorum* reúne las siguientes características: a) es la primera teología cristiana indígena y el texto más largo escrito en cualquier idioma indígena de las Américas; b) posiblemente existan otras versiones de la teología en por lo menos cinco idiomas mayas como en kaqchikel y tz’utujil, pero nunca fueron publicadas; c) la teología es el fruto del trabajo de Vico con los pueblos indígenas del altiplano y de las Verapaces de Guatemala.

Como resultado de su formación en lingüística, semiótica y metodologías teológicas, y su trabajo etnográfico con el pueblo maya, Vico plasma en la *Theologia Indorum* prácticas culturales del pueblo maya, distinguiendo de esta manera su obra de otras obras en varios aspectos importantes a saber: i) hace referencias a prácticas, ritos y narrativas mayas; ii) fue elaborada en un idioma maya y no en

latín o castellano; iii) es el primer documento escrito en un idioma indígena considerado como una teología; iv) busca la evangelización directa de los mayas alfabetizados; v) es una colección de homilías, pero no un sermonario (Sparks, 2014). Sparks (2014) agrega que no existe ninguna versión completa de la *Theologia Indorum*, ya que las versiones que existen son parciales o copias de copias.

Según la presentación que hace el Padre Antonio Gallo, el Américain 10 corresponde al primer volumen de la *Theologia Indorum*, el cual ofrece los primeros 22 capítulos de la *Theologia Indorum* (López Ixcoy, 2017). Este documento se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, el cual fue copiado y escrito por una persona de origen maya y con una educación formal y experiencia en la escritura en las lenguas indígenas. El trabajo de paleografía y traducción de López Ixcoy (2017) al k’iche’ actual, fue literal, ya que busca estimular otros tipos de análisis como el lingüístico. Por esta razón, el contenido del documento se divide en cuatro columnas: en la primera aparece la fotocopia del texto del Américain 10; en la segunda aparece la paleografía; en la tercera aparece la traducción

► 243

al español; y, en la cuarta, aparecen algunas notas lingüísticas y culturales.

El *Américain* 10, que está escrito en k'iche' y con caracteres latinos del siglo XVI, fue una herramienta de evangelización del pueblo k'iche'. En sus 22 capítulos resalta el pensamiento cristiano haciendo hincapié en la existencia de un Dios único, divino, glorioso, bondadoso, eterno y que no existen varios dioses. Este Dios se manifiesta en Jesús. Según esta corriente de pensamiento, Dios no se mueve físicamente, solamente se podrá ver en espíritu y, ante él nada es oculto. Es un Dios que da vida; a pesar de que perdona los pecados, presenta como alternativa el cielo y el infierno a sus fieles seguidores. Sin embargo, para el pueblo k'iche', Nim Ajaw, Tz'aqol B'itol, Qachuch Qajaw (Creador y Formador) es terrenal ya que está representado en la madre naturaleza y que todo tiene vida. En el mundo k'iche' no existe el concepto de pecado sino que el concepto de *awas*. Vico enfatiza que el Dios cristiano es único y ante todo es grande que el creador y formador del pueblo k'iche'.

El Fray Domingo de Vico nació en 1485 y empezó sus estudios en 1519, en el Colegio de San Andrés del convento dominico en Úbeda. El 12 de enero de 1544 formó parte de los 45 misioneros dominicos que vinieron a las Américas dirigidos por el nuevo obispo Bartolomé de las Casas. Vico fue elegido como párroco del nuevo convento dominico en las Verapaces, en donde fue asesinado por un indígena ch'ol, el 22 de noviembre de 1555. A pesar de su contribución a la literatura maya, a la historia latinoamericana y al cristianismo, se sabe muy poco de la vida de Vico (Sparks,

2014). Vico hizo una contribución enorme en la literatura maya; elaboró los primeros vocabularios y gramáticas en varios idiomas mayas, como por ejemplo *el arte de lengua kiche o utlatecat*, *el vocabulario en la lengua cakchiquel* y *el bocabulario en lengua cakchiquel y kiche o utlatecat*. Se sabe también que Vico elaboró los primeros informes etnográficos acerca de los k'iche', pero estos documentos están perdidos.

Acuña (2004), citado por López Ixcoy (2017), argumenta que la *Theologia Indorum* está compuesta por diferentes obras pequeñas y no es una obra grande dividida en varias partes y con títulos distintos. Esta forma de presentar la *Theologia Indorum* de Vico, es posible que obedezca a una estrategia para evitar que fuera embargada como los trabajos de fray Bernardino de Sahagún.

Es importante resaltar que existen varios factores que contribuyeron para que Vico elaborara los diferentes documentos que conforman la *Theologia Indorum*. Entre estos factores se encuentran:

- a. Su formación en la lingüística, la semiótica y las metodologías teológicas.
- b. Su trabajado con Fray Bartolomé de Las Casas, uno de los defensores de los indígenas y el segundo obispo de Chiapas.
- c. La asignación de Vico para la nueva delegación a Chiapas, Guatemala, Honduras y Nicaragua.
- d. Vico aprendió por lo menos siete idiomas mayas: k'iche', kaqchikel, tz'utujil, q'eqchi', poqomam, poqomchi' y ch'ol; su mayoría de la rama k'iche', a excepción del ch'ol.

- e. Su traslado a la ciudad capital Santiago de los Caballeros de Goathemalan y su contacto con fray Francisco de la Parra, quien modificó el alfabeto romano con algunas letras árabes para usarlo en la escritura con los idiomas Mayas de Guatemala.
- f. Su trabajo con Diego Reynoso, k'iche' de Totonicapán, a quien el obispo Francisco Marroquín apoyó con sus estudios, que además de ser autor menor del Popol Wuj años después (c. 1554-1558) y un autor principal de algunos de los otros documentos notariales históricos más importantes de los Mayas como el Título de Totonicapán. Es posible que Reynoso haya sido el informante principal de Vico sobre el lenguaje, cultura, ritos e historias religiosas de los mayas.
- g. El Fray Francisco Marroquín comisionó a Vico para elaborar una tesis sobre la naturaleza de la idolatría. Sin embargo, Vico escribió una teología con la cual buscaba una forma diferente de predicar, de forma que se incorporaran las creencias mayas en vez de condenarlas. Según las copias que han sobrevivido, Vico elaboró primero la *Theologia Indorum* en k'iche', después en kaqchikel y en tz'utujil.
- h. La *Summa Theologia* de Aquino fue el modelo de la *Theologia Indorum* de Vico, sin embargo contextualizándolo en los idiomas y la cultura maya, en vez de la cultura de los musulmanes o judíos, como lo hizo Aquino en el siglo trece.

