

# ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos  
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex  
catálogo

Núm. 30 - Año 25  
Noviembre 2019



**Instituto de Estudios Interétnicos**  
**Universidad de San Carlos de Guatemala**

**Rector**

Ingeniero Murphy Olympo Paiz Recinos

**Secretario General**

Arquitecto Carlos Enrique Valladares Cerezo

**Director General de Investigación**

Doctor Félix Alan Douglas Aguilar Carrera

**Director del Instituto de Estudios Interétnicos**

Doctor Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo



# **Estudios Interétnicos**

Revista del Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI-USAC-

---

Número 30. Año 25. Noviembre 2019

## Consejo Editorial de la Revista de Estudios Interétnicos

Coordinador general de la revista y director del Instituto de Estudios Interétnicos

Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo

### Director de la Revista

Dr. Edgar Arturo Esquit Choy

### Miembros del Consejo Editorial

Dr. Gustavo Enrique Palma Murga  
Asociación para el Avance de las  
Ciencias Sociales-AVANCOSO

MSc. Francisco Alfredo Sapón Orellana  
Universidad Rafael Landívar-URL

Dr. Edgar Arturo Esquit Choy  
Investigador IDEI-USAC

Dra. Tatiana Paz Lemus  
Universidad del Valle de Guatemala-UVG

Dr. Ricardo Sáenz de Tejada  
Escuela de Historia, USAC

Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco  
Director, IDEI USAC

MSc. Marta Juana López Batzín  
Escuela de Historia, USAC

4



### Créditos

#### Fotografía de Portada

#### Autor:

Grabado sobre machete y brazo  
2016. Artista Ángel Poyón.

IDEI 300  
E82  
30

#### Estudios Interétnicos/ IDEI.

--Revista No. 30, Año 25, Noviembre 2019  
--Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos –  
Universidad de San Carlos de Guatemala.  
Guatemala, Serviprensa 2019.

Páginas 268: Ilustraciones; 28 cm.

ISSN 2415-0703

CONTAMINACIÓN AMBIENTAL- SEGURIDAD  
ALIMENTARIA  
-MUJERES – VIOLENCIA POLÍTICA –  
AFRODESCENDIENTES –  
COSMOVISIÓN MAYA – ETNICIDAD-PUEBLOS  
INDÍGENAS – IT.

Serviprensa

ISSN: 2415-0703

**Contacto:** [usacidei@gmail.com](mailto:usacidei@gmail.com)

Página electrónica: [www.idei.usac.edu.gt](http://www.idei.usac.edu.gt)

10 calle 9-37 zona 1. Guatemala, Centroamérica

PBX: (502) 2251-2391

# Contenido

7 Presentación

## Artículos

15 El territorio indígena como espacio vacío: la expropiación de las tierras q'anjob'al a finales del siglo XIX  
*Edgar Esquit*

43 Trayectorias y circulaciones fronterizas entre dos pueblos chuj: Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango, y Santa Rosa el Oriente, La Trinitaria, México  
*María Teresa Rodríguez / Álvaro Caballeros*

67 Pérdida del territorio, contaminación ambiental e inseguridad alimentaria. Problemas generados por la expansión de la palma africana en Guatemala  
*Patricia de la Roca*

97 Producción del espacio afrodescendiente en el parque nacional Lagunas de Chacahua (Oaxaca, México)  
*Heriberto Ruiz Ponce*

127 Transformaciones en la vida de las mujeres que han sufrido violencia política en razón de género en municipios regidos por Sistemas Normativos Internos en el estado de Oaxaca, México  
*Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz*

149 Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión Maya: Empoderar a los poseedores de conocimientos indígenas para promover la investigación interdisciplinaria  
*Aviva Silburt*

## Documentos

- 179 El Instituto de Estudios Interétnicos y los enfoques sobre el concepto de etnicidad y de pueblos indígenas: algunos elementos para una discusión teórico conceptual  
*Claudia Dary / Edgar Esquit*
- 209 Decolonialismo y pluralismo epistémico en la experiencia de aprendizaje e investigación de la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl-Universidad Maya Kaqchikel  
*Vitalino Similox Salazar*
- 227 Testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812  
*Edgar Esquit (Transcripción y traducción)*
- 230 Transcripción literal del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812
- 232 Transcripción, según alfabeto kaqchikel actual, del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812
- 234 Traducción del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812

## Reseña de libros

- 237 Pensar Guatemala desde la Resistencia, el Neoliberalismo Enfrentado  
*Lilia Irene Cap Sir*

## Normas editoriales

- 253 Política editorial y definición de la revista Estudios Interétnicos
- 263 Últimos seis números de la revista Estudios Interétnicos

## Presentación

Este número de la revista *Estudios Interétnicos* recoge los trabajos de académicos guatemaltecos, mexicanos y estadounidenses que examinan problemas comunes en las localidades indígenas y afrodescendientes de Mesoamérica. El orden en que se presentan los escritos busca cierta coherencia tomando en cuenta, temporalidad, lugares estudiados, enfoques y énfasis analíticos. Por tal razón está en primera instancia el estudio sobre la historia de la expropiación de tierras que sufrieron los q'anjob'al en el norte de Huehuetenango, Guatemala. Este es un aporte para entender la complejidad de las relaciones entre comunidades indígenas y el Estado guatemalteco a finales del siglo XIX, frente al proceso de privatización de las tierras llevado a cabo en ese momento. En el artículo se muestra los diferentes mecanismos legales, burocráticos, políticos y discursivos usados para legitimar dicho despojo. Se destaca que la idea de espacio vacío fue uno de los argumentos usados por el Estado para considerar a aquellas tierras como expropiables. En este proceso se excluyó el derecho histórico, las identidades políticas y el

derecho comunal implementados por los q'anjob'al para mantener el control sobre la tierra y reproducir la vida en la comunidad.

El trabajo de María Teresa Rodríguez y Álvaro Caballeros muestra las trayectorias de movilidad entre familias chuj en la frontera entre Guatemala y México en el departamento de Huehuetenango y el Estado de Chiapas. A partir de diferentes acontecimientos históricos, como el refugio, el retorno o la fundación de nuevos pueblos, los autores estudian los procesos de resignificación, la construcción de identidades y las dinámicas familiares a través de la frontera. El vínculo entre comunidad y frontera es el punto central de este escrito que no solamente nos señala los procesos económicos y culturales locales sino también la relación de estas comunidades con los Estados mexicano y guatemalteco. Los autores destacan que las acciones locales en la región chuj, ponen en discusión la correlación entre Estado, nación, territorio y ciudadanía.

El artículo de Patricia de la Roca es un escrito que busca la relación entre la actual producción de palma africana

8 ◀ en la zona sur del departamento de Petén con los procesos de pérdida de tierras, la inseguridad alimentaria y el deterioro del medio ambiente en la misma región. La autora usa datos estadísticos y etnográficos para mostrar que dicho cultivo sí impacta de manera grave y violenta en la vida material de los grupos indígenas que habitan las comunidades cercanas a las plantaciones. El artículo nos muestra un contexto general sobre el establecimiento de este monocultivo en Guatemala, sobre las dinámicas de producción y su impacto político, pues para que los productores se establezcan se desarrollan prácticas irregulares en la manipulación de las leyes y en los procedimientos legales que usan los gobiernos y las mismas empresas.

Heriberto Ruiz presenta nuevas perspectivas sobre cómo la población afrodescendiente (el pueblo negro) construye su espacio en el Parque Nacional Lagunas de Chacahua, en Oaxaca, México, a través de representaciones que son construidas en la misma comunidad. El autor observa que en la dinámica social dichos imaginarios finalmente entran en relación con las nociones dominantes sobre el espacio o lo que el

investigador llama, lógicas particulares y saberes técnicos y racionales. Ruiz observa que los estudios sobre la población afrodescendiente en México, se ha centrado principalmente en el reconocimiento de su lugar en el proceso de colonización española y que, en este sentido, falta mucho por investigar sobre el lugar de esta población en la sociedad actual. El autor considera que es importante realizar el análisis desde conceptos como prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacio representacional. Ruiz concluye que la producción del espacio implica producir identidades pues, a través de la apropiación y la resignificación de los lugares, se cuestionan los sistemas de opresión colonial.

Virginia Reyes, por su parte, escribe sobre comunidades indígenas de Oaxaca, México. Esta autora visualiza casos de violencia política de género, sufrida por mujeres en municipios que se rigen por sus propios Sistemas Normativos Internos (SNI) para elegir autoridades locales. En el artículo se presentan tres casos para demostrar la complejidad de los procesos electorales y la violencia que surgen cuando las mujeres participan

en los disímiles espacios electorales. Finalmente, Reyes sugiere seguir analizando académicamente los SNI con el fin de develar sus limitaciones, pero también la incapacidad del sistema de justicia para garantizar el derecho de las mujeres. Este análisis nos muestra la complejidad de los sistemas normativos utilizados en las comunidades indígenas y cómo las mujeres se ven subordinadas cuando buscan participación política. Así mismo, devela las limitaciones de los sistemas de autonomía comunal y las limitaciones de las leyes estatales.

El trabajo de Aviva Silburt, nos muestra las diferencias y similitudes entre la Teoría de Sistemas Complejos y la cosmovisión maya que según la autora comparten un parecido sorprendente. Silburt considera la cosmovisión maya como la concepción y perspectiva de los pueblos mayas sobre la vida y el universo. La autora argumenta que las comunidades mayas son heterogéneas pero que comparten un núcleo cultural y visión del mundo global. Por otro lado, explica que la Teoría de Sistemas Complejos, se refiere a un conjunto de ideas que ofrecen una perspectiva ontológica de las relaciones causales así como herramientas, para entender el

mundo complejo y dinámico. Silburt afirma que dicha teoría asume la existencia de múltiples sistemas que operan en escalas y niveles distintos. De esta manera ambas perspectivas comparten elementos como la interdependencia entre las partes de un todo, entienden el mundo como un sistema dinámico y no lineal o que los dos explican de manera similar conceptos como *emergencia* y *energía trascendente*, Silburt afirma, sin embargo, que *emergencia* no tiene ningún componente hacia lo sagrado como sí la idea de *energía trascendente*. Finalmente la autora considera que este ejercicio puede ayudar a la sinergia entre ambas perspectivas apoyándose una en la otra.

En la sección de documentos se presentan dos textos importantes relacionados a la historia y acciones de dos entidades universitarias preocupadas por la investigación y educación con pueblos indígenas. El primero es un escrito realizado por dos investigadores del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) en el marco de los cambios que fueron realizados en dicha entidad durante este año. Debido a que desde la Rectoría de la Universidad de San

Carlos se demandó el cambio de nombre del Instituto, los investigadores plantearon que era importante discutir los alcances y limitaciones de los conceptos etnia, etnicidad y pueblos indígenas para fundamentar dicha transformación. El documento pues, recoge ideas generales sobre dichos conceptos, una síntesis histórica del IDEI poniendo énfasis en el momento histórico de su fundación y destaca distintos argumentos sobre la conveniencia y los límites en el cambio de denominación.

10 ◀

El segundo documento es un escrito realizado por el doctor Vitalino Similox, Rector de la Universidad Maya Kaqchikel. En este texto se exponen distintas ideas sobre la experiencia en dicho centro de estudios. Se afirma que la ciencia y la filosofía maya así como las prácticas decoloniales y el pluralismo epistémico guía el trabajo en este centro de educación superior. La Universidad es considerada un espacio importante para recuperar la nación kaqchikel desestructurada primero por la colonización española y posteriormente, por la fundación de la República de Guatemala. Junto a todo esto, se plantea que la Universidad fue autorizada y fundada por las autoridades

ancestrales y se ha constituido como una universidad comunitaria orientada al ser humano, la naturaleza y los valores de la cultura maya kaqchikel. La Universidad entonces, se conforma en un bastión para la emancipación de los modos de vida que sostienen a los pueblos mayas.

Por último, en esta sección se presenta un pequeño texto de archivo nombrado “Testamento de Andrés Xobin” que data de principios del siglo XIX y está escrito en idioma kaqchikel. Se espera que este documento sirva para ir acumulando información sobre la historia de las comunidades indígenas.

En términos generales estos escritos se articulan alrededor de tres líneas importantes. En los artículos se puede visualizar cómo los Estados imponen sus políticas y fronteras en estas comunidades desde el siglo XIX hasta la actualidad o cómo las empresas de capital transnacional —en este caso las cultivadoras de palma africana— afectan la vida de las comunidades indígenas. El Estado trata de establecer su hegemonía a través de la economía liberal y neoliberal pero también por medio de la difusión de imaginarios sobre el territorio, el espacio o la vida como desarrollo.

Así mismo, en la mayoría de los escritos se puede observar las luchas de las comunidades indígenas por mantener y reelaborar sus sistemas de organización comunal. De esta manera a través de las acciones para establecer su autonomía, los indígenas encuentran campos fértiles como en Yalambojoch y Santa Rosa, en la frontera entre Guatemala y México, pero también contradicciones que pueden llegar a limitar la vida de grupos particulares como las mujeres que buscan participación política, tal como sucede en diversas comunidades de Oaxaca, México. En este sentido y a través de estos artículos se observa que la vida en las comunidades y las luchas por mantener sistemas de organización propios no son procesos lineales sino caminos sinuosos en donde muchas veces se toma ventaja, pero también se puede encontrar obstáculos que detienen la vida social y política en las mismas localidades.

Finalmente, los diversos artículos de esta revista hablan sobre la condición

colonial en la que viven los pueblos indígenas desde el siglo XIX hasta la actualidad. Los análisis muestran que el colonialismo puede ser una realidad perdurable a través de los siglos y que los Estados modernos han sabido adecuar los dispositivos coloniales para mantener el control sobre comunidades indígenas y afrodescendientes. Los análisis que ponen énfasis en la historia y realidad colonial que viven las comunidades tanto en México, como en Guatemala, proponen que desde las comunidades hay claves culturales y políticas para apoyar procesos de descolonización. Consideran que las perspectivas comunales pueden ser fundamentales para visualizar la heterogeneidad de la vida y la política en diferentes regiones de Mesoamérica. Los análisis que toman en cuenta la diversidad así como el colonialismo que viven dichas comunidades mantienen perspectivas críticas importantes.