Existen muchos documentos sobre la muerte de Vico, pero pocos sobre su trabajo religioso. Lo más importante es que estos documentos

no fueron escritos por españoles sino por los indígenas, por ejemplo en el *Título del barrio de Santa Ana* fechado 1565. Estos documentos escritos por los de la élite maya evidencian el encuentro de Vico con la cultura e idiomas mayas. Otros documentos que mencionan el trabajo de Vico son *el Título de Totonicapán, la historia de los Xpantzay de Iximche', la historia K'iche' de don Juan de Torres, el Título de Pedro Velasco, el Título de los Ilokab' y el Popol Wuj*.

Es de admirar el trabajo etnográfico y lingüístico de Vico, del cual se basó para evangelizar al pueblo K'iche' desde su cultura y desde su idioma. Sin embargo, es importante resaltar algunos puntos importantes de la *Theologia Indorum* en general.

Primero: No fue una evangelización mayanizada como dice Sparks (2014); más bien fue una evangelización que hace uso de la cultura y el idioma, en donde Vico resalta que su dios es único, verdadero, poderoso y bondadoso ante Tz'aqol B'itol (Creador y Formador) del pueblo K'iche'. Una analogía a esto es el uso de los idiomas mayas con fines de castellanizar al pueblo Maya en el sistema de educación nacional. Entonces, esto puede traducirse como: el evangelizar o condenar partiendo desde la cultura e idiomas de los pueblos indígenas. Esto se evidencia en López Ixcoy (2017), cuando dice que el idioma y la cultura fueron empleados en el proceso de cambio de conciencia y la forma de vida de muchos indígenas. En el capítulo duodécimo, por ejemplo, se exhorta al pueblo K'iche' a que abandone sus prácticas propias porque solamente existe un Dios. Sin embargo, los múltiples nombres que las comunidades relacionan con Dios han sido y siguen siendo

considerados como referencia de la existencia de varios dioses y por ello sus prácticas se consideran una brujería. En la actualidad en las iglesias católicas se critica fuertemente la adoración de los cerros, animales, etc.

Segundo: A pesar de que Vico busca una evangelización desde la cultura k'iche', evita usar el par de términos: Alom-K'ajolom (padre y madre), términos que entrarían en contradicción con su idea de que Dios es el único creador. En algunos casos retoma estos términos para referirse a la paternidad y maternidad de Dios. En otros contextos dice: "No es diferente el Dios de quien les hablamos. Los abuelos y las abuelas de ustedes les dijeron que el creador y formador, el engendrador de hijos e hijas, es el que hace mover a ustedes" = "*Ri tz'aqol b'itol, alom k'ajolom are kasilob'isan iwe*" (López Ixcoy, 2017: 30).

Tercero: Mientras que la obra de Vico tuvo influencia entre varios sacerdotes a nivel local en Guatemala hasta el siglo 20 —como lo mencionan Fray Francisco de Viana, Fray Antonio Remesal, Fray Francisco Ximénez y el Arzobispo Pedro Cortés y Larraz, en la actualidad vemos en su mayoría un monolingüismo español institucionalizado que promueven las iglesias en las comunidades mayas; aunque en algunas iglesias, los sacerdotes hacen el esfuerzo de usar el idioma maya al ofrecer sus servicios religiosos.

Cuarto: A pesar de que Vico fue un conocedor de la cultura k'iche', conocimiento que le sirvió para evangelizar desde las culturas, no logró una comprensión total de la cultura k'iche'. Esto se puede ilustrar con el uso de la palabra *xib'alb'a*, la cual la interpretó como el lugar del infierno. Como comenta López

Ixcoy (2017) seguramente porque se trata de un lugar oscuro y debajo de la tierra. La palabra *xib'alb'a* significa lugar de la taltuza; en la vida cotidiana *xib'alb'a* significa cuidarse de los tropiezos y de los agujeros de la taltuza.

El trabajo de paleografía y traducción ha sido realizado por la lingüista Saqijix Candelaria López Ixcoy bajo la dirección del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI) de la Universidad Rafael Landívar. El trabajo de López Ixcoy (2017) no solamente fue la traducción sino también la interpretación del texto, lo cual se puede observar en las notas lexicales y culturales en la cuarta columna. En esta columna, López Ixcoy (2017) explica el uso de términos en el k'iche' actual en contraste con el k'iche' del texto colonial. Así mismo, explica términos en desuso en el k'iche' actual, como *jeb'el* "hermoso", una palabra muy usada en el Kaqchikel actual. López Ixcoy (2017) también hace un buen trabajo en decirnos no solamente cuáles son las palabras que han caído en desuso en el k'iche' actual sino también hace una comparación con otros idiomas mayas como el kaqchikel y tz'utujil, misma que permite ver el desuso de dichas palabras en otros idiomas mayas. Se puede ver también como una tarea difícil como se aprecia en la nota gramatical: "*B'elejab*" refiere a nueve años. *Lawjab*' no se sabe, es probable que refiera a 10 años por la sílaba *la* de *laju*."

Para concluir, a pesar de que la *Theologia Indorum* de Vico se considera como una cristianización de los mayas, es una obra accesible a todo lector y es fuente de información para otros estudios, como

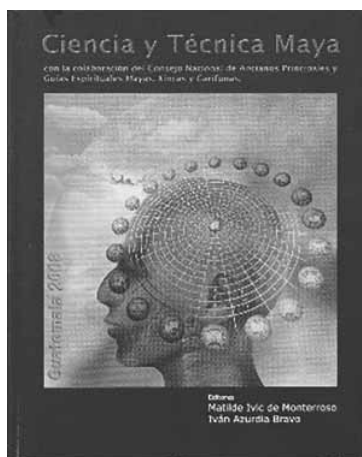
lingüístico, antropológico u otros. Este documento es de utilidad para las personas interesadas en conocer la historia del pueblo K'iche' y la de la llegada de la religión a los pueblos indígenas de Guatemala. Esta obra también será de mucho interés para lingüistas interesados en la lingüística histórica comparativa como también para lingüistas o hablantes del idioma k'iche' interesados en la recuperación de palabras que están cayendo en desuso en el k'iche' actual. El formato del libro obedece a razones pedagógicas más no

a razones lingüísticas. Para un lingüista, el formato podría ser diferente, como el formato de la obra *Colonial Ch'olti', The Seventeenth-Century Morán Manuscript* de Robertson, Law y Haertel (2010). Entonces, queda mucho por explorar en el manuscrito para evaluar su aporte lingüístico, cultural y religioso en torno a la cultura maya, pero sobre todo la necesidad de fortalecer institucionalmente el trabajo de paleografía y traducción como lo ha estado haciendo Saqijix Candelaria López Ixcoy en la actualidad.

Referencias

► 247

- Acuña, René (2004). La Theologia Indorum de Vico en lengua quiché, *Estudios de Cultura Maya*, Volumen XXIV: Pp. 17-45.
- López Ixcoy, Saqijix Candelaria (2017). *Américain 10, Theologia Indorum: BnF Manuscrit Américain 10, Fray Domingo de Vico, Tomo 1*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Robertson, John S., Dany Law y Robbie A. Haertel (2010). *Colonial Ch'olti'/The Seventeenth-Century Morán Manuscript*. Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- Sparks, Garry (2014) Primeros folios, folios primeros: Una breve aclaración acerca de la Theologia Indorum y su relación intertextual con el Popol Wuj. *Voces*, No. 9(2): Pp. 91-142.



Matilde Ivic de Monterroso, Iván Azurdia Bravo (Editores)

Ciencia y Técnica Maya: con la colaboración del Consejo de Ancianos Principales y Guías Espirituales Mayas, Xicas y Garífunas

Guatemala, Guatemala 2008

1 era. Edición. 310 páginas

ISBN: 978-99922-995-0-0

María Teresa Mosquera Saravia²

El libro *Ciencia y Técnica Maya*, es la recopilación de nueve artículos productos de investigaciones que se realizaron en Guatemala. Su fecha de publicación corresponde al 2008. Han pasado nueve años desde su aparición, sin embargo considero que a partir de los hechos evidentes derribados del cambio climático, parece oportuno comentar los nueve artículos que forman parte del libro.

En Guatemala, desde el 2012, se aprueba la Política Nacional de Diversidad Biológica, con la publicación del Acuerdo Gubernativo 220-2011, con este también surge la Estrategia Nacional de Diversidad Biológica y su plan de acción 2012-2022. Se establece que el Consejo Nacional de Áreas Protegidas, CONAP, es la instancia encargada de implementar y dar cumplimiento a dicha política.

Con la aparición del protocolo de Nagoya (2010), se comienza a discutir una participación justa y equitativa derivada del acceso a los recursos genéticos. De esta cuenta en Guatemala se trae a escena la protección de los conocimientos tradicionales relacionados con la diversidad biológica. En el 2014 comienza a ejecutarse el proyecto: “ABS Guatemala, acceso

a los conocimientos tradicionales y reparto de beneficios para la promoción de la conservación de la diversidad biológica y el desarrollo rural”¹. Uno de los resultados de dicho proyecto es la presentación de una iniciativa de ley, que se titula: Ley de gestión integral de los recursos genéticos y del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas.

En Guatemala existe poca bibliografía sobre cómo los pueblos originarios tienen saberes, prácticas y representaciones respecto del material de origen vegetal o animal, de microorganismos u otros materiales que contengan unidades funcionales de herencia. Es decir los recursos genéticos que utilizan los pueblos originarios pueden incluir genes, secuencias genéticas, moléculas, extractos biológicos, semillas, plasma, entre otros materiales.

► 249

¹ El Instituto de Estudios Interétnicos ha formado parte del comité asesor de dicho proyecto de investigación, este comenzó en 2014 y finalizará este año. Pero a partir de los avances del proyecto, el IDEI se ha integrado a la Mesa Técnica de Ley sobre la gestión integral y protección de los recursos genéticos y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, de la comisión de transparencia y probidad del Congreso de la República de Guatemala.

² Egresada de la Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España. Profesora titular del Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala. teresa.mosquera@usac.edu.gt

La discusión de un proyecto de ley sobre recursos genéticos y conocimientos tradicionales debe analizar ejemplos claros y concretos de cómo se da esa relación, esta es la razón primordial por la que se comenta el libro: *Ciencia y Técnica Maya*.

El libro contiene dos aportes novedosos e importantes para el avance de las ciencias sociales en Guatemala. El primero de ellos es el protagonismo que se concede a las personas que proporcionaron datos para la realización de cada uno de los artículos, me refiero al conocimiento ancestral, hay un reconocimiento no sólo de nombre, sino fotográfico. Este hecho abre las puertas para nuevas formas de escribir libros que se basan en investigaciones realizadas por medio de entrevistas. El segundo aporte se centra en que la mayoría de los artículos tiene una revisión de datos provenientes de la arqueología, la etnohistoria, la historia, la antropología y la biología respecto de los conocimientos ancestrales. Muy pocas investigaciones realizadas en Guatemala tienen esa óptica multidisciplinaria.

Debido a que el libro es una recopilación de diversos artículos, se realizarán observaciones de cada uno de los capítulos que forman parte de la obra. En ese sentido se principia por el primer capítulo titulado: Los mayas a través del tiempo. Como lo explica su autora en uno de los primeros párrafos, el objetivo primordial es proporcionar al lector las diferentes culturas que poblaron el área mesoamericana en la época prehispánica para comprender algunas diferencias y similitudes. En la óptica de la educación primaria guatemalteca, se establece que a partir de tercero primaria

se comienzan a proporcionar datos sobre la historia de Guatemala, sin embargo a pesar de ello, muchos guatemaltecos no entienden el complejo proceso histórico prehispánico que compartieron olmecas, mixtecas, zoques, mayas, aztecas, k'iche's, kaqchikeles, etc. De esta cuenta este capítulo brinda al lector una mirada rápida y resumida de los hechos arqueológicos e históricos ocurridos antes de la venida de los españoles al territorio mesoamericano, ya que Guatemala como país-nación no existía. Desde mi experiencia como docente en las aulas universitarias, recomendaría este capítulo como lectura obligatoria para cualquier carrera universitaria, ya que la comprensión de la historia de Guatemala tiene que ver mucho con los procesos de discriminación que se ejerce hacia la maya.