## Artículos



# El territorio indígena como *espacio vacío*: la expropiación de las tierras q'anjob'al a finales del siglo XIX

Indigenous territory as an empty space: the expropriation of  
q'anjob'al lands at the end of the 19th century

*Edgar Esquit*

**Resumen:** A finales del siglo XIX el gobierno liberal de Guatemala estableció un programa legal para privatizar las tierras comunales de los municipios indígenas. Los q'anjob'al del municipio de Santa Eulalia fueron afectados de manera aguda por este proceso debido a que el territorio que ocupaban fue dividido al fundarse el municipio de Santa Cruz Barillas. El primer momento de esta expropiación se produjo cuando el gobierno liberal repartió entre los ladinos de Huehuetenango las tierras de Yalmoxh destruyendo las zonas de cultivo, habitación, la organización social y política de dicha comunidad. El segundo paso, que se produjo inmediatamente, fue la fundación de la cabecera del municipio de Santa Cruz Barillas, en 1888. Este artículo analiza el carácter colonial de ese proceso de expropiación, se aduce que con la política de colonización de tierras se intentó controlar no solamente las tierras sino también a la población q'anjob'al de la región. Al final se considera que estos procesos modelaron un capitalismo basado en la opresión colonial, establecida mediante un orden legal pero también a través de la violencia sobre los indígenas, en aquella época.

► 15

**Palabras clave:** historia, comunidad, mayas, Santa Cruz Barillas, colonialismo

**Abstract:** At the end of the 19th century, the liberal government of Guatemala established a legal program to privatize the communal lands of indigenous municipalities. The q'anjob'al of the municipality of Santa Eulalia were deeply

affected by this process because the territory they occupied was divided when the municipality of Barillas was founded. The first moment of this expropriation occurred when the liberal government distributed among the Ladinos of Huehuetenango the lands of Yalmox destroying the cultivation areas, housing, social and political organization of said community. Almost immediately, the second step was the foundation of the head of the municipality of Santa Cruz Barillas in 1888. This

article analyzes the colonial nature of this expropriation process, it is argued that with the land colonization policy it was tried to control not only the lands but also to the Q'anjobal population of the region. In the end, it is considered that these processes modeled capitalism based on colonial oppression, established through a legal order but also through violence against indigenous people, at that time.

**Keywords:** history, community, Maya, Santa Cruz Barillas, colonialism

---

## Introducción

A finales del siglo XIX, durante la Reforma Liberal, el Estado guatemalteco impulsó su política de privatización y colonización de tierras *baldías* en las zonas fronterizas con México, en este caso, en el departamento de Huehuetenango. El decreto 170 o de Redención del Censo Enfitéutico, fue una de las leyes que legitimó dicha expropiación. Este decreto obligó a los municipios de Guatemala y las entidades corporativas dentro de

esta a privatizar las tierras comunales o ejidales.<sup>1</sup> Durante el proceso de expropiación se fundó el municipio de Barillas (1888) que poco a poco se constituyó en un centro de avanzada para la posterior colonización de toda la región. La porción norteña de dicho departamento estuvo expuesta a esta

---

<sup>1</sup> El decreto 170 fue emitido en enero de 1877. Muchos años después de haberse emitido esta ley se habían promulgado normas para el arrendamiento forzado de las tierras comunales de los pueblos; puede verse al respecto: Decreto Legislativo de 28 de abril de 1836 y el gubernativo de 2 noviembre de 1837. Méndez, 1960. Tipografía del Progreso 1881.

política debido a que los q'anjob'al que poseían buena parte de estas tierras no tenían ningún documento escrito (legalizado por el Estado) que respaldara esa posesión antigua, sino, se regían principalmente por el *derecho comunal*.<sup>2</sup> De esta manera el Estado identificó las tierras en posesión de los indígenas como tierras nacionales o baldíos y por eso sujetas al proceso de privatización.

En este trabajo se describen los mecanismos políticos y sociales que usaron el Estado y las elites ladinas para expropiar las tierras a los q'anjob'al que las habían poseído durante la época colonial y la primera parte del siglo XIX. Se presentan los rasgos de la posesión de la tierra y el territorio en su primer momento, es decir antes de 1871, cuando se midieron y repartieron las tierras de Yalmoxh que poco tiempo después formaría la cabecera municipal del municipio de Barillas, en 1888. Este proceso, en términos legales, fue conocido como *colonización de*

*baldíos* pero en un análisis histórico y sociológico puede ser reconocido como *expropiación de las tierras de los q'anjob'al* que habitaban esta zona. En este sentido, el artículo se adentra en un recuento historiográfico para reconocer aspectos importantes (legales, sociales epistemológicos, técnicos e ideológicos) que fueron usados para darle sentido y legitimidad a la expropiación.

El acto de expropiación, se produjo como un hecho sociológico complejo, porque se aplicó sobre una población que no solamente tenía sus propios conceptos o construcciones políticas en relación al uso de la tierra, sino, también un sistema jurídico a partir del cual respaldaban la propiedad de la tierra. El marco general del despojo tomó la forma de un acto colonial pues, el proceso obvió los patrones políticos, culturales y jurídicos que sustentaban la vida social q'anjob'al. Pero es más, el proceso también se basó en nociones racistas que tipificaron a la población indígena, su trabajo, cultura y demás como formas inferiores de existencia. En la región q'anjob'al se impuso el gobierno de los ladinos, a través de la municipalidad, principalmente cuando se fundó el

2 El concepto derecho comunal hace referencia a los sistemas de organización política y a las normas que rigen la vida en las comunidades. Estos conforman sistemas que son legitimados por la comunidad y la historia de los grupos que los usan. Los conceptos derecho maya y derecho consuetudinario son y fueron usados para hacer referencia a este sistema legal comunitario.

municipio de Barillas en 1888, bajo el argumento de que ellos –los ladinos– llevarían adelante el progreso en ese territorio. De esta manera, los ladinos y criollos de Huehuetenango o de departamentos circunvecinos y de la capital, a través del Estado liberal, intentaron imponer su lógica política e histórica sobre los q'anjob'al.

Hay que observar también que esta región, como muchas otras, fue una zona de disputa entre el Estado y las poblaciones indígenas durante la época colonial. En esa época todo el territorio del actual municipio de Barillas era una región *fronteriza* que compartía características con la franja norteña del Quiché y las Verapaces. Esta fue una amplia región que se conformó como el *último espacio reconocido* antes de adentrarse en un territorio no *conquistado*, que sería las tierras ocupadas por los Mopanes, Itzaes y Lacandones en buena parte de Petén y Chiapas (De Vos, 1980). San Mateo Ixtatán y Santa Eulalia, en Huehuetenango, habitados por indígenas chuj y q'anjob'al, fueron reconocidos por el gobierno colonial como pueblos que definían esa frontera, siendo utilizados, por los religiosos, en diferentes momentos, para incursionar

en el territorio lacandón mencionado (De Vos, 1980).

El discurso dominante, no obstante, podría ser relativizado observando la vida social y política de los pueblos que usaron y usan dichas tierras. Es decir, estas poblaciones y los espacios que compartían y se disputaban tenían su propia historia, y no eran tierras del *confín* como fueron mostradas en la época colonial o como tierras *feraces, baldías o incultas* como posteriormente las quiso definir el Estado liberal en el siglo XIX. Los pueblos que ocupaban dichas tierras, q'anjob'al, chuj y lacandón, desarrollaban sus propias lógicas sociales, políticas y económicas compartiendo diversos patrones culturales aunque no el proceso de cristianización y nacionalización (Piedra Santa, 2009).

A finales del siglo XVIII y principios del XIX los q'anjob'al de Santa Eulalia, habían logrado dominar, a través del derecho y la economía comunal muchas de esas tierras desde su frontera con Soloma hasta las fértiles montañas de San Ramón e incluso el Ixcán (Shelton, 1997). En toda esta región había amplios espacios en donde se cultivaba maíz, frutas, se extraía

madera, existían zonas de cacería, centros poblados,<sup>3</sup> la selva había sido explorada y usada (Recinos, 1954). Para los q'anjob'al, dichas tierras al norte de su ejido (es decir las tierras comunales de Santa Eulalia), fue un amplio espacio vivido, sacralizado y utilizado (Shelton, 1997). Después de que el gobierno colonial entregó los ejidos a los pueblos, el común y las autoridades de cada localidad —en todo el altiplano occidental— poco a poco fueron ocupando o recuperando ciertos territorios que habían utilizado en la época antigua, es decir, antes de la invasión española (Jean Piel, 1989, Carmack, 1995). Los q'anjob'al de Santa Eulalia hicieron lo mismo durante dichos siglos coloniales y el XIX (Shelton, 1997).

A finales del último siglo mencionado, sin embargo, principalmente durante la Reforma Liberal, el territorio q'anjob'al fue acotado. Las leyes de colonización y privatización obligó a los pueblos (y por supuesto a Santa Eulalia) a medir sus ejidos y a titular lo que entonces, tanto los medidores como las autoridades indígenas llamaron *excesos* o sea tierras ocupadas

por los pueblos, pero sin títulos ratificados o legitimados por el Estado. Esta es la historia que se contará en las páginas que siguen. A través de esta narración se intentará extraer conclusiones sobre los mecanismos que fueron usados en el siglo XIX para legitimar la expropiación de las tierras indígenas.

### **Expropiación legal de las tierras q'anjob'al**

En un escrito fechado 20 de marzo de 1888 el Presidente Manuel Lisandro Barillas (1885-1892) afirmaba que mientras hacía una visita oficial en el departamento de Huehuetenango, la municipalidad de la cabecera departamental le había manifestado la necesidad que tenía el vecindario de adquirir tierras con suficiente extensión, para dedicarse a la agricultura. El Presidente afirmó que diversas personas le habían informado que el pueblo de Santa Eulalia, al norte del departamento, tenía un ejido de vasta extensión que los habitantes nunca podrían cultivar. Entonces Barillas prometió a la municipalidad de Huehuetenango que el gobierno le cedería gratuitamente, 200 caballerías

► 19

3 Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA) A. Legajo 2796, Expediente 40,445, Año 1811.

en la zona conocida como Santa Cruz Yalmoxh.

Esta carta presenta varios detalles del proceso social y político que sobrevendría y en las que se verían involucradas las comunidades indígenas de la región. En primer término el concepto de *agricultura* empezaba a tomar forma particular en Guatemala, esta no implicaba solamente las nuevas técnicas para el cultivo de la tierra, vinculadas a la producción para el mercado (no para la *subsistencia*) sino también el rechazo de las formas de vida establecidas por poblaciones indígenas. La agricultura en Guatemala (y en muchos otros lugares) se estableció sobre esta base que menospreciaba las formas de vida, conocimiento, técnicas y cultura de los campesinos (González, 2014). En este caso y según la visión dominante, los indígenas u otros grupos seguían representando el *atraso*, según las perspectivas de los técnicos y políticos que venían de la capital o de las cabeceras departamentales.

Así la agricultura (como parte de la economía política guatemalteca) en la región norte de Huehuetenango, no solamente significó el rechazo

de una forma de cultivo de la tierra o la economía de una población campesina, sino la de una *población* particular definida como *otra*, es decir, desconoció las formas de vida, la historia y las identidades políticas de los q'anjob'al y la de los mayas en general. Los sistemas de trabajo organizados desde la comunidad, a través de las familias, fueron rechazados por el Estado. La idea que definía la dicotomía entre agricultura como *modernidad* y la forma de vida indígena como *atraso*, daría forma a los discursos y las prácticas concretas en el reparto de la tierra y el intento por disolver la política comunal en la región que se estudia y seguramente en la de Guatemala en general (Cambranes, 1996).

De esta forma, aunque el presidente no fue lo suficientemente detallista en su nota, otros documentos o casos que se verán más adelante puntualizan el pensamiento liberal que despreciaba los sistemas desarrollados por los indígenas en el uso de la tierra. En su carta de ratificación, es decir, en donde aprobaba la concesión de tierras a Huehuetenango, el presidente afirmó por ejemplo que los santaaulenses no podrían cultivar las extensas tierras

que tenían al norte.<sup>4</sup> Con esta frase escueta, el gobernante inauguraba un extenso proceso de expropiación de tierras indígenas en la región usando dos argumentos importantes, la *incapacidad* de los indígenas para cultivar las tierras y la negación de la historia de los q'anjob'al en la ocupación y construcción de un territorio.

A pesar de que los gobernantes veían las tierras al norte de Huehuetenango como espacios vacíos que había que llenar, otros hechos nos muestran que las autoridades y los pueblos de la región (por ejemplo los de la cabecera departamental) manejaban la noción general de que las tierras fronterizas eran del pueblo de Santa Eulalia. Pero es más los propios santaeulalenses confirmarían, en el proceso, que las extensas tierras hacia el norte les pertenecía pues era gente de Santa Eulalia la que la cultivaba y ocupaba.<sup>5</sup> Es decir, en los documentos también aparecen las voces indígenas pero estas serán acalladas o enmudecidas para imponer un discurso y práctica política basada en la idea de progreso

y respaldada por una ***legalidad ahistórica***.

Es verdad que a veces las prácticas así como los discursos liberales sobre la ley fueron vinculados con la historia y la legalidad de la época colonial española pero, esto sucedió solamente cuando sirvió para desestructurar mucho más a la comunidad maya. El punto básico en este sentido es la legalidad y la historia del ejido, pues, el gobierno liberal reconoció la propiedad de los pueblos sobre el ejido colonial (38 caballerías otorgadas a cada pueblo en el siglo XVI) pero, obvió la propiedad antigua que los pueblos tenían sobre las tierras comunales, es decir, aquellas que habían ocupado, comprado o compuesto durante toda la época colonial española. A finales del siglo XIX, con la Reforma Liberal, todas esas tierras comunales principalmente en la región de Huehuetenango, pasaron a formar parte de otra categoría dominante es decir, el de *baldío* o *tierras nacionales*.

La constitución de estos dos últimos conceptos junto al de propiedad privada también fue fundamental en la conformación de la nueva estructura territorial, económica y política del

4 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango. Paquete (en adelante P) 19, Expediente (en adelante E) 5.

5 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 23, E 6.

Estado guatemalteco y de los pueblos mayas. Como se ha afirmado, estos conceptos evadieron o borraron la historia colonial española que dio forma a los territorios comunales indígenas. Borrar la historia colonial en este caso no tenía como propósito democratizar la sociedad, sino organizar un nuevo despojo que daría forma a la desigual estructura de la propiedad de la tierra en la Guatemala actual.

22 ◀

Pero ahora no podemos conformarnos con esta conclusión, la tierra no solamente es un asunto de la estructura desigual de la propiedad sino también de las relaciones políticas del Estado con las comunidades indígenas. Lo que puede observarse a través de la documentación es una fuerte lucha de los q'anjob'al por la tierra que poseían en ese momento y con ello es posible comprender su potente deseo y trabajo por la autonomía y autodeterminación. Aunque la lucha por la autonomía puede desenvolverse sobre diferentes argumentos y condiciones, en este caso la tierra es el tema central.

En sus luchas los indígenas usaron dos recursos fundamentales. Por un lado, emplearon las leyes (estatales y comunales) y por el otro las historias

comunales y las de la posesión de la tierra. Las comunidades intentaron usar el orden legal establecido, es decir, muchos de ellos pidieron la titulación de sus tierras en el marco de la legislación liberal de finales del siglo XIX. En aquel momento el derecho comunal estaba plenamente vigente y los indígenas lo usaron para cuestionar el proceso de expropiación dirigido por el Estado.

El derecho comunal tomó forma en el siglo XIX a través de mecanismos que buscaban regular la vida en general, pero en el caso que nos ocupa la familia y la comunidad fueron bases importantes que sostenían la propiedad y el uso de la tierra comunal. Se ha dejado trazado en estas líneas los argumentos centrales en la lucha de los indígenas ante la expropiación pero no se ahondará sobre este tema en este artículo porque lo que interesa mostrar aquí son los mecanismos de la expropiación.

### **Leyes e historia, en la expropiación de las tierras**

En todo el proceso de medición de las tierras se puede observar las contradicciones entre los conceptos que usaron los principales de

los pueblos y los que utilizan los medidores y administradores. Puede verse por ejemplo, que los líderes de los pueblos pidieron la medición de *sus tierras comunales* mientras que los administradores afirmaban tramitar la medición de *tierras baldías*.<sup>6</sup> La contradicción más fuerte, sin embargo, se centró en el hecho de que muchos de los pueblos y comunidades se sintieron obligados a comprar las tierras que habían poseído en los siglos anteriores, mediante el derecho comunal y la legislación colonial. Los datos muestran el tipo de posesión que los indígenas tenían sobre la tierra durante el siglo XIX. En esa centuria muchos indígenas alegaron una posesión *inmemorial*, sin tiempo definido, pero que nosotros podríamos ubicar en la época colonial y posclásica. El uso de las tierras selváticas del norte, por los q'anjob'al se extendía a siglos mucho más antiguos, antes de la llegada de los españoles (Piedra Santa, 2009; Lovell, 2015). Las técnicas y procedimientos indígenas en el uso de la tierra es decir, aprovechando los múltiples

pisos ecológicos,<sup>7</sup> formaban parte de una práctica que se remontaba a la época antigua (Piedra Santa, 2009; Lovell, 2015).

Al final del siglo XIX, sin embargo, la Reforma Liberal olvida e intenta transformar estas condiciones en el uso de la tierra (la de los pisos ecológicos) y la vida indígena para imponer la *propiedad capitalista finquera*. Fue este proceso el que obligó a los indígenas a titular el resto de propiedades que les quedaba pues de no hacerlo serían despojados de toda la tierra. La medición de las tierras de Santa Eulalia en aquel año de 1888 tuvo ese propósito; ante la inminente llegada de medidores, colonizadores ladinos y extranjeros, los principales solicitaron la medición de una porción de tierra que consideraban *básica*, es decir, titularon un *espacio vital* reconocido, pero sin dejar de afirmar que junto a ello perdían un *vasto territorio* al norte del pueblo.<sup>8</sup>

► 23

6 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 23, E 6. AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 19, E 5.

7 Pisos ecológicos hace referencia a distintos ecosistemas que se caracterizan por sus distintas altitudes sobre el nivel del mar. Estos sistemas biológicos tuvieron importancia durante la época antigua y colonial entre los indígenas de Guatemala, eran aprovechados para la reproducción de la vida material, política y cultural. En la zona de estudio, los diferentes pisos ecológicos de tierra caliente, cálida, templada y fría fueron combinados para la realización de cultivos, extracción de madera y caza.

8 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 23, E 6.

Según el medidor de las tierras de los q'anjob'al, en 1888 los líderes indígenas de Santa Eulalia, es decir, el alcalde primero Manuel Rivera, el alcalde segundo Francisco Lorenzo, el síndico Gaspar Antonio y los regidores Cano Nicolás Virves, Juan Cristóbal, Francisco Delgado y Juan Francisco, plantearon que no tenían títulos de las tierras que poseían.<sup>9</sup> Es extraña la afirmación de los medidores en este sentido, pues, en la época colonial los principales generalmente resguardaban documentos antiguos a través de los cuales respaldaban la posesión y uso de las tierras comunales. Es probable que las autoridades de la municipalidad hayan hablado de esa manera, aludiendo que no tenían los títulos otorgados por el Estado en el siglo XIX y que entonces, todo ello formaba parte de su preocupación por la posible pérdida de sus tierras y la escisión de su territorio por los intereses de otros pueblos, los de los finqueros o los del Estado. De hecho el documento que registra la medición de las tierras de Santa Eulalia hace referencia a que la medida se realizaba para resolver conflictos de tierras con el pueblo de Soloma.<sup>10</sup>

A finales del siglo XIX, el Estado definía el ámbito legal, técnico y político en la medición de las tierras. Los mayas lucharon por relativizar ese marco legal y político pero en el caso de Santa Eulalia se vieron fuertemente constreñidos a las leyes y no pudieron establecer una lucha frontal para recuperar todas las tierras que habían poseído históricamente. A finales del siglo XIX, podría decirse, el Estado liberal aparentó cierta *sensibilidad* ante los derechos que los indígenas tenían sobre la tierra. Pero dicho reconocimiento tomó una forma ahistórica porque el Estado solamente le dio importancia al ejido colonial y no al espacio reconocido como tierra comunal de Santa Eulalia. El argumento histórico, establecido por el gobierno liberal dio como resultado la legalización del ejido colonial (38 caballerías de tierras o una legua cuadrada),<sup>11</sup> argumentándose que este era el espacio que real y legalmente pertenecía a los indígenas y nada más. Esta razón legal del Estado liberal estaba evidentemente fundada en la historia y legalidad colonial y traerlo al siglo XIX fue un hecho que buscaba

9 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.23 E.6.

10 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.23 E.6.

11 Una legua equivale a un poco más de cuatro kilómetros de longitud.

dos cosas, limitar los conflictos y expropiar de manera legal el resto de las tierras indígenas.

Cuando se midieron las tierras de Santa Eulalia (así como las de otros pueblos de la región, por ejemplo las de Jacaltenango) lo que hicieron los agrimensores en primera instancia, fue medir el ejido o las 38 caballerías que el rey había otorgado a los pueblos en la época de su fundación, en el siglo XVI. Según el Estado liberal, a finales del siglo XIX, el ejido era la única propiedad a la que tenían derecho histórico los indígenas, después de ello el resto de tierras que los pueblos habían *compuesto* durante la época colonial y que fueron conocidas como propiedad comunal, pasaron a ser categorizadas como baldías quedando bajo el control del Estado.

En la documentación de archivo consultada se puede observar que, en términos generales, las tierras poseídas por los pueblos fueron reconocidas como *ejido* o *tierras comunales*. Es decir, no se presenta una diferenciación entre estas dos categorías. No obstante cuando se midieron las tierras del pueblo de Santa Eulalia y de otros municipios de la región se usó el concepto *ejido legal*

que hacía referencia a las 38 caballerías otorgadas a cada pueblo en la época colonial. Esto significa que el resto de tierras reconocidas como ejido fueron definidas como una *posesión ilegal*. En este artículo se usa el concepto *ejido* para hablar sobre las 38 caballerías otorgadas por las autoridades coloniales a cada pueblo y se usa la noción *tierra comunal* para nombrar el resto de la propiedad de cada pueblo con el fin de enfatizar que la totalidad de dichas tierras (ejidal y comunal) tenían carácter colectivo definido desde el derecho comunal. También es importante considerar que, en Guatemala, a pesar de sus antecedentes coloniales, la noción de *propiedad privada* fue algo novedoso a principios del siglo XIX y que poco a poco se fue consolidando y fue tomando sentido a través de las leyes y discursos sobre su importancia para el progreso. De esta manera, la idea de propiedad privada fue asumida por el Estado, las elites oligárquicas y ladinas de los pueblos, pero también por los indígenas en el siglo XX. Cada grupo le imprimió el carácter que le convenía, en cada momento histórico.

Para muchos pueblos del altiplano central guatemalteco principalmente en Chimaltenango, la medición de

las tierras no se ajustó a los marcos establecidos o aplicados en el altiplano occidental. La diferencia sustancial en este caso es que las tierras comunales y ejidales del altiplano central habían sido ocupadas individualmente por ladinos e indígenas desde mediados del siglo XVIII así, cuando se produjo la *redención del censo enfiteútico* cada individuo que tenía tierras en su propiedad aprovechó o fue forzado a titular de manera individual o privada las tierras que habían ocupado, hasta entonces. Las municipalidades legalizaron la propiedad sobre porciones de tierras que, desde entonces, fueron llamadas tierras municipales, las que quedaron bajo el control de la corporación municipal. Los conceptos de *tierra comunal* y *ejido* no tuvieron importancia legal en dicha zona central, en el momento en el que se privatizaron las tierras, es decir a finales del siglo XIX, pues ambas categorías fueron cuestionadas a principios del mismo siglo (Esquit, 2002).

En los pueblos del norte sin embargo, principalmente en Huehuetenango, los ladinos no habían penetrado profusamente en los pueblos y los indígenas mantenían control comunal sobre las tierras. La mayoría de las personas organizadas en

familias extensas no poseían títulos de propiedad y las tierras eran utilizadas conforme al derecho comunal. Las aldeas eran conformadas por dichas familias, organizadas alrededor de la autoridad local que dependían de los principales y líderes que dirigían el municipio. Por esta razón la tierra mantenía un estatus colectivo que fue usado para enfrentar la política privatizadora de los liberales. El Estado liberal no se opuso de manera directa a esta forma de titulación de las tierras es decir, de manera grupal, pero pocos años después de que los pueblos titularan sus tierras introdujo la noción y la forma legal de la propiedad privada, obligando a las autoridades locales a repartir las tierras (incluyendo los ejidos) otorgando documentos de propiedad a cada uno de los propietarios o individuos.

### **Titular y dividir la tierra sagrada**

Como se ha afirmado, en 1889 se titularon las tierras de Santa Eulalia. Primero se midió el *ejido legal* que contenía un poco más de 38 caballerías y posteriormente las autoridades comunales solicitaron que se calcularan los *excesos* llegándose

a un total de 45 caballerías. En total las tierras medidas entre ejidales y comunales sumaban 84 caballerías.<sup>12</sup> Es importante volver a observar que los conceptos y formas enumerativas, ejidos, excesos y número de caballerías no eran el centro del lenguaje y las categorías que usaban los q'anjob'al para definir sus tierras y su territorio. Las nociones que manejaban estaban estrechamente vinculadas a la historia de la comunidad y otros procesos que vinculaban economía, ecología y organización comunal. Una noción q'anjob'al fácilmente reconocida, incluso en la actualidad, es la que afirma que la tierra que ocupaban pertenecía a los antepasados, quienes finalmente la habían entregado a sus hijos, ahora protegidos por Santa Eulalia (Shelton, 1997).

Junto a esta noción vinculada a la sacralización del territorio existían otros criterios como por ejemplo el de *ocupación, cultivo, caza y recolección* que tenían una fuerza extraordinaria para definir el territorio y su confín. En el caso concreto de Santa Eulalia, hay que observar que los límites con Soloma o con los otros pueblos al occidente eran

fácilmente reconocidos. Las tierras que quedaban al norte, sin embargo, formaban una incalculable extensión que se perdía entre las tierras que eran cultivadas y las que servían para extraer productos de la selva húmeda es decir maderas preciosas, carne de animales salvajes, frutas silvestres u otros productos (Piedra Santa, 1976).

Cuando se midieron las tierras de este pueblo los principales dijeron que el territorio que controlaban formaba una vasta extensión y que por eso les era imposible pagar al Estado el valor de los excesos. Pidieron que se les midiese el ejido legal y afirmaron que ellos sabían en dónde estaban los mojones que señalaban la propiedad de todo el pueblo. Dijeron que ellos señalarían algunos puntos específicos para definir las tierras del pueblo, es decir, aquellas que estuviesen ocupadas por las casas que habían instalado los habitantes del pueblo de Santa Eulalia. Cuando el medidor describió el espacio o territorio afirmó que el terreno medido apenas alcanzaba para circunscribir las aldeas que rodean el pueblo. En el plano elaborado aparecen descritos los parajes *Siquina (Tz'ikina)*, *Nancultac (Nank'uldaq)*, *Pet*, *Ixtenam (Yichtenam)*,

12 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P 23, E 6.