El segundo capítulo titulado: Cosmovisión maya viva, explica cómo el cálculo del tiempo y del espacio se plasma en una cosmovisión, que se expresa cotidianamente en la celebración de las ceremonias mayas. Se proporcionan algunos datos arqueológicos en los cuales se pueden cimentar las bases de la concepción del espacio, por ejemplo el de los cargadores, ya se sabe que el cosmos se dividía en cuatro partes, cada una de ellas sostenida por un cargador que se ubicaba en cada uno de los puntos cardinales. El capítulo hace énfasis en repasar cómo todos esos elementos se recrean en el momento de celebrar una ceremonia maya. Si bien es cierto que las ceremonias mayas actuales son parte de una cosmovisión, esta no se reduce solamente a ello, existen muchos temas de la cosmovisión maya que no son tratados en el capítulo, por ejemplo todas las creencias que

existen en torno a los cerros, las cuevas, los ríos, lagos, cenotes, etc. Temas que pudieron dar elementos importantes para los demás capítulos del libro.

El tercer capítulo titulado: Variabilidad Climática, se basa en el manejo de los datos geográficos para explicar el cambio climático, nos presenta datos respecto de meteorología y paleoclimatología que explican la despoblación y abandono de los sitios arqueológicos de las tierras bajas, los autores concluyen que por problemas de tensión política y social de las ciudades estado conjuntamente con el rompimiento del equilibrio homeostático (escasez de agua que repercute en flujo bio-energético), son los motivos por los cuales se explica el abandono de los sitios arqueológicos. Considero que el capítulo está fuera de contexto porque se concentra en explicar los fenómenos climáticos de Mesoamérica a través del tiempo, que son importantes para la conservación del medio ambiente, pero hubiera sido más interesante que se elaborara un artículo sobre el buen vivir, por ejemplo que es la armonía que los pueblos originarios guardan con la tierra y el medio ambiente.

El cuarto capítulo está escrito como una introducción a los restantes cinco capítulos del libro, se hace un intento por explicar cómo las civilizaciones comienzan utilizando el método científico para comenzar a producir tecnología y es el capítulo que le da el nombre al libro. Sin embargo, considero que el último capítulo transmite mejor la idea respecto de la cognición: que es la observación sistemática del mundo natural, lo que produce el conocimiento. De esta

cuenta las grandes civilizaciones del mundo han utilizado diversas formas para medir el tiempo, diversas formas de hacer cálculos para construcciones piramidales, diversas formas de procesar sus plantas para curar o para usos industriales como tintes, herramientas de trabajo, etc. Esos procesos han ocurrido paralelamente en diversas civilizaciones. Occidente como “dominadora de la razón” ha decidido nombrarlo como “tecnología”, se usan otros términos para evitar o disfrazar la sabiduría que hay detrás de ese proceso del método científico. En ese sentido, el título del libro se explica perfectamente, sin embargo considero que al utilizar el nombre “ciencia y tecnología” se aboga por la superioridad que Occidente ha proyectado a todo el mundo, es aceptar precisamente esa premisa, motivo por el cual hubiera sido mejor utilizar la palabra Na’oj (conocimiento, entendimiento, sabiduría), y titular el libro Na’oj Maya, con su traducción: Ciencia Maya/Tecnología Maya.

La principal fortaleza del libro se basa en la forma como fueron escritos los siguientes cinco capítulos. Ya que es un ejercicio multidisciplinario que se preocupa por abordar un tema en particular. Es así como cada uno de estos capítulos proporciona datos arqueológicos, históricos, biológicos, químicos (procesos de tinte, procesos de secado, procesos de almacenaje, etc.) y antropológicos que están vinculados a un conocimiento ancestral que da como producto la creación de una tela, un lazo, un petate, el conjunto milpa (entiéndase esto como el resultado de la combinación perfecta de varios cultivos en un solo lugar:

maíz, frijol, plantas comestibles, aromáticas y medicinales), etc.

Capítulo quinto: El arte sale de las casas; los tintes naturales en San Juan la Laguna, Sololá. Los datos que se exponen a lo largo del capítulo, proporcionan una serie de elementos necesarios para la discusión sobre los derechos de autoría sobre los tejidos indígenas. Este es un tema que a partir del año pasado ha estado presente en los medios de comunicación y en el Congreso. De esta cuenta se menciona la importancia y vigencia que tienen los artículos de este libro. Como se ha explicado, en la historia de la humanidad, se observan algunos procesos de conocimientos que se manifiestan paralelamente en diversas civilizaciones, este es el ejemplo de la utilización del algodón para vestirse y los tintes para teñir dichas telas. El algodón como tela para vestirse ya se utilizaba en Europa en igual forma los mayas lo utilizaron como tejido. Y no se debe olvidar que este proceso industrial, es una de las causas del descubrimiento de América, como claramente lo expone una de las autoras del capítulo: "... una de las razones de las expediciones españolas que derivaron en el descubrimiento de América, fue la búsqueda de nuevas rutas para llegar a regiones productoras de especies y tintes del Asia". Pág. 102

El capítulo expone claramente cómo ese conocimiento que está relacionado con la producción de una artesanía, va renovándose con la observación cotidiana que tienen las mujeres de su medio ambiente (utilización de la planta del banano para fijar el color). También se exponen varios ejemplos sobre el conocimiento tradicional que se tiene de algunas plantas para ser utilizadas como tinte.

Este capítulo expone en muy pocas páginas todo un manual sobre las telas para cualquier diseñador de modas, ya que expone ideas sobre tintes y diseño de telas para la confección de prendas de vestir y accesorios de moda. Y precisamente este es el tema de discusión que actualmente se está dando en el Congreso de la República en torno a los trajes indígenas, motivo por el cual creo que el artículo da mucho material para dicha discusión.

El maguey es el tema central del capítulo sexto del libro, la primera parte del capítulo proporciona datos biológicos, arqueológicos e históricos de la planta, debido a la importancia que tiene en la producción de pulque en México, los cronistas hicieron referencias respecto de su cultivo y producción como bebida. Existe evidencia arqueológica e histórica acerca de la elaboración de telas a base de fibras de maguey. Hoy en día muchas de las mujeres que visten corte prefieren usar las fajas de cintura elaboradas con tela y fibras de maguey debido a que no se doblan con facilidad. El capítulo en su parte final explica el proceso artesanal para la elaboración de hebras a base de fibra de maguey que se utiliza para diversos usos: lazos, morrales, mecapales, etc. La importancia de este artículo es la visión de reciclaje del uso de esta fibra natural, hoy en día se utiliza mucho plástico en el hogar por ejemplo, lazos para tender la ropa y las esponjas para lavar los platos. Muy interesante es entonces hacer conciencia a los guatemaltecos, de promocionar el uso de lazos de maguey y estropajos para lavar los platos elaborados a base de fibra natural, en primera instancia como un medio para propiciar la artesanía y así evitar su desaparición, la posibilidad de que las familias productoras cuenten también con

ingresos económicos por esta actividad, pero también es necesario evitar la degradación del medio ambiente.

El capítulo séptimo se centra en la planta de tul, de igual forma que el capítulo anterior se presentan datos arqueológicos, históricos y biológicos sobre la planta, sin embargo un añadido que tiene este capítulo son todos los datos referentes a su cultivo, la relación simbiótica que tiene la planta con la fauna del lago en pro del medio ambiente y la información comestible que también se recopila en el capítulo. Se ilustra y explica el proceso artesanal de elaboración de un petate. Un aporte significativo del capítulo se refiere a la importancia simbólica que tiene el uso de los petates en la cultura guatemalteca, como se demuestra en los datos arqueológicos, el uso de este data del tiempo de los mayas y su importancia de su uso como alfombra hasta nuestros días es tal, que existen frases importantes que incluyen la palabra “petate” que es parte de nuestra identidad nacional. De esta forma el conocimiento que se presenta tanto en los capítulos 5, 6 y 7 alrededor de las plantas va más allá que una descripción etnográfica que se concentra en el proceso de producción de una artesanía, como suelen presentarse los informes de investigaciones realizados sólo con la óptica antropológica³, lo valioso de esta publicación, vuelvo a insistir, radica en que se presentan todos los conocimientos derivados de la planta en cuestión.

El capítulo más valioso del libro para el tema que hoy representa la relación entre los recursos biológicos y los conocimientos ancestrales es definitivamente el octavo

capítulo. Hoy en día se hace uso del término patrimonio biocultural para fusionar los elementos biológicos y de conocimientos ancestrales que están referidos a una planta, a un animal, o a un recurso genético. Sin embargo en el 2008, este término era poco conocido.

El capítulo es pionero en presentar datos sobre cómo durante años los pueblos hacen uso de la naturaleza para su sobrevivencia, cómo la forma de disponer el espacio para la siembra de las plantas responden a una relación simbiótica entre ellas. Se nos presentan datos respecto de cómo se siembra, cómo una familia en base a la memoria colectiva de sus conocimientos ancestrales decide el lugar en donde se deben ubicar las plantas que se siembran, se sugieren varias posibilidades para conseguir una soberanía alimentaria, este conocimiento que manejan los pueblos es poco explotado en el momento que se diseñan políticas contra la desnutrición, se opta por proponer una fortificación de los alimentos como la galleta o de inventar mantequilla de maní en sobres, soluciones que inducen a un incremento de calorías, sin evaluar las prácticas de siembra y todas las plantas involucradas en los huertos familiares, se trata de cambiar un patrón alimenticio sin evaluar antes las prácticas beneficiosas que existe en la memoria colectiva.

A lo largo del capítulo se nos presentan plantas que sirven para evitar la erosión de los terrenos que suelen ser empinados por las laderas de los barrancos. Se hace referencia a la diversidad de plantas medicinales que están presentes en los huertos familiares, la recolección de plantas en época lluviosa (chipilín, macuyes,

3 Pueden consultarse las publicaciones del Centro de Estudios Folklóricos de la USAC.

etc.), nos hablan de la diversidad de árboles frutales; banano, limón, jocote, pacayas que ayudan a la producción de los terrenos. Pero a la vez también se sugieren formas de siembra que incrementan la productividad de los terrenos en base a los conocimientos ancestrales. Es así como los datos que se nos presentan en este capítulo son la base a seguir en otros territorios que tienen una vocación agro-forestal diversa, será necesario entonces hacer una observación participante con los agricultores de dichas zonas para comenzar a rescatar los conocimientos ancestrales que puedan dar soluciones a la soberanía alimentaria de dichas zonas.

El último capítulo del libro expone los conocimientos que tiene la población respecto de algunos fenómenos climatológicos como el cambio de la estación seca a lluviosa y la observación de algunos fenómenos atmosféricos vinculados a dichos cambios; los vientos, las nubes, los rayos y relámpagos,

las estrellas y la luna, etc. Considero que este capítulo transmite mejor la idea respecto de la cognición, que es la observación sistemática del mundo natural lo que produce el conocimiento, las ideas respecto de lo que es una civilización y sus aportes a la ciencia.

Finalmente quisiera hacer una reflexión sobre la necesidad de que en el país no exista en ninguna universidad el estudio de la geografía como disciplina, no debemos olvidar que la climatología y la demografía son dos disciplinas vinculadas al estudio de dicha disciplina, pero en Guatemala se utilizan muy poco, precisamente por la falta de profesionales formados. Los datos que se proporcionan en este último capítulo son base para tomar en cuenta en un futuro, una carrera vinculada con los conocimientos de la geografía y climatología de la memoria colectiva de los pueblos originarios.

Normas editoriales

Política editorial y definición de la revista Estudios Interétnicos

1. Descripción y enfoque

La Revista Estudios Interétnicos es una publicación anual editada por el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, desde 1993. La revista presenta reflexiones, análisis y resultados de investigación acerca de las formaciones étnicas, su diversidad, constitución y relaciones.

La revista presenta textos analíticos sobre la realidad pluriétnica, multicultural y plurilingüe de América Latina con énfasis en Mesoamérica y Guatemala. Sin embargo, no excluye los estudios sobre temas de interés referidos a otros entornos socioculturales y étnicos del mundo. La revista privilegia un enfoque interdisciplinario (historia, antropología, sociología, ciencia política, psicología social y otras disciplinas de las Ciencias Sociales) sobre distintos ámbitos y experiencias. Es una publicación en formato impreso y digital.

2. Estructura de la revista y categoría de contribuciones

Estudios Interétnicos tiene cuatro secciones, a saber: artículos, testimonios, documentos y reseñas.

Artículos: esta sección es el núcleo de la revista y presenta documentos de fondo que reflejan resultados o avances de investigaciones recientes referidas a distintas problemáticas sociales atravesadas por las identidades y las

relaciones interétnicas. Asimismo publica debates teórico metodológicos inherentes a las Ciencias Sociales. Los artículos deben tener una introducción, el cuerpo del artículo, conclusiones o reflexiones finales y la bibliografía actualizada.