*Paiconop (Paikonob')*, que se ubicaban en los *excesos* y en una porción de las tierras ejidales.<sup>13</sup>

En 1895 cuando los santaeulalenses titularon las tierras de *Temux (Te' Muxh)* y *Moqlil (Moq'lil)* (40 caballerías), volvieron a afirmar que su territorio era extenso y que los vecinos no tenían suficientes tierras para trabajar pues todos los terrenos de “Costa” o de clima cálido habían sido denunciadas o tomadas en propiedad por otras personas “dejando al pueblo en la miseria con algunos pocos de terrenos frío y estéril que no produce nada para el sostenimiento de las familias”.<sup>14</sup> Esta última titulación fue realizada bajo la fuerza de la identidad comunal basada en las ideas sobre la sacralidad de la tierra de la patrona Santa Eulalia y la protección que las divinidades ofrecían a las personas y su espacio.

“Pidieron los habitantes de las aldeas que se incluyeran sus terrenos en los de Santa Eulalia, pues se consideran santos los terrenos medidos por Barrera (la tierra comunal de Santa Eulalia) como también los que ahora

se miden. Para que los terrenos formen uno solo, pues pertenecen a un solo pueblo, así se hicieron desaparecer los mojones que estableció Barrera.”<sup>15</sup>

Estos datos muestran el interés de las autoridades y de la gente por la tierra o por el espacio ocupado y enseñan acerca de las condiciones sociales e históricas que ayudaban a definir el territorio. Pero las tierras usadas históricamente por Santa Eulalia no se circunscribían al área definida en la medición. Más allá de *Pet, Nancultac (Nank'ultaj)* o del río *Vobi (Wowi)* habían otras aldeas o comunidades q'anjob'al como *Yalmox (Yalmoxh)*, *Amelco (Amelko)*, *Chequé, Nucá (Nuq'a)* y muchas tierras para cultivar un tipo de maíz conocido como *de tierra caliente*, bosques para la cacería y cultivos de frutas propias de la zona cálida (Shelton, 1997). Se podría afirmar que los q'anjob'al de Santa Eulalia, terminaron por titular una porción de sus tierras como una acción estratégica debido a la amenaza de expropiación total y lo que terminaron obteniendo fueron sus títulos, un territorio fragmentado,

13 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.23, E.6.

14 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.19, E.5.

15 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.19, E.5.

el fraccionamiento de la tierra y una comunidad dividida.

La titulación de las tierras de Santa Eulalia dejó fuera del espacio medido a varias comunidades del norte, las que se habían constituido lentamente en los siglos XVIII y XIX a partir del cultivo de las tierras cálidas y del establecimiento de la familia, la comunidad y la autoridad en un espacio determinado pero bajo la protección común de las divinidades (Shelton, 1997). A partir del proceso legal estatal, de finales del siglo XIX, Santa Eulalia y su población q'anjob'al se estableció como una comunidad fragmentada, pues gran parte de su población y territorio quedó suspendida en el borde o afuera de aquel espacio territorial ahora medido, otorgado y legitimado por el Estado y no por la patrona Santa Eulalia, los antepasados y el derecho comunal. Al verse en esta posición, algunas comunidades denunciaron la marginalidad en la que fueron colocadas pero, aunque los administradores y los medidores escucharon estas voces no las entendieron.<sup>16</sup> El proceso de

colonización de tierras continuó, la política agraria se estableció sobre la destrucción de los territorios creados por los pueblos indígenas, sin que al Estado liberal le importara la fragmentación de las comunidades y la negación de la historia y cultura de los pueblos.

Hay que enfatizar entonces que la tierra, para las comunidades q'anjob'al y mayas en general, siempre tuvo un carácter sagrado debido a que era un legado de los antepasados, porque ellos la ocuparon y fueron enterrados en ese espacio pero también porque allí moraban las divinidades incluyendo a Santa Eulalia (u otros patrones y patronas según cada pueblo). El cultivo de maíz, la relación con la naturaleza y con ciertas fuerzas que se manifestaban en lugares específicos (cuevas, montañas, altares, barrancos) era lo que le daba carácter sagrado al espacio construido y vivido por los indígenas. En muchos de estos lugares se hacían rituales con el fin de darle continuidad a la vida comunal y para sacralizar el espacio, en este sentido la tierra no era apropiable. Todo este pensamiento y práctica fue definida como atraso por el Estado que, a través de las ideas sobre

16 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P.19, E.5.

progreso intentaba introducir una nueva política e ideología sobre el uso de la tierra. La modernidad implicaba dominar la naturaleza definiéndola como recurso para aumentar la riqueza y la felicidad de las naciones. Desde la perspectiva indígena la tierra sagrada fue profanada por los agentes del Estado y los nuevos propietarios. Para estos, la tierra era un objeto apropiable que había que aprovechar y explotar en todo lo posible para alcanzar el progreso de los pueblos.

30 ◀

Por otro lado, cuando el presidente Barillas entregó de forma gratuita las doscientas caballerías a la municipalidad de Huehuetenango en 1888, no se detuvo a considerar que las tierras de Santa Cruz Yalmoxxh, es decir las designadas para ser repartidas, estaban habitadas y cultivadas por indígenas q'anjob'al. En mayo de aquel año el gobierno afirmó sin ningún miramiento que con esta concesión no se afectaba de manera grave los intereses del pueblo de Santa Eulalia. Yalmoxxh, sin embargo, era una comunidad próspera, estrechamente vinculada con Santa Eulalia y establecida antiguamente en aquella zona (igual que muchas otras comunidades). Como ya se ha dicho,

los liberales obviaron la vida política, cultural y económica de los q'anjob'al y para hacerlo usaron conceptos que imponían una nueva perspectiva en relación a la propiedad de la tierra. Los administradores y políticos que dirigieron la concesión que se les hizo a los ladinos de Huehuetenango, afirmaron que el municipio necesitaba las tierras y que “siendo uno de los principales deberes del gobierno atender los intereses del municipio cuando se planteaban metas de pública conveniencia y de marcada utilidad para los pueblos”<sup>17</sup> por eso no se tuvo ningún inconveniente para entregar las tierras de Yalmoxxh a los hombres que se proponían dichos objetivos de *progreso*.

La medición de las tierras, otorgadas por el presidente a la municipalidad de Huehuetenango, empezó el 19 de abril de 1888 en el lugar en donde estaba instalada la escuela de la aldea Yalmoxxh. En esta actividad estuvieron presentes además del medidor y los testigos, el alcalde segundo de Huehuetenango, el señor Luciano Chávez, el regidor Cayetano Hernández y varios vecinos de aquel municipio, por ejemplo,

---

17 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P.10, E.9.

Rafael Meza, Juan Mérida o José María Galindo. Ningún indígena de Santa Eulalia o de Yalmoxh fue nombrado o identificado como representante en esta actividad de medición, no obstante el documento menciona que en este trabajo estaban presentes los mozos, quienes seguramente eran indígenas.

La expropiación de tierras en Yalmoxh llamada legamente *colonización* se presentó en el documento como un acto normal y legal, como un proceso en donde los actores, los hechos y el espacio eran *naturales*, es decir dados por sí mismos. Al observar estos documentos el analista no puede limitarse a la dimensión de archivo, transcribiendo el documento como historia. En cambio puede observar sus fuentes como *espacios* y *discursos* problemáticos construidos estrechamente en las relaciones entre grupos. La *desnaturalización* del documento permite otras interpretaciones sobre el proceso de privatización, muestra la estrecha relación entre historia y poder o entre racismo y burocracia.

El documento que narra la historia de la medición de las tierras de Yalmoxh, por ejemplo, *naturaliza* el lugar de las

autoridades de Huehuetenango y el de los mozos, cada quien estaba en su lugar, uno como patrón y otros como sirvientes. La realidad era que ese proceso de medición afectaba profundamente a la comunidad q'anjob'al de Santa Eulalia y de Yalmoxh, pues se les estaba expropiando sus tierras. Esto último —el despojo— no surge solamente como una visión del historiador, porque como veremos más adelante, la gente se quejó del desplazamiento y del saqueo que estaban sufriendo. Pero, si lo que estaba sucediendo era un despojo, entonces también era un proceso político y no solamente un hecho administrativo o de organización y reorganización del espacio. Ese día (19 de abril de 1888) medir la tierra se volvió un acto político y de poder porque fue el momento cuando se pusieron las bases legales y simbólicas de la *usurpación*. En ese evento los medidores y las autoridades de Huehuetenango tuvieron voz para defender sus intereses. Pero los indígenas no aparecen por ninguna parte sino solamente como sirvientes. Los mozos desmontaban, cargaban las *cadena*s, orientaban o guiaban a los medidores, ellos no estaban allí

para hablar sobre su territorio sino para ser *usados* en el proceso técnico de medición y en el acto político de expropiación.

La medición de la tierra en Yalmoxh siguió un patrón definido por los ladinos de Huehuetenango que de esa manera establecieron, conformaron y moldearon su nuevo lugar. La medición inició en la casa que ocupaba la escuela de la aldea, luego los agrimensores y las autoridades de Huehuetenango siguieron midiendo hacia la zona llamada *Lapconop* (*Lab'konob'*) y de allí se dirigieron al cerro *Yulquisis* (*Yulk'isis*), en donde nombraron y establecieron el mojón “22 de marzo” en alusión a la fecha en la que el gobierno firmó el documento a través del cual se le entregaba las tierras a Huehuetenango. Continuaron al mojón *Chibalchen* (*Chib'alch'en*), muy cerca de la ruta a Huehuetenango, hasta alcanzar el camino que de la aldea *Ballí* conducía a las vegas del río Amelco (Amelko).<sup>18</sup>

En ese lugar el vice alcalde de Huehuetenango, el señor Chávez, pidió que se estableciera el segundo

mojón que denominaron, Mojón Barillas en recuerdo del presidente de la república. En ese entonces se informó que desde el mojón 22 de marzo hasta el de Barillas se observaba a la derecha, los baldíos que pertenecían a la aldea Ballí y a la izquierda los de Yalmoxh. Al continuar la medición se afirmó que los medidores pasaron por la casa de Martín Gaspar, luego por el camino que iba hacia Amelco (Amelko), “hasta el camino que de Santa Cruz Yalmox (Yalmoxh) va para Yulconop (Yulkonob’), punto que de acuerdo con el señor Hernández señaló como tercer mojón entre dos árboles de roble marcados con cruces”.<sup>19</sup>

Luego se afirma,

*llegamos al borde del gran barranco que nombran Paso del Diablo y el uno de mayo volvimos al mojón del camino de Yulconop (Yulkonob’) punto en que termina la línea que viene de Barillas... en la que llevamos a la derecha baldíos y a la izquierda los terrenos de Santa Cruz Yalmox (Yalmoxh)... De esta loma que servirá de cuarto mojón con el nombre de Mojón de la Loma*

18 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 10, E 9.

19 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 10, E 9.

*de Pinos, siguiendo un profundísimo barranco... hasta el siguiente mojón de Jolom Matzan (Jolom Matz'an) señalado ya por una bandera puesta de antemano... a la izquierda llevamos terrenos del paraje Yulconop (Yulkonb') y a la derecha baldíos que consisten en escarpados y elevados cerros... El quinto mojón... en el cerro más elevado que se ve bajando de Ballí a Santa Cruz al norte y también porque según aseguran los conocedores de este cerro, para Ixcán no hay más que una prolongada bajada.<sup>20</sup>*

*Desde este quinto mojón no se divisan sino montañas sin nombres, ni señales notables. Por el lado más meridional de la joya de Yulguitz (Yulwitz') precioso lugar para toda clase de siembras y en la cual se encuentran grandes plantaciones de milpa de todos tamaños, platanares y pequeñas plantaciones de caña de azúcar, algunas matas de achiote, café y árboles frutales, consta de una superficie como de cuatro caballerías cultivada por los indígenas, es de clima caliente... el río que la riega es*

*de agua cristalina y suficiente para los usos que en aquel lugar se destine.<sup>21</sup>*

La naturalización del despojo queda también evidente en la voz del medidor:

*Dentro del polígono medido quedaron encerrados los lugares de Santa Cruz Yalmox (Santa Kurus Yalmoxh) en primer lugar y en segundo lugar Yulconop (Yulkonob'), Jolomtaj, San Antonio, Cruzté (Kurus Te'), Quejmoxon (Kej Moxhon), Caibaloch y Lapconop (Lab'konob'), que contienen todos considerables números de habitantes quienes han trabajado ya parte de aquellas tierras, sembrándola de maíz, árboles frutales, especialmente en Yulconop (Yulkonb') en donde la temperatura es caliente y propia además para siembras de caña de azúcar, tabaco, algodón, cacao. La superficie montañosa comprendida en la medida será el cuádruple de la cultivada, así la mayor parte de las tierras aún no han sufrido la acción del hombre. Los ríos que*

► 33

20 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P.10, E.9.

21 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P.10, E.9.

*riegan estas tierras son el Yalmoxh (Yalmoxh), que pasa del éste del cerro Yulquisis (Yulk'isis), el Lapconop (Lab'konob') que viene de la aldea Chequé. El río Yulconop (Yulkonob') afluente del Lapconop (Lab'konob') corre fuera de la medida, el Jolomtaj afluente de Yulconop (Yulkonob') y el río Yulguitz (Yulwitz) que corre al pie del cerro El Socorro. Hay pequeños afluentes sin nombre, hay lugares en donde se carece totalmente de agua, que en caso necesario se llevaría de 2 a 3 leguas de distancia, como sucedió durante las últimas medidas. La tierra es para cultivo de trigo, papa, maíz, caña de azúcar, café, tabaco, cacao, pues encierra clima frío, templado y caliente. Esta superficie está a 32 leguas de Huehuetenango a 12 de Soloma, a 8 de San Mateo y a 11 de Santa Eulalia. Los caminos son malos, pero con facilidad se repararían, si una población más adelantada y con mejores aptitudes ocupara y explote aquellos terrenos hoy entregados únicamente a la clase indígena.*<sup>22</sup>

En este proceso, el dominio y la legitimación de la propiedad sobre la tierra no se produjeron solamente por medio de la ley sino también fue tomando forma mediante estos actos enumerativos, a través del nombramiento y la descripción del espacio. El discurso de que la tierra es baldía fue algo fundamental porque impuso el imaginario sobre el espacio vacío como algo apropiable y delimitable, un espacio que debía ser aprovechado y apropiado por personas e instituciones que le darían utilidad. Al construir este imaginario el Estado también se estaba legitimando y dando forma a su orden legal, a una economía y un orden político. Cuando se establecieron los mojones los medidores se sintieron cómodos, se vieron libres de nombrar, usar nuevos símbolos o de colocar las señales que delimitaban el espacio aduciendo que este era vacío y que era necesario llenarlo de progreso. Cuando se midieron estas tierras de Yalmoxh el medidor decía por ejemplo: "... nos encontramos en medio de un gran baldío y no tocaremos mojón alguno."<sup>23</sup>

22 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 10, E. 9.

23 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 10, E 9.

De la misma forma, se dijo que las tierras medidas eran lugares nunca antes penetrados, nunca usados por las personas o alguna comunidad.<sup>24</sup> Al hablar de estas tierras como lugares inhóspitos también se intentaba mostrar que ellas conformaban lugares sin historia y por ello puntos de partida para la economía, la población y el progreso. En el documento que se cita se habla de las tierras cultivadas por algunos indígenas, pero la actividad que ellos realizaban no fue colocada en el mismo plano, es decir, para los agentes del gobierno, el cultivo de los indígenas a pesar de la prosperidad que mostraban formaba parte de otra economía, no la del progreso.

Por eso, en esos años de finales del siglo XIX, la historia de los indígenas quedaba borrada y en su lugar se colocaba otro discurso que, poco a poco pasaría a ser dominante. Lo acontecido en la vida de los q'anjob'al se veía como un pasado de hechos aberrantes, no era historia sino *freno* para el progreso que estaba promoviendo el Estado liberal de finales del siglo XIX. Este es el significado que se puede atribuir a las

últimas frases del medidor, pues en su informe afirmaba que los caminos eran malos pero que seguramente todo podría mejorar si allí se establecía *una población más adelantada* que supiera explotar las riquezas de esa tierra, hasta entonces en manos de los indígenas.

### **Patrones y mozos en la tierra ocupada**

Según el gobierno la *población más adelantada* para dirigir el progreso en las tierras del norte de Huehuetenango fue la ladina y principalmente las poderosas familias de la cabecera departamental. Cuando se midieron las tierras de los Milicianos de Huehuetenango en 1902 (en la zona de Ixcán), ellos afirmaron lo siguiente: “No queremos en lo absoluto que nos vuelva a pasar lo que en el período presidencial del Señor General Don Manuel Lisandro Barillas que para los pobres mandó repartir el terreno llamado Yalmox (Yalmoxh) hoy Barillas que fue repartido únicamente entre personas de buena fortuna o posición”.<sup>25</sup> Cuando la municipalidad de Huehuetenango solicitó las tierras

► 35

24 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P.10, E.9.

25 AGCA, Sección Tierras, Huehuetenango, P.27, E.8.

de Yalmoxxh no especificó qué población sería beneficiada, pero evidentemente las elites tomaron protagonismo desde el principio. La municipalidad de Huehuetenango tuvo mucha injerencia en el reparto de tierras en Yalmoxxh durante la primera década, después de la fundación del municipio de Santa Cruz Barillas. Muchos de los huehuetecos que obtuvieron lotes en Yalmoxxh no habitaron ese lugar sino mantuvieron sus residencias en Huehuetenango.<sup>26</sup>

36 ◀

Lo que sí hicieron los ladinos de la élite departamental, fue usar la cabecera municipal de Barillas como un centro importante para continuar con el proceso de apropiación, expansión y dominio sobre el resto de las tierras del municipio de Barillas. Hombres como Luis Castillo, Ventura Molina, Cayetano Hernández, Ramón Arandy o Narciso Mérida adquirieron tierras en Yalmoxxh.<sup>27</sup> Alrededor de los años ochenta del siglo XIX, Luis Castillo, por ejemplo, era dueño de la mitad del lote 50 en el reparto de Yalmoxxh y quería adquirir las seis caballerías baldías y contiguas a dicho lote. No se posee información sobre cuántas

caballerías medía cada lote, el medio lote propiedad de Castillo totalizaba cuatro caballerías y dos manzanas. Hasta donde se sabe habían 51 lotes en Yalmoxxh eso significa que no todos los terrenos tuvieron la misma dimensión.<sup>28</sup> Franco de Franco, por su parte, quien era un importante propietario y vecino de Barillas, originario de Malacatán, desde su posición en la localidad trató de expandir sus propiedades solicitando 30 caballerías en *Chiblac* (*Ch'ib'laj*).<sup>29</sup>

Los ladinos que ocuparon las tierras en Yalmoxxh se establecieron como patrones pues pusieron bajo su control a muchos indígenas de la región. Canuto Mazariegos, por ejemplo, tenía como caporal de sus propiedades en Barillas a Juan Mateo.<sup>30</sup> Manuel Molina originario de Malacatán había dejado como encargado de sus propiedades en Barillas a José María Mérida y este a su vez tenía como caporal en aquel pueblo a Antonio Juan.<sup>31</sup> La relación que estos propietarios llegaron a tener con los trabajadores se puede

26 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 10, E 9.

27 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 13, E 5.

28 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 13, E 5.

29 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 2, E 19.

30 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 26, E 10.

31 AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 18, E 2.

observar muy bien en el siguiente ejemplo, en el tratamiento se nota bastante afabilidad pero también el establecimiento de una fuerte jerarquía. Durante la medición de unas tierras en Barillas en 1904 Teodoro Recinos se vio obligado a presentar sus documentos de propiedad para no ser afectado en dicha medida, como no pudo asistir a la medición para reconocer sus mojones entonces mandó una carta a su allegado José Cruz Gómez que en ese momento se encontraba en la zona de San Rafael Yulkonob'; dicha nota está escrita en los términos siguientes.

“Mi estimado José, necesito con urgencia que te vayás con Xunik (Xhunik) a San Ramón o Ixcán donde está el ingeniero Carlos Moreira a presentarle el título que en Barillas te entregará don Eugenio Granados (secretario de la municipalidad de Barillas), quien además te entregará 15 pesos para los gastos. Bien sé que se atrasará la recolecta o último corte de café pero qué remedio, esta comisión a Ixcán me urge mucho porque el ingeniero Moreira no conoce mis terrenos y puede empalmarlos. Deseo que les vaya bien, cuídense y hasta

marzo que nos veremos por allá... Tu fmo. patrón. Teodoro Recinos.”<sup>32</sup>

Las jerarquías establecidas entre los mozos indígenas, los caporales y el patrón son visualizadas de manera clara en este escrito. Para Teodoro Recinos era tan natural tener el título de patrón que firma de esa manera y, para los mozos, seguramente también era normal usar esa denominación para referirse a Recinos. De la misma forma, en este texto se nota rápidamente la amistad que mediaba entre el medidor, el propietario y la autoridad del municipio de Barillas. Estas jerarquías y vínculos de amistad, seguramente constituyeron una amplia red que vinculaba y separaba a la gente definiendo el ámbito social en el que se producía la expropiación de tierras a los indígenas y en donde estos últimos también se convertían en mozos y sirvientes.

Se puede ver que la relación entre medidores, autoridades y patrones mantenía cierta horizontalidad mientras que las relaciones (y quizá alianzas) de los indígenas con sus patrones estaba mediada por las

► 37

<sup>32</sup> AGCA. Sección Tierras, Huehuetenango, P 27, E 8.

jerarquías sociales y legales. Así, la medición y expropiación de tierras no se produjo solamente a partir de la base legal establecida por el Estado sino también por un sistema de relaciones en donde los favores, las diferencias de estatus y las del racismo estaban fuertemente arraigadas. Es verdad que algunos indígenas asumieron cargos en la municipalidad de Barillas en el siglo XIX, pero estas siempre fueron posiciones secundarias. Por ejemplo, en 1895 el regidor Miguel Tomás actuaba como representante de la municipalidad de Barillas durante la medición de unas tierras en la zona pero solamente porque este conocía la región.<sup>33</sup> Las jerarquías sociales, culturales y políticas de la sociedad guatemalteca, de finales del siglo XIX, se habían trasladado a esta región tornándose, como se ha dicho, en el contexto general en donde se producía el despojo de las tierras indígenas.

## Conclusiones

La expropiación de las tierras de Yalmoxxh en los años ochenta del siglo XIX y la fundación de la municipalidad de Barillas en 1888, tuvieron un sentido

material y simbólico importante en la historia de los mayas y la de Guatemala. La negación de la historia, la economía y las formas de propiedad desarrollada por los indígenas se materializaron en el desplazamiento de muchos q'anjob'al que vivían en las comunidades y las zonas en donde se estableció la cabecera del municipio de Santa Cruz Barillas. En los años subsiguientes, muchos de los indígenas que habían vivido y cultivado las tierras de Santa Cruz Yalmoxxh se vieron forzados a trasladarse hacia el norte adentrándose mucho más en la selva —en la frontera con México— estableciéndose en las inmediaciones de la zona conocida como San Ramón e incluso más allá, hasta donde iniciaba Ixcán (Shelton, 1997). Años después (1890) muchos de ellos fueron desplazados nuevamente por otros colonizadores o los mismos finqueros que en su momento habían tomado las tierras de Yalmoxxh, obligándolos otra vez a migrar a zonas mucho más selváticas, a volverse mozos en las fincas que estaban estableciéndose e incluso a trasladarse a México (Shelton, 1997; Piedra Santa, 2009).<sup>34</sup>

33 AGCA. Sección Tierras. Huehuetenango. P 13, E 5.

34 AGCA. Sección Tierras. Huehuetenango. P 27, E 8.

Este artículo ha mostrado a través de un caso, algunos de los mecanismos usados por el Estado liberal y los grupos ladinos de Huehuetenango, para arrebatar las tierras comunales a los q'anjob'al, a finales del siglo XIX. Se ha narrado la historia que vivieron las comunidades y las personas indígenas en esta zona. Sin embargo, el propósito central de este artículo ha sido hacer notar que el despojo de la tierra a las comunidades indígenas no debe ser visto solamente como un asunto centrado en la transformación de la propiedad campesina a una forma capitalista particular o finquera guatemalteca. Lo importante también es entender que la privatización de las tierras realmente fue un proceso de despojo a las *comunidades indígenas* y que en este caso, dicho proceso debe verse como una forma de relación política de las comunidades indígenas con el Estado.

Durante la época colonial, las comunidades indígenas tuvieron un estatuto legal en una estructura jerárquica entre grupos. El Estado liberal buscó destruir esa estructura pero no para otorgar más derechos a los indígenas sino para someterlos a través de las nuevas fórmulas legales

y políticas. Cuando la población que conformaba las comunidades indígenas fue desplazada, las personas, en su mayoría, no fueron definidas como ciudadanos sino como mozos. En este sentido, el Estado a pesar de las ideas liberales que definía en su discurso, en la práctica estableció una *política colonial* que despojó a los indígenas y los definió como *sirvientes*.

El despojo de la tierra se volvió un asunto político porque fue un proceso de expropiación de bienes en manos de comunidades establecidas históricamente y con un posicionamiento político definido, precisamente, a partir de la historia comunal. Lo que concretaba o legitimaba los derechos que la comunidad tenía sobre las tierras era su proceso histórico así como la organización social y política que había alcanzado a finales del siglo XIX. Pasado y presente mantenían vínculos estrechos y daban forma a la vida política y cultural sobre la que se fundaba la propiedad comunal. El pasado y el presente de la comunidad, sin embargo, fueron obviados o desechados para imponer las nociones estatales basadas en el racismo y las nociones liberales que

definían *espacios territoriales vacíos*. Zonas que debían ser llenadas, que eran vistas como lugares desde donde se partiría hacia el progreso y el futuro, de esta manera, contrastando las ideas sobre el pasado y sobre el porvenir, los liberales y ladinos también creaban discursos sobre la *inferioridad* de los indígenas.

La idea del territorio indígena como espacio vacío fue la fórmula que usó el gobierno liberal para expandirse y buscar legitimidad en la definición de un espacio propio. La soberanía se establecía sobre lugares *desocupados* que entonces había que llenar pero también controlar mediante un aparato legal que definiría la vida y la muerte sobre los hombres y mujeres que se adentraran a vivir en ese espacio. El Estado declaraba *espacio vacío* un territorio por siglos ocupado por los q'anjob'al. La tierra fue *desocupada* para establecer en ella una *nueva población* que perdería su carácter político colectivo para ser definidos simplemente como vecinos, sirvientes o ciudadanos en el mejor de los casos. En el siglo XIX el Estado guatemalteco también se conformó como un aparato que desplazó a la población indígena,

para establecer espacios vacíos que se intentaron llenar y delimitar conforme a los nuevos patrones capitalistas e ideas sobre progreso que difundía el Estado.