Testimonios: en esta sección se incluyen textos inéditos que contienen una particular riqueza útil para la investigación, la docencia y la extensión universitaria.

Documentos: la sección presenta textos de interés para la investigación, como por ejemplo, biografías, autobiografías, historias de vida, transcripciones de entrevistas con determinados autores, paleografía de documentos históricos de particular interés; ensayos que entrelazan vivencias personales y reflexiones teóricas y otros.

Reseñas: esta sección ofrece comentarios sobre publicaciones impresas (libros o revistas) o bien, sobre material audiovisual (documentales) recientes (de dos o tres años atrás) en el ámbito de la antropología, la historia y otras disciplinas de las Ciencias Sociales. Las reseñas deben contener lo siguiente: datos de la obra reseñada (autor, título y subtítulo), la ciudad de la edición, la fecha de la edición, el número de páginas y el ISBN-ISSN. Asimismo, debe incluirse la información del autor de la reseña (nombre y apellido), afiliación institucional y un breve resumen del texto reseñado, tras el cual se presenta el análisis crítico.

3. Convocatoria

La convocatoria para la presentación de artículos, documentos, testimonios y reseñas se realiza durante los tres primeros meses del año y tiene una duración de 60 días hábiles. Los textos deberán enviarse al Consejo Editorial de la revista, a la dirección electrónica: usacidei@gmail.com en formato Word (.doc o .docx) y dentro de los tiempos estipulados en la convocatoria que se anunciará vía electrónica.

4. Criterios para la aceptación y evaluación de las contribuciones

- a) Al terminarse el plazo de la convocatoria, todos los artículos que ingresen al correo electrónico antes indicado pasarán a un diagnóstico de pertinencia realizado por el Consejo Editorial (CE). Si el artículo es aprobado, dos especialistas en el tema del artículo serán seleccionados por el CE y evaluarán su contenido bajo el procedimiento de dobles o pares ciegos.
- b) Las contribuciones deben presentarse siguiendo las Normas Editoriales de la Revista Estudios Interétnicos.
- c) Los artículos, documentos, testimonios y reseñas deberán ser originales, inéditos, no publicados, ni estar en cola de publicación para otra revista.
- d) Los artículos deben reunir alta calidad académica, estar bien redactados y presentar evidencia empírica y/o histórica de las afirmaciones que se viertan en el documento.

- e) Los pares ciegos aplicarán un formato de evaluación emitido y aprobado por la dirección del Instituto y el CE.
- f) Los artículos deben reunir dos dictámenes positivos para ser aceptados. Si el texto recibe dos dictámenes negativos es rechazado y devuelto a su autor.
- g) Los resultados se informarán a los autores en un plazo de dos meses a partir de la fecha de recepción.
- h) El director o coordinador general de la revista enviará una carta a los autores de los artículos para informarles sobre el resultado de las evaluaciones de los pares ciegos. Los resultados de los dictámenes son inapelables pero si surge controversia, la misma deberá ser esclarecida en el seno del CE, tras lo cual se informará a los autores sobre la decisión final.

5. Contacto

Dirección postal: 10 calle 9-37 zona 1.
Ciudad de Guatemala 0101

Dirección electrónica: usacidei@gmail.com

Página web: <http://www.idei.usac.edu.gt/>

6. Otras disposiciones

Los autores serán responsables de las opiniones o criterios expresados en su obra.

7. Índices en donde se aloja la revista

Latindex (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina y el Caribe).

8. Para los autores

Requisitos y Normas Editoriales Revista Estudios Interétnicos

Los artículos deben llenar los siguientes requerimientos:

Requisitos de forma:

1. En el primer párrafo se incluirá título del artículo (en español e inglés), nombre de autor o autores, título académico y universidad donde lo obtuvo; institución donde labora actualmente y su correo electrónico.
2. Un resumen en español y en inglés de 150 palabras como máximo. Dicho resumen debe referirse claramente al contenido del texto y debe incluir los objetivos, hallazgos o conclusiones y la originalidad o valor. El resumen no deberá incluir referencias, tablas ni números.
3. Palabras clave del artículo en español y en inglés.
4. Si el artículo contiene material gráfico que complemente el contenido del artículo, deben presentarse en formato jpg, .tiff o .png (mapas, ilustraciones, fotografías, etc.). Las ilustraciones, fotografías y cuadros no deben exceder de un total de ocho y debe indicarse su título y ubicación en el cuerpo del texto.
5. Los textos deben estar escritos en Word, en letra Times New Roman (12 puntos), a espacio y medio, y las páginas deben numerarse en el extremo superior derecho.

6. Los artículos no deberán contener notas finales, solamente pies de páginas son admisibles.
7. Los artículos no deberán exceder las 25 cuartillas incluyendo material gráfico y cartográfico, ilustraciones y referencias.
8. Las instrucciones para las referencias bibliográficas como citas en el texto, las notas al pie de página, bibliografía y demás deben realizarse de acuerdo al normativo específico creado para la revista Estudios Interétnicos (puede consultarse al final de las normas).

Requisitos de contenido

- a) Que se caractericen por la calidad y originalidad del contenido.
- b) Que tengan relación con aspectos de la condición pluriétnica de la región mesoamericana y de Guatemala y que contribuyan a la formación de una sociedad más plural.
- c) Ser inéditos. Los artículos no pueden aparecer en medios impresos o en línea, tampoco deben estar en proceso de ser publicados por otras revistas.

► 259

Normas editoriales de la Revista Estudios Interétnicos

Citas textuales

Las citas textuales deben figurar entre comillas. Cuando excedan de ocho líneas deberán ir en itálica o cursiva.

Se colocarán entre paréntesis según el siguiente orden:

- Apellido del autor, año de edición: páginas (si es una cita o referencia directa).

(Harris, 1994) o en caso de cita (Harris, 1994: 99).

El autor cuidará que las citas incluidas en el texto coincidan con los datos aportados en la bibliografía.

Cita de entrevistas

En el caso de que se cite una entrevista, debe hacerse entrecomillado y en cursivas, después del diálogo citado se colocará el lugar y la fecha. Esta referencia no se incluye en los listados de citas y referencias. Para citar una entrevista hecha personalmente se puede seguir el siguiente ejemplo:

...una excesiva exposición al sol rompe el equilibrio y puede provocar una enfermedad. Esa percepción se presenta en el siguiente testimonio.