El acto del despojo, que obviaba la historia y las identidades políticas de las comunidades indígenas o más precisamente q'anjob'al, daba un carácter específico al Estado guatemalteco. El saqueo no fue solamente un proceso de acumulación capitalista sino también moldeó el Estado colonial. De esta manera, podemos observar que el capitalismo guatemalteco y mundial, estuvieron y siguen estando estrechamente relacionados con el despojo colonial sobre comunidades y pueblos con identidades políticas establecidas sociológica e históricamente. El despojo que vivieron los q'anjob'al de la zona los definió como *sirvientes*. Cuando se midieron las tierras en la zona de Yalmoxh, a finales del siglo XIX los nuevos propietarios crearon la categoría *baldiaje* (de baldío) la que se refería al trabajo forzado al que se sometió a la población indígena que se quedó viviendo en dichas fincas. Es decir que, junto al reparto de tierras, en muchos momentos también se

*repartió* a la gente para que trabajaran las fincas (Shelton, 1997).<sup>35</sup>

Las comunidades indígenas quedaron atrapadas entre estas formas de la dominación que, a pesar de haber sido cuestionadas no pudieron ser desmanteladas, pues también estaban respaldadas por fuertes aparatos de represión y violencia. El capitalismo, el colonialismo y la organización política liberal del siglo XIX, tuvieron vínculos estrechos formando un entramado que estableció nuevos límites políticos a los indígenas. Lo colonial en este sentido también fue un proceso de ordenamiento, control,

normalización pero estrechamente vinculado a la intimidación y al terror. Por eso, a principios del siglo XXI es posible voltear el rostro hacia el pasado y observar la forma en que se estructuró el Estado guatemalteco. Esta mirada nos muestra que las reformas del siglo XIX no fueron solamente una modernización de la propiedad de la tierra para abrirse al capitalismo. Se puede comprender, en cambio, que la modernización capitalista contradictoriamente se estableció como un poder colonial sobre una buena parte de la población q'anjob'al de la zona que se ha estudiado.

► 41

---

35 Tanto la destrucción de las comunidades como la definición de los indígenas como sirvientes fue la forma de quitarles las identidades políticas a los q'anjob'al. El baldiaje fue una forma de sujeción y esclavización que intentó cosificar a la gente. El hecho de que el reparto de tierras incluyera la apropiación de la población es un claro indicio de la forma colonial del Estado guatemalteco. La formación colonial despoja y sujeta a la población definida como otro.

## Bibliografía

Cambranes, Julio (1996). *Café y Campesinos*, Madrid: Editorial Catriel.

Carmack Robert (1995). *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-mayas of Momostenango*, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.

De Vos, Jean (1980). *La paz de Dios y del Rey, la conquista de la Selva Lacandona (1525-1891)*, México: Fondo de Cultura Económica.

Esquit, Edgar (2002). *Otros poderes nuevos desafíos*, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos.

González, Matilde (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia. Guatemala (1750-1930)*, México: El Colegio de México.

42 ◀ Méndez, Julio (1960). “444 años de legislación agraria en Guatemala” *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala*. VI, 9-12.

Lovell, George (2015). *Conquista y cambio cultural, la sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1550-1821*, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Piedra Santa, Ruth (2009). *Los Chuj unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala: ARMAR editores.

Piel, Jean (1989). *Sajcabajá*, Guatemala: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Recinos, Adrián (1954). *Monografía del departamento de Huehuetenango*, Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Shelton, Davis (1997). *La tierra de nuestros antepasados*, Guatemala: CIRMA.

Tipografía del Progreso (1881). *Recopilación de las leyes de Guatemala*, Tomo 2. Guatemala: Tipografía del Progreso.

# Trayectorias y circulaciones fronterizas entre dos pueblos chuj: Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango, y Santa Rosa el Oriente, La Trinitaria, México<sup>1</sup>

## Paths and border circulations between two Chuj peoples: Yalambojoch, Nentón, Guatemala and Santa Rosa el Oriente, La Trinitaria, Mexico

*María Teresa Rodríguez / Álvaro Caballeros*

**Resumen:** El artículo presenta una lectura histórica de los procesos de configuración fronteriza y de los vínculos que se han construido por parte del pueblo chuj en un espacio que ha experimentado una serie de resignificaciones derivadas de políticas, circulaciones y dinámicas de movilidad que, a su vez, construyen relaciones fronterizas y familiares a ambos lados de la frontera. Identificamos algunas reconfiguraciones y continuidades en torno al territorio, la ciudadanía y la identidad chuj, tomando en cuenta un continuum marcado por determinados acontecimientos históricos. Se analiza la experiencia del refugio, los impactos del retorno y las prácticas de movilidad que se abren de estas dinámicas, así como la fundación de nuevos pueblos y ciudadanía deslocalizadas que ocurren también en las dinámicas familiares transfronterizas.

► 43

**Palabras clave:** identidad, pueblos indígenas, relaciones fronterizas, familia transfronteriza, migración

**Abstract:** The article presents a historical reading of the border configuration processes and the links that have been built by the Chuj people in a space that has

---

<sup>1</sup> Artículo elaborado con base en la ponencia presentada en el Coloquio México y Centroamérica entre nuevas y antiguas fronteras. Innovaciones y controversias territoriales, culturales y políticas. Coloquio MESO Costa Rica, Escuela de Geografía, Universidad de Costa Rica 5-9 de noviembre de 2018.

---

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ  
CIESAS/LMI/RTMG  
MTRGUEZ@CIESAS.EDU.MX  
ÁLVARO CABALLEROS  
IDEI-USAC/LMI

ALCABALLEROS@YAHOO.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 8 DE JULIO DE 2019

FECHA DE ACEPTACIÓN: 7 DE NOVIEMBRE DE 2019

undergone a series of resignifications derived from mobility policies, circulations and dynamics that in turn build border and family relations on both sides of the border. We identify some reconfigurations and continuities around the territory, citizenship and Chuj identity, taking into account a continuum marked by certain historical events. The experience of the refuge, the impacts

of the return and the mobility practices that open up of these dynamics are analyzed, as well as the foundation of new towns and relocated citizenships that also occur in cross-border family dynamics.

**Keywords:** identity, indigenous peoples, border relations, cross-border family, migration

## Introducción

Las fronteras son límites, acotaciones geoespaciales, demarcaciones territoriales, estatales y nacionales, son el principio y el fin de la soberanía y el poder político. Son un espacio de imbricaciones, de construcción de identidades propias, locales, de procesos de hibridación y de permanente circulación. En las fronteras ocurren diferenciaciones por estatus jurídicos e identidades políticas. Remiten al poder de los Estados para constituir individuos a través de categorías de diferenciación: “legales/ilegales”, mexicanos/guatemaltecos, migrantes/residentes,

etc. (De Génova, 2002: 422-6). Las fronteras son también espacios de hibridación, de circulations, contrastes e intercambios. En determinados contextos, la experiencia de frontera permite el paso de una identidad a otra, o la reivindicación de varias identidades al mismo tiempo (Hernández, 2001: 26-27).

Además de ser espacio de múltiples y variadas identidades, también se generan distinciones y conflictos que dependen de los cambios y dinámicas que se imponen o asignan a los sujetos, estas acciones por lo regular

trascienden la localidad y el Estado. De esa cuenta, coincidimos con Kaerney (2008) al considerar la frontera como una estructura y un proceso simultáneo de carácter geográfico, legal, institucional y sociocultural pero que no es lineal, sino determinado por una serie de interacciones y dinámicas que le imprimen un carácter único. En la frontera se condensan historia, presente y futuro que conjugan la relevancia de la acción estatal y la experiencia local en las distintas reconfiguraciones espaciales, estatales e imaginarias. Las fronteras son espacios de condensación de procesos socioculturales, son interfases tangibles e intangibles de los Estados nacionales que unen y separan de modos diversos, tanto en términos materiales como simbólicos (Grimson, 2000).

La frontera conlleva también interacciones (Bustamante, 1991) formales e informales, con cierto grado de asimetrías y simetrías, que suelen ser constantes, continuas con intensidades esporádicas, temporales o eventuales, situaciones que dependen de una diversidad de intereses que provocan la circulación de personas, mercancías, relaciones familiares y comunitarias, que prolongan los

vínculos entre pueblos situados a ambos lados de este punto de demarcación y de diferenciación. Este establece sus propias dinámicas de interacción y relación independientemente, pero con cierta condicionalidad de la existencia de la demarcación fronteriza, la cual asumen de acuerdo a su capital social y ciudadano.

Las poblaciones radicadas en los espacios fronterizos, reaccionan a los determinantes estatales que han interiorizado a través de diversos mecanismos, pero para los pueblos indígenas, la identidad está más arraigada por su ancestralidad, sus valores culturales y su relación con el territorio, aunque no están exentos del peso nacionalista y de los proyectos estatales que los circunscriben a esos contenedores estatales (Pries, 2000).

La conformación de identidades territoriales o étnicas suelen superponerse a los límites nacionales, como es el caso del pueblo chuj. Las poblaciones chuj quedaron divididas por la frontera México-Guatemala, establecida a finales del siglo XIX e inicios del XX, lo cual entrañó un proceso de acuerdos sobre la demarcación y la delimitación por

parte de los gobiernos de ambos países, sin considerar a los actores locales, ni las realidades regionales (Piedrasanta s/f, 1).

Argumentamos que la territorialidad chuj se finca en relaciones ancestrales y movilidades transfronterizas, que han dado lugar al surgimiento de translocalidades o *formaciones sociales posnacionales*, donde la zona fronteriza es un espacio de circulación compleja y cuasi legal de bienes y personas (Appadurai, 1997). La movilidad transfronteriza plantea distintas cuestiones acerca de la inclusión y exclusión, la ciudadanía, y la pertenencia parcial o total en comunidades políticas. (Faist, 2015: 25)

A partir de nuestro trabajo de campo—realizado principalmente en Yalambojoch, municipio de Nentón, Guatemala, y en Santa Rosa El Oriente, municipio de La Trinitaria, México— identificamos algunas reconfiguraciones y continuidades en torno al territorio, la ciudadanía y la identidad chuj, tomando en cuenta un continuum marcado por determinados acontecimientos históricos.

Planteamos que los procesos actuales de circulación transfronteriza, tienen como telón de fondo la existencia de dominios territoriales determinados por un pasado prehispánico y colonial común. El establecimiento de la división fronteriza entre Guatemala y México en 1882, y la represión contra los chuj y otros pueblos indígenas cien años después, fueron dos momentos clave en las reconfiguraciones de la región fronteriza y el territorio chuj.

El primero de ellos, la división fronteriza, dio paso a un período de profundos cambios y procesos de movilidad entre los chuj; tanto en México como en Guatemala se crearon nuevas aldeas, caseríos y municipios y es en ese periodo cuando se registran las principales rupturas y reconfiguraciones en las escalas locales, regionales y nacionales (Piedrasanta, 2009). El segundo momento histórico determinante fue la experiencia derivada de la implementación de la estrategia de “tierra arrasada” por parte del ejército guatemalteco en 1982, que forzó a miles de pobladores chujes y de otros pueblos indígenas a refugiarse en territorio mexicano. Resulta paradójico que la línea fronteriza que

dividió en dos naciones distintas al pueblo chuj, cien años más tarde fue un factor que posibilitó su protección y resguardo. Por otra parte, su permanencia en México durante más de una década y el retorno a sus lugares de origen fueron también factores determinantes para el establecimiento de nuevas dinámicas fronterizas.

El proceso de retorno a Guatemala y el establecimiento definitivo en Chiapas de una parte de la población refugiada, propiciaron procesos de diversa índole a ambos lados de la frontera, algunos de los cuales exploraremos en esta ponencia: a) en el lado mexicano, la creación de nuevas comunidades integradas por ex refugiados, b) recomposiciones familiares y comunitarias, c) nuevas dinámicas de circulación humana, de bienes, mercancías, saberes y narrativas, y de articulación entre las comunidades chuj ubicadas a ambos lados de la frontera, d) la construcción de estatus ciudadanos diferenciados al interior de los grupos familiares, y e) la creación de nuevas redes sociales migratorias que abrieron “las puertas” a otras experiencias de movilidad y participación en redes transnacionales.

## **Apuntes metodológicos y de trabajo de campo**

La realización del trabajo de campo se realizó de forma conjunta entre María Teresa Rodríguez, investigadora del CIESAS-Golfo y Álvaro Caballeros, investigador del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. El vínculo que hizo posible esta colaboración, se originó en el marco del Laboratorio Mixto Internacional (LMI)<sup>2</sup>. Elegimos como destino principal de trabajo de campo a Yalambojoch, aldea chuj fronteriza del municipio de Nentón, Huehuetenango, ubicada a 444 kilómetros de la ciudad de Guatemala, en donde el IDEI había realizado un estudio previo. Yalambojoch tiene aproximadamente 1,400 habitantes, hablantes de la lengua maya chuj. 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.

► 47

<sup>2</sup> El LMI es un proyecto de cooperación internacional entre CIESAS, IRD y FLACSO, que reúne a académicos y estudiantes de distintos países (México, Francia y Centroamérica) alrededor de los ejes temáticos: Movilidad, Gobernanza y Recursos Naturales en la Cuenca Mesoamericana.

La estrategia de entrada a la aldea Yalambojoch, consistió en la implementación participativa del diplomado-taller: “Migración, territorios e identidades en contextos fronterizos”, impartido en ocho sesiones con la participación de alrededor de 30 jóvenes –hombres y mujeres– chujes. Ellos participaron en algunas fases de la investigación mediante grupos focales y aplicando una encuesta en la aldea. También se logró el apoyo de familias amigas para ampliar los contactos e identificar a una de las “comunidades espejo” de Yalambojoch, Santa Rosa El Oriente, ubicada en el municipio de La Trinitaria, Chiapas, México.

El equipo de investigación, integrado por una antropóloga y un sociólogo, implicó un ejercicio de combinación de técnicas y estrategias de investigación, el cual contempló tanto enfoques y técnicas cualitativas (diagramas genealógicos, observación etnográfica, entrevistas a profundidad), como cuantitativas (encuesta estructurada, entrevistas dirigidas, grupos focales), lecturas y marcos teóricos complementarios surgidos en el marco de las discusiones generadas en los encuentros del

LMI. En términos operativos, la distancia entre la ubicación de los lugares de estudio y la ciudad de Xalapa, Veracruz, México –donde reside María Teresa– y la ciudad de Guatemala –donde reside Álvaro– requirió un esfuerzo considerable en términos de tiempo de traslado, que no fue obstáculo suficiente para realizar 5 visitas a Yalambojoch y tres a Santa Rosa El Oriente, de enero a octubre de 2018.

### **La frontera como espacio de con (di) vergencia entre los chuj**

El orden colonial en Mesoamérica supuso el control territorial sobre amplias regiones ocupadas por los pueblos originarios. Más tarde, la conformación de los Estados independientes implicó nuevas demarcaciones y límites. Uno de los últimos momentos en la configuración de los *límites actuales*, ocurrió durante la fase expansionista de los estados nacionales a mediados del siglo XIX, cuando se demarcaron las actuales fronteras entre Estados Unidos y México en 1848, y entre México y Guatemala 34 años después, en 1882, cuando el gobierno del

general Justo Rufino Barrios, cedió al reclamo territorial sobre Chiapas y El Soconusco, mediante el Tratado Herrera Mariscal.

En esas redefiniciones de linderos, distintos pueblos indígenas se vieron afectados por las decisiones tomadas en las esferas políticas, las cuales, en determinados casos, provocaron la división de pueblos originarios en dos Estados nacionales distintos. Respecto a la historia de los asentamientos chuj ubicados a ambos lados de la frontera entre Guatemala y México, existen dos versiones: una, plantea que las reformas liberales implementadas en Guatemala después de 1882, impusieron despojos territoriales que provocaron las primeras migraciones hacia lo que hoy es territorio mexicano, en la zona de los Lagos de Montebello (Cruz Burguete, 1998; Limón, 2009; Ruiz, 2007). La otra, supone que dicho territorio estaba previamente ocupado por población chuj, misma que quedó dividida en los dos países (Piedrasanta, 2009; Navarrete, 1979).

Consideramos que ambos procesos —la delimitación de las fronteras nacionales y la ocupación ancestral del

territorio chuj— son complementarios y no excluyentes, en tanto explican las continuidades y circulaciones transfronterizas a lo largo de distintos momentos históricos. La fundación de algunos pueblos en México, como Tzisco en 1870<sup>3</sup> y la creación de nuevas aldeas en Guatemala, como Yalambojoch en 1890, fue resultado de estos procesos. Cien años después, dicha zona fronteriza seguiría experimentando reconfiguraciones territoriales, pero por causas sumamente distintas, como veremos en seguida.

A partir del establecimiento de la frontera, la política de Porfirio Díaz consistió en facilitar los procesos de colonización de la frontera sur. En Chiapas, México, se fundaron los municipios de Las Margaritas, La Trinitaria y Frontera Comalapa, por citar algunos. Paralelamente la administración liberal del gobierno guatemalteco fundaba también nuevos municipios fronterizos como Nentón en 1886 y Santa Cruz Barillas en 1888.

► 49

3 Los habitantes chujes de Tzisco obtuvieron en 1895 los títulos de propiedad de los terrenos que ocupaban, en el marco del proceso de colonización del sureste mexicano; con ello se les reconoció formalmente como mexicanos. (Cruz Burguete, 1998).

A lo largo del siglo veinte ocurrieron situaciones similares como divergentes en ambos países, en términos de políticas de modernización y desarrollo. El proyecto político mexicano, fundamentado en la revolución de 1910, impulsó el reparto agrario, la ampliación del estado de bienestar y la promoción de un proyecto nacionalista –aunque con distintos matices y menos éxito en el sureste mexicano, donde persistieron profundas desigualdades sociales y económicas–.

50 ◀

El proceso de colonización del espacio fronterizo chiapaneco, durante el periodo del gobernador Victórico Grajales (1932-1936), incluyó políticas de integración de manera estratégica y forzada mediante campañas de alfabetización y la prohibición explícita de usar las lenguas indígenas de origen guatemalteco, como el chuj, mam y q'anjob'al. Todo ello con la intención de enfatizar los límites entre ambas naciones, “mexicanizando” a los habitantes indígenas asentados en las áreas fronterizas (Limón, 2007).

En Guatemala, el proyecto modernizante liberal de 1871 fue

excluyente, racista y centralizado; salvo un paréntesis histórico de revolución modernizadora que duró diez años, entre 1944 y 1954, el Estado no tuvo presencia en regiones habitadas por poblaciones indígenas. Lejos de promover su desarrollo mantuvo a los pueblos en condiciones de marginalidad. Las situaciones de injusticia social desencadenaron en la emergencia distintos frentes de lucha por parte de diversos sectores de la sociedad guatemalteca.

En 1960 se inició un largo proceso insurgente en el centro y oriente del país, que reclamaba cambios estructurales en términos de desigualdad social. El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) llegó a la región chuj a inicios de los años ochenta; fue entonces cuando el ejército de Guatemala focalizó su estrategia contrainsurgente con un saldo humano desgarrador, debido a las masacres cometidas contra los pueblos indígenas y particularmente contra el pueblo chuj (Falla, 2012).

La política de “tierra arrasada”, provocó el desplazamiento forzado de miles de familias indígenas, quienes al cruzar la frontera con México se

pusieron a salvo de la persecución del ejército guatemalteco. Los chujes se refugiaron en algunas comunidades mexicanas fundadas por sus antepasados, como Tzisco, así como en nuevos campamentos ubicados en los municipios de La Trinitaria, La Independencia, Ocosingo, Las Margaritas, Frontera Comalapa, Bella Vista del Norte y Amatenango de la Frontera (Hernández, Nava, Flores y Escalona, 1993: 19). Kauffer (2000: 9) señala que en 1984 se registraban 45,000 refugiados en Chiapas; luego de una serie de reacomodos de refugiados en campamentos de Campeche y Quintana Roo, en Chiapas se quedaron 20,468 refugiados reconocidos oficialmente.

En el 2007 la presencia chuj se daba por lo menos en 36 localidades chiapanecas de la región de los Lagos de Montebello, en un espacio contiguo a la zona chuj guatemalteca (Limón, 2009: 51). De acuerdo con el INEGI, en el 2010 se registraron en el municipio de La Trinitaria 1,458 chujes, 5,769 q'anjob'ales, 5,450 mames y 453 jakaltekos (Ruiz, s.f.: 11).

## Naturalización y retorno

La experiencia del refugio, la posterior naturalización en México por parte de un sector de la población desplazada, y el retorno de cientos de familias guatemaltecas, fueron acontecimientos que dieron lugar a procesos de resignificación de la frontera.

El periodo de refugio fue variable en función de situaciones particulares de comunidades y familias, pero tuvo en promedio una duración de doce años (de 1982 a 1994). Este acontecimiento permitió la construcción de una identidad mexicana entre quienes llegaron siendo muy jóvenes o aún niños, así como entre aquellos que nacieron y crecieron en los campamentos. Todos ellos se identificaron con las historias narradas por sus padres y abuelos acerca de su lugar de origen, pero al mismo tiempo incorporaron conocimientos y experiencias adquiridas en el contexto del refugio.

El gobierno mexicano ofreció la opción de la permanencia definitiva en el país, mediante el trámite de naturalización

de quienes así lo desearan. La opción de retornar o de establecerse definitivamente en México, supuso un dilema para cientos de familias chujes. Algunas estaban convencidas de que quedarse era la mejor alternativa, ya sea por el miedo de volver a una patria que los había amenazado o por vislumbrar un mejor porvenir en la tierra que los acogió. Las palabras de Andrés Gómez, agente municipal de Santa Rosa El Oriente, municipio de La Trinitaria, Chiapas, sintetiza esta situación: “El gobierno guatemalteco nos pidió que regresáramos, pero ¿cómo lo íbamos a hacer? No nos quiso, nos persiguió, nos maltrató y el gobierno mexicano les dijo ‘tú no los quisiste, ahora ya son míos’”. (Entrevista mayo de 2018).

Santa Rosa El Oriente, comunidad ubicada en las cercanías de los Lagos de Montebello, es una de las poblaciones fundadas por ex refugiados chujes que se acogieron a la propuesta de radicar en México. Otros grupos de ex refugiados, conformaron poblados en los estados fronterizos de Chiapas y Quintana Roo. Mientras que otros optaron por retornar, tras constatar que se perfilaba un proceso de pacificación y que tenían amplias posibilidades de

recuperar sus tierras y rehacer su vida en el país que los vio nacer.

En el contexto de diálogo y búsqueda negociada de la paz en Guatemala, los gobiernos buscaron los mecanismos para propiciar procesos de retorno de los refugiados a sus comunidades y país de origen, constituyéndose en un dilema para miles de familias al tener que decidir entre retornar o quedarse en el país que los acogió.

Quienes decidieron regresar dejaron atrás la experiencia del refugio, pero llevaron consigo un cúmulo de aprendizajes y cambios, entre ellos el haber tenido hijos en suelo mexicano que ahora llevaban consigo a su país de origen.

### **Recomposiciones familiares y comunitarias**

En Yalambojoch, sus habitantes estiman que retornó poco más de la mitad de la población refugiada, mientras que el resto se estableció en Santa Rosa El Oriente, Chiapas, y en otros asentamientos ubicados en la misma zona, en torno al Parque Nacional Lagos de Montebello.

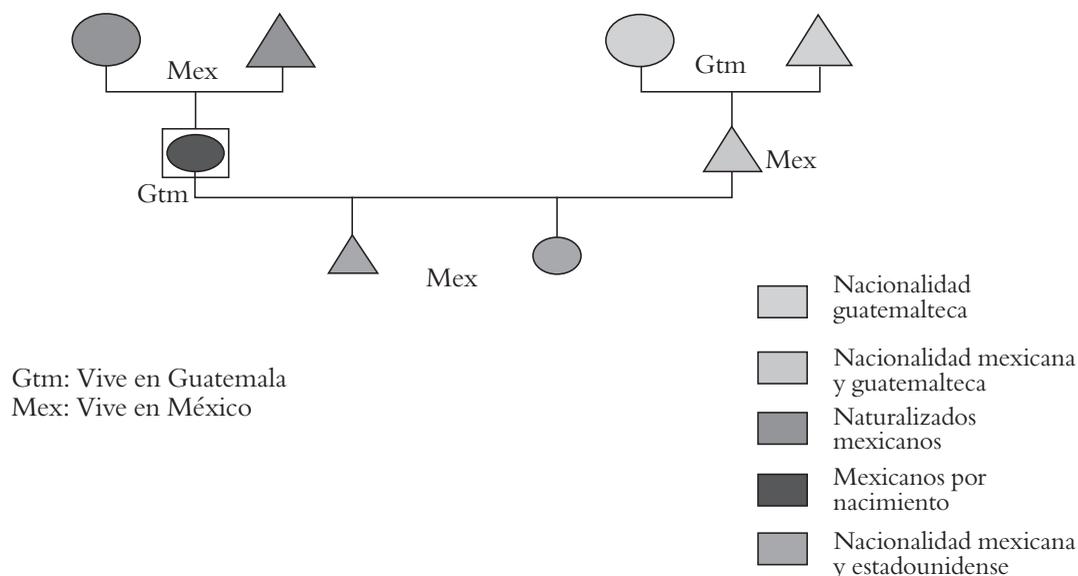
En Santa Rosa –poblado integrado por alrededor de 350 habitantes– se encuentran familias conformadas por adultos mayores de origen guatemalteco pero mexicanos por naturalización, con hijos guatemaltecos por nacimiento pero también naturalizados mexicanos, e hijos menores y nietos con nacionalidad mexicana por nacimiento. Mientras que en Yalambojoch se localizan familias en las cuales los abuelos fueron refugiados en Chiapas, y aunque no adquirieron carta de naturalización como mexicanos, tuvieron hijos nacidos en México que también retornaron, así como hijos menores que nacieron en suelo guatemalteco después del retorno, pero que también han obtenido por derecho la ciudadanía mexicana.

Este doble proceso –el retorno a Guatemala y el establecimiento definitivo en México– dio lugar a la configuración de familias transfronterizas (Ojeda, 2009). Estas

se caracterizan porque distintos planos de su acción social se desarrollan en una región de frontera; sus miembros tienen estatus ciudadano diferenciado, lo cual determina sus posibilidades de movilidad al interior de los territorios nacionales y a través de redes transfronterizas. Pueden estar separados por fronteras internacionales o en un mismo sitio (Lerma, 2016: 96).

En mayo de 2018 realizamos una encuesta en Yalambojoch, aplicada a 200 hogares –aproximadamente un 80 por ciento del total– apoyados por un grupo de jóvenes participantes en el diplomado-taller denominado “Migración, territorio e identidades en contextos fronterizos”. Este ejercicio determinó que 82 por ciento de los encuestados tiene un familiar viviendo en San José Belén, Santa Rosa El Oriente y Nueva Esperanza, entre otras localidades de los municipios de La Trinitaria y La Independencia, Chiapas, México.

**Familia de Eulalia Felipe nacida en México durante el refugio y migrante de retorno de Estados Unidos**



**Fuente:** Elaboración propia con base a entrevistas en Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango.

Eulalia, Miguel y sus dos hijos constituyen un ejemplo de familia transfronteriza. Los padres de Eulalia se refugiaron en el municipio de La Trinitaria en la época del conflicto armado en Guatemala, decidieron radicar ahí definitivamente y naturalizarse como mexicanos. Durante el refugio nacieron Eulalia y varios hermanos suyos, quienes adquirieron la nacionalidad mexicana. Por su parte, los padres de Miguel, también ex refugiados, decidieron retornar a Guatemala llevando consigo a sus hijos nacidos

en México; renunciaban de ese modo al proceso de naturalización como mexicanos, aunque sus hijos lo fueron por nacimiento.

Actualmente la vida de la familia compuesta por Eulalia, Miguel y sus niños oscila entre Guatemala y México. Antes de ser padres emigraron a Estados Unidos por unos años, donde nacieron sus dos hijos. Los ahorros reunidos les sirvieron para abrir un negocio y construir una vivienda en El Aguacate, la aldea chuj guatemalteca donde residen los padres

de Miguel. También construyeron una vivienda en San Lorenzo, La Trinitaria, Chiapas, donde viven los padres de Eulalia. La pareja tomó la decisión estratégica de vivir en ambos países con la finalidad de mantener los vínculos con los padres de ambos, así como de adquirir prerrogativas en México para sus hijos, en términos de servicios educativos, de salud y otros programas de bienestar social ausentes en Guatemala. Durante los fines de semana y los periodos vacacionales, Eulalia y sus niños se trasladan a El Aguacate, donde ella ayuda a su esposo en su establecimiento de venta de alimentos. El viaje implica atravesar la frontera, haciendo escalas y utilizando distintos medios de transporte público. (Entrevista Eulalia, marzo 2018).