“...También de venir, por allá corriendo y entra de ramplón, cuando está caliente, también es malo, pega la enfermedad de la alferrecilla. Esa enfermedad pega al corazón y cae, ese es peligroso, porque donde le cae de ramplón el aire, como adentro está fresco y usted viene del campo, por allá de sus viajes y entra bien caliente y hasta sudando, a eso es malísimo, uno tiene que esperar unos minutos afuera, para ver entrar a su casa, entonces en carrera como viene y se entra directo le da aire.” (Comadrona de Rabinal, junio 1999).

Notas al pie de página

Las notas al pie de página irán con numeración consecutiva. No deberán exceder las diez líneas y se emplearán preferentemente para aclarar algún concepto o idea y para especificar el origen o procedencia de las citas de archivos históricos y de la memoria.

La bibliografía

Se presenta en orden alfabético de manera ascendente, con sangría francesa y debe seguir las normas siguientes:

Libros: Apellidos y nombre del autor, (año de publicación) seguido de punto, título en cursivas, lugar de edición: editorial.

Ejemplo:

Harris, Marvin (1994). *El materialismo cultural*, España: Alianza Editorial.

Artículos de revista: Apellido, nombre del autor (año de publicación) seguido de un punto; título del artículo, nombre de la revista cursivas, volumen: número, páginas.

Ejemplo:

Britto García, Luis (1984). Cultura, contracultura y marginalidad, *Nueva Sociedad*, No. 73: Pp. 38-47

Capítulos o artículos de libros: Apellido, nombre del autor, (año de publicación), título del artículo o del capítulo. En: ..., nombre del libro cursivas, nombre (s) de editor (es) o de compilador (es), lugar de edición: editorial, páginas.

Ejemplo:

Ruz, Mario, (1999). El cuerpo: miradas etnológicas. En: *Para comprender la subjetividad*, Ivonne Szazs y Susana Lerner (comps.), México: El Colegio de México, pp.57-85

Documentos electrónicos

Apellidos y nombre del autor, año de elaboración (entre paréntesis), título (entre comillas), tipo de documento (artículo, boletín de prensa, informe), ruta completa de acceso URL. Recuperado el... (fecha)

Ejemplo:

Gubin, Anastacia (2012). “Descubren resplandeciente templo maya del sol nocturno en Guatemala” (artículo del periódico Lagranepoca). <https://www.lagranepoca.com/archivo/25039-descubren-resplandeciente-templo-maya-del-sol-nocturno-guatemala.html>. Recuperado el 24 de junio del 2015.

Artículos de un periódico

Apellido, nombre del autor (Año, día y mes de publicación) título del artículo, nombre del periódico cursivas, páginas.

Álvarez, Carlos (2015,16 de febrero). Sequía podría forzar a la migración interna, *Prensa Libre*, pp.10.

Ponencias o conferencias presentadas en simposios, congresos o coloquios no publicados en memorias

Apellido, nombre del autor, (año de presentación de la ponencia), título de la ponencia, nombre del evento en que se presentó la ponencia, ciudad o país en que tuvo lugar.

Palma Murga, Gustavo, (1993). La Sociedad de Geografía e Historia y la Historia de Guatemala, Primer encuentro nacional de historiadores, Guatemala.

► 261

Tesis de grado

Apellido, nombre del autor, (año de elaboración), título en cursivas, ciudad, país, institución en que defendió la tesis y grado de la misma.

Hernández Cordero, Ana Lucía, (2007). *Maternidades guatemaltecas: prácticas y significados de mujeres indígenas y no indígenas universitarias*, México D.F., México, El Colegio de México, Maestra en Estudios de Género.

Referencias de archivos históricos

Es importante que el autor identifique el archivo histórico y los documentos que cita.

Dentro del texto, el nombre completo del archivo debe mencionarse la primera vez que aparece y, de allí en adelante, únicamente por sus siglas. Por ejemplo.

En el Archivo General de Indias (AGI) se identificó....

El Archivo Histórico de la Policía Nacional (AHPN) constituye una fuente de....

El Archivo General de Centro América (AGCA) fue fundado en

262 ◀

Las citas de los documentos históricos, dada su extensión deberán colocarse al pie de página.

Ejemplo:

De esta manera, en 1888 el Jefe Político informó que en los diversos municipios del departamento ya se habían hecho almácigos con el fin de propagar nuevas especies de madera, tales como encino, ciprés, pino y eucalipto.⁶⁹ En el siguiente año, la municipalidad de Tecpán afirmó que se estaba trabajando para introducir y generalizar el cultivo de plantas textiles como el maguey, pero se dudaba sobre los resultados positivos de dicho esfuerzo.⁷⁰ En 1895 se volvió a afirmar que en Chimaltenango, en Tecpán, Patzún, Patzicía, Poaquil y Comalapa se había procedido a la siembra de «broom» (retama, familia de las papilionáceas), cultivo

mandado a ensayar por el Ministerio de Fomento.⁷¹

69 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28759, E 709, A 1888.

70 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28768, E 8, A 1889.

71 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 228897, E 1122, A 1895.¹

Forma de referenciar los videos

Autor, nombre de usuario, fecha de publicación, título del video, Url del video

Formato para agregar la referencia al final del documento

Autor, A.A. [Nombre de usuario]. (Año, día y mes de publicación). Título del video [Archivo de Video] Recuperado de <http://xxxx>

Ejemplo

Paguaga, V. (2014, 3 de diciembre). Exigiendo Espacios. [Archivo de video].

Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=SV4Mfek71mk>

Indicaciones editoriales

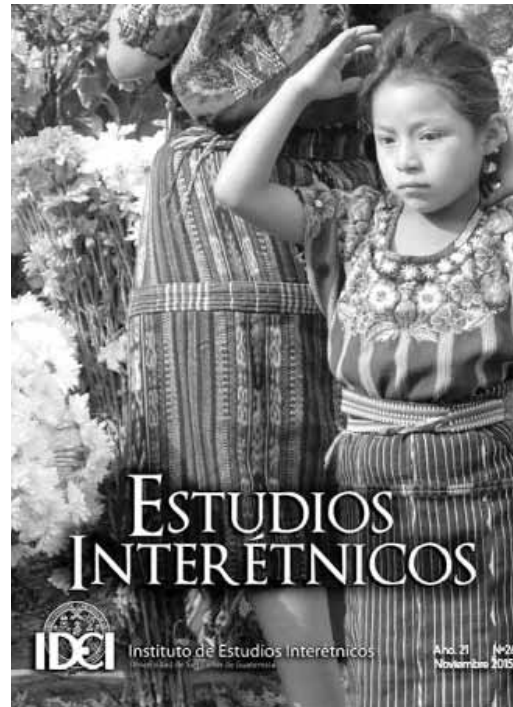
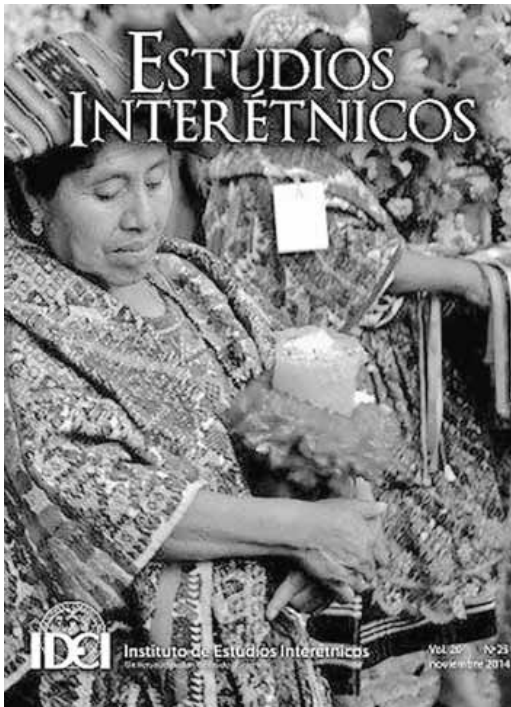
El uso de negrillas, abreviaturas, símbolos y siglas, así como el uso de mayúsculas y minúsculas deberá seguir el Manual de

¹ Ejemplo tomado del libro de Edgar Esquit (2001) *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas, en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos, p. 203.

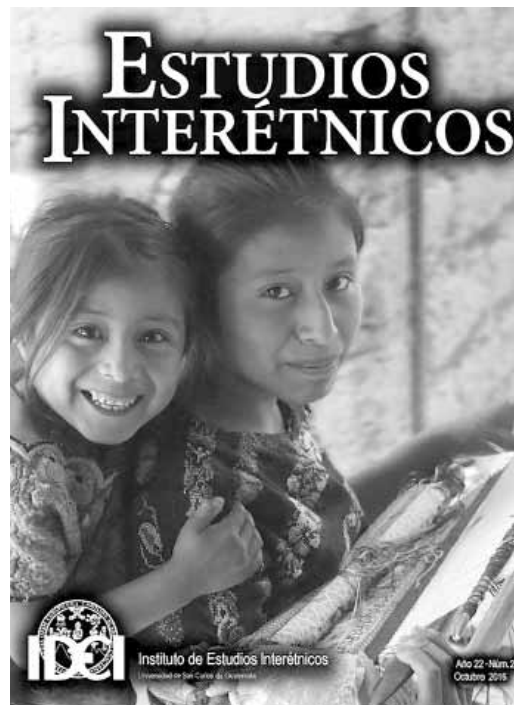
Publicaciones de la *American Psychological Association* (APA), 3^a edición traducida al español de la sexta en inglés (<http://www.apa.org/pubs/books/4200073.aspx>). Asimismo, la manera de presentar las estadísticas y

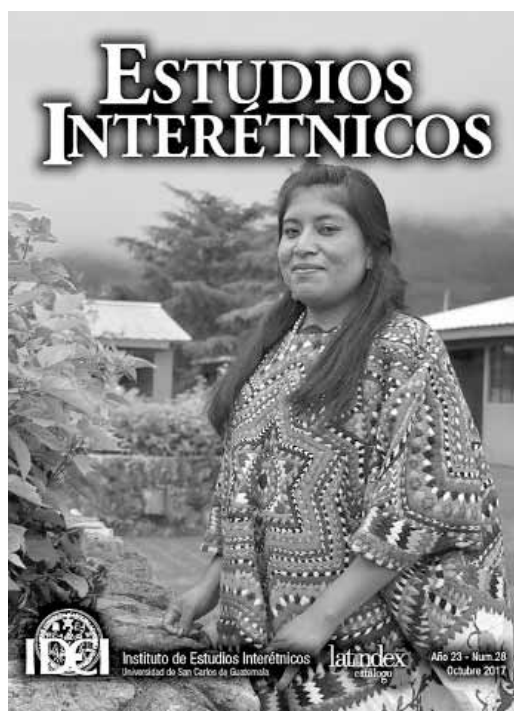
de escribir los números (cifras, números ordinales y romanos, etc) en el texto; la forma de titular y enumerar los mapas, figuras y tablas deberá seguir las indicaciones de dicho manual.

Últimos cinco números de la revista Estudios Interétnicos

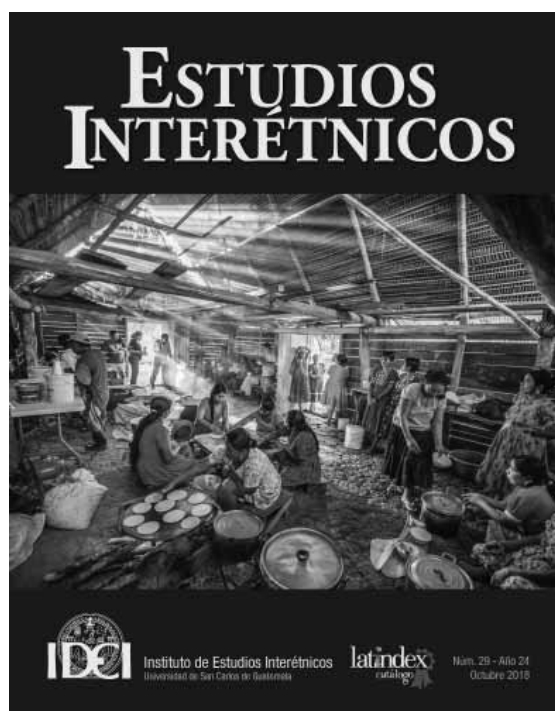


► 265





266 ◀





Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de Editorial Serviprensa, S.A. en el mes de noviembre de 2018. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.