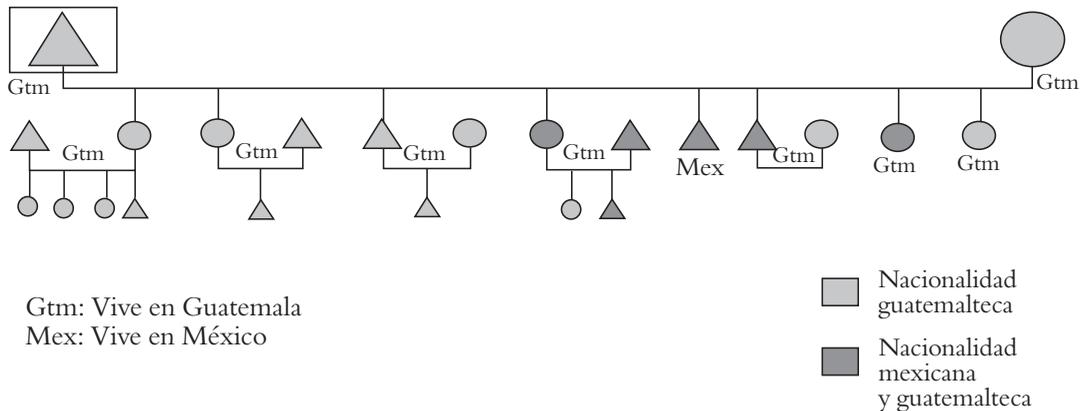
El carácter transfronterizo de las familias se define por el lugar de nacimiento, la nacionalidad y el lugar de residencia de todos sus miembros, así como por las relaciones de parentesco, el matrimonio,

el nacimiento de los hijos y la dependencia económica respecto del “otro lado” (Ojeda, 1994:1720). La condición binacional y bicultural y el carácter regional son rasgos distintivos de este tipo de familias.

Es necesario subrayar que no todos los casos son tan exitosos en cuanto al mantenimiento de vínculos familiares a ambos lados de la frontera. Existen por supuesto, casos de separaciones radicales entre parientes que quedaron ubicados en los dos países y cuyos destinos se fueron perfilando de manera independiente, debido a dificultades de carácter económico o de otra índole, o incluso por carecer de documentos migratorios.

Veamos en seguida el ejemplo de una familia que retornó a Yalambojoch después de diez años en el refugio. Aunque todos sus miembros viven en la aldea (con excepción de un joven que emigró a la ciudad de México), cuentan con estatus de ciudadanos diferenciados.

**Familia de Juan Jorge, ex refugiado y retornado a Guatemala**



**Fuente:** elaboración propia con base a entrevistas en Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango.

56 ◀

Don Juan y doña María, vivieron en Chiapas durante una década. Partieron llevando consigo a cuatro hijos pequeños (tres mujeres y un hombre). Durante su permanencia en el refugio tuvieron cuatro hijos más (dos mujeres y dos hombres mexicanos por nacimiento). Decidieron regresar a Yalambojoch para recuperar sus tierras. Los hijos más jóvenes cuentan con la doble nacionalidad; uno de ellos ha aprovechado esta condición para insertarse en el mercado laboral de la ciudad de México. El resto reside en la aldea. Los tres hijos mayores contrajeron matrimonio con mujeres guatemaltecas y tuvieron descendencia también de nacionalidad guatemalteca. Una de

las hijas menores cuenta con doble nacionalidad y contrajo matrimonio con un hombre en la misma condición, pero sus hijos nacieron en la aldea y solamente cuentan con nacionalidad guatemalteca.

El estatus ciudadano diferenciado al interior de una misma familia, genera distinciones sociales y económicas, así como posibles tensiones entre sus miembros, en tanto brinda opciones diversas de movilidad y de gestión de trayectorias migratorias. Es decir, quienes cuentan con la nacionalidad mexicana o doble nacionalidad, pueden aspirar a mejores alternativas laborales. Tienen la posibilidad de llegar a la frontera con Estados Unidos

sin ser deportados, e intentar insertarse en redes de paisanaje vigentes en distintos puntos de Estados Unidos<sup>4</sup>.

La adquisición de doble nacionalidad no se ha limitado al proceso de refugio y retorno. Actualmente se continúa gestionando este estatus debido a que parejas mixtas que viven en Guatemala, conformadas por padre o madre guatemalteco con cónyuge mexicano por nacimiento o por naturalización, eligen que sus hijos nazcan del lado mexicano, buscando para ellos la adquisición de doble ciudadanía.

## **Nuevas experiencias migratorias**

Los eventos asociados al refugio y a la decisión del retorno fueron determinantes en la experiencia migratoria posterior de los involucrados. A quienes adquirieron la ciudadanía mexicana se les abrieron las posibilidades de emigrar más allá del espacio fronterizo. Prudencio Epitafio fue el primer migrante de

Yalambojoch que llegó a Estados Unidos (Yajcom y Falla, 2002). Partió en 1999 y se contactó con otros migrantes chujes radicados en Estados Unidos; a partir de entonces se fue consolidando una red migratoria chuj (Massey, 1995) que facilitó la movilidad de familiares y paisanos de Yalambojoch y de otras comunidades de ambos lados de la frontera.

En la actualidad cientos de jóvenes chujes han emigrado de forma indocumentada a Estados Unidos; las redes se han ampliado a Tennessee, Portland, Carolina del Sur, Misisipi, Missouri, Washington y Georgia, donde los migrantes chuj se emplean en actividades agropecuarias y de servicios, como la cosecha de tomate, uvas y chile, el destazamiento de pollos y cuidado de ganado. También se han colocado en restaurantes como ayudantes de cocina, aunque en menor escala. (Entrevista a Mateo Lucas, 12 de octubre de 2017).

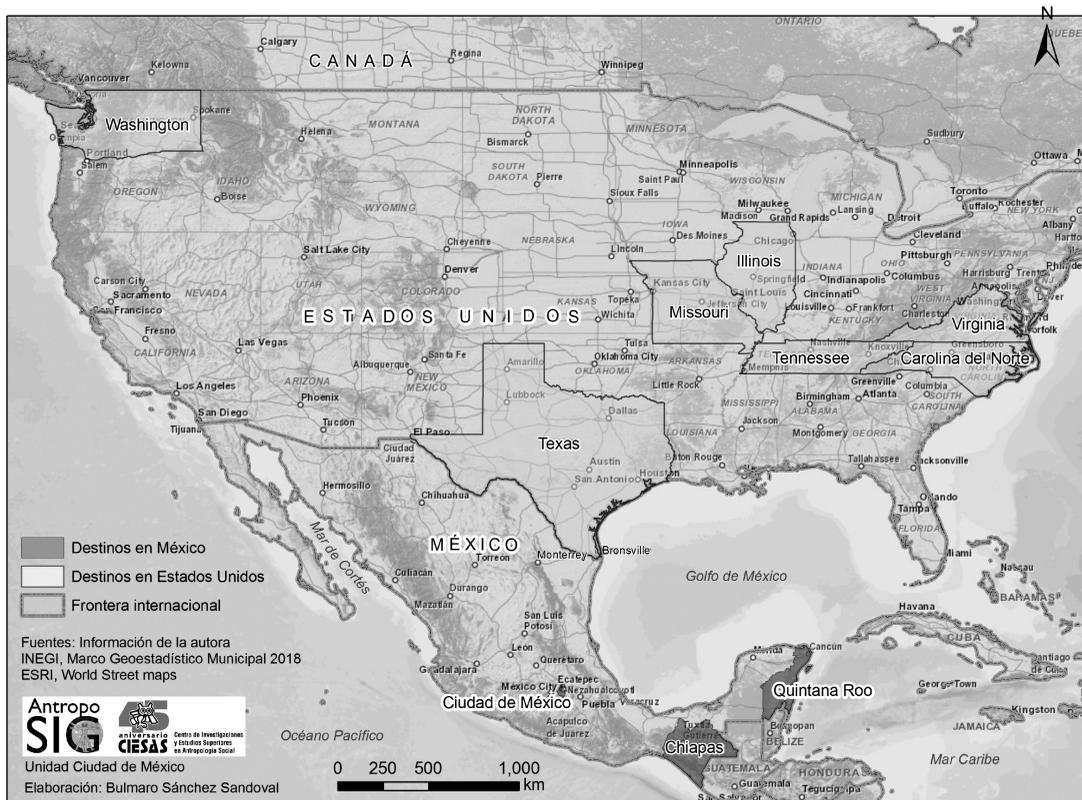
México es otro destino importante de jóvenes chujes de Yalambojoch. Algunos migran de forma circular a la ciudad de Comitán, Chiapas, a fincas cafetaleras del Soconusco, Chiapas, y a la zona hotelera del

<sup>4</sup> En Yalambojoch, las deportaciones desde México se asumen como un evento vergonzoso para quienes las sufren ya que ocurren solamente entre los que carecen de los documentos que acreditan la nacionalidad mexicana.

Caribe mexicano en Quintana Roo. Un importante destino es la Ciudad de México, hacia donde emigraron algunos de los primeros refugiados; hoy en día algunos de los jóvenes de Yalambojoch que cuentan con documentación como mexicanos

también se dirigen hacia la zona de Santa Fe, en la Ciudad de México, donde encuentran empleo en la industria de construcción y en el sector restauranero.

**Destinos migratorios de la población chuj de las aldeas del municipio de Nentón, departamento de Huehuetenango, Guatemala**



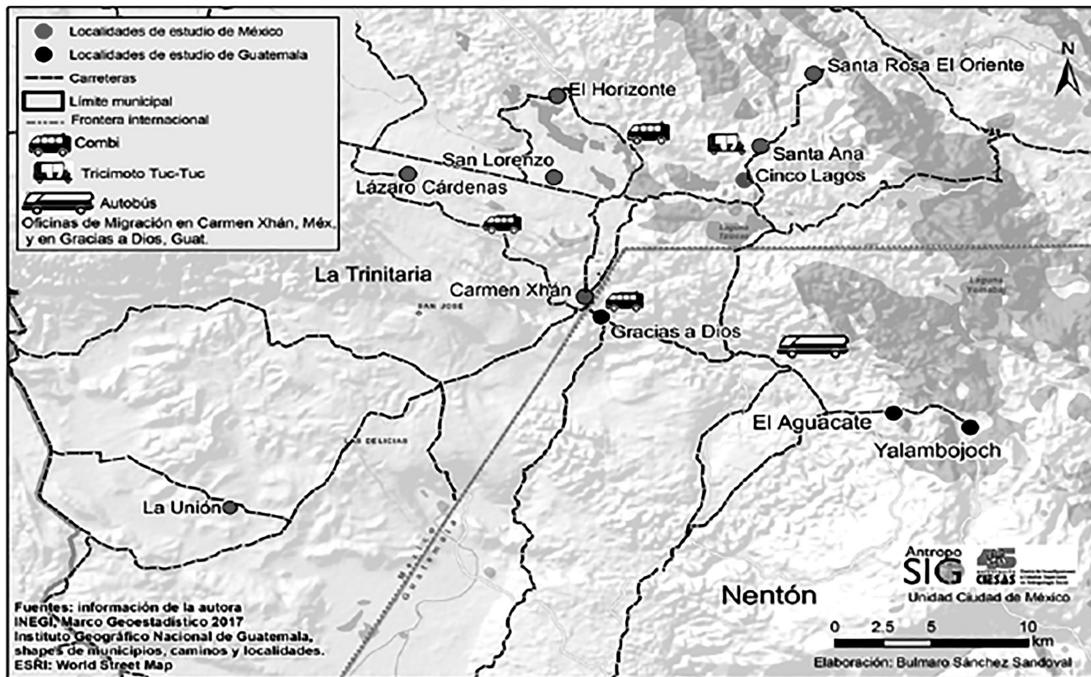
Fuente: elaboración por equipo de CIESAS con base a trabajo de campo

## **Reapropiaciones de la territorialidad chuj**

Las localidades ubicadas en la frontera entre Guatemala y México han mantenido desde tiempo atrás, dinámicas intensas de intercambios, comercio y relaciones culturales y deportivas. Hasta antes de 1990, era fácil el traslado de familias guatemaltecas que visitaban lugares turísticos del lado mexicano. Sin embargo, dichas dinámicas fueron afectadas por dispositivos de securitización con mucha más notoriedad en pasos fronterizos como Tecún Umán (Guatemala)-Ciudad Hidalgo (México) y en La Mesilla (Guatemala)-Ciudad Cuahémoc (México), donde se encuentra más institucionalizado el cruce y el retorno, es decir se requiere de pases especiales para permitir el tránsito de ciudadanos guatemaltecos (Tarjeta de Visitante Regional o de Trabajador Fronterizo).

El paso fronterizo de Gracias a Dios (Guatemala)-Carmen Xhan (México), en el norte de Huehuetenango del municipio de Nentón, es el que atañe de forma más directa a la población chuj de ambos lados de la frontera. La cercanía del Parque Nacional Lagunas de Montebello, Chiapas, zona de atracción turística, de la ciudad de Comitán, así como la existencia de familias transfronterizas, han generado circuitos de movilidad con fines comerciales, de esparcimiento, de visitas familiares y de adquisición de bienes y servicios. Esta movilidad de proximidad ha dado lugar a circuitos formales e informales de transporte y carreteras y a rutas más cortas y menos vigiladas por las autoridades migratorias. El siguiente mapa ilustra una de las rutas más utilizadas para visitar familiares en Santa Rosa El Oriente por parte de habitantes de Yalambojoch.

**Ruta y medios de transporte público empleados desde poblaciones chuj guatemaltecas a la región de los Lagos de Montebello, Chiapas, México y viceversa**

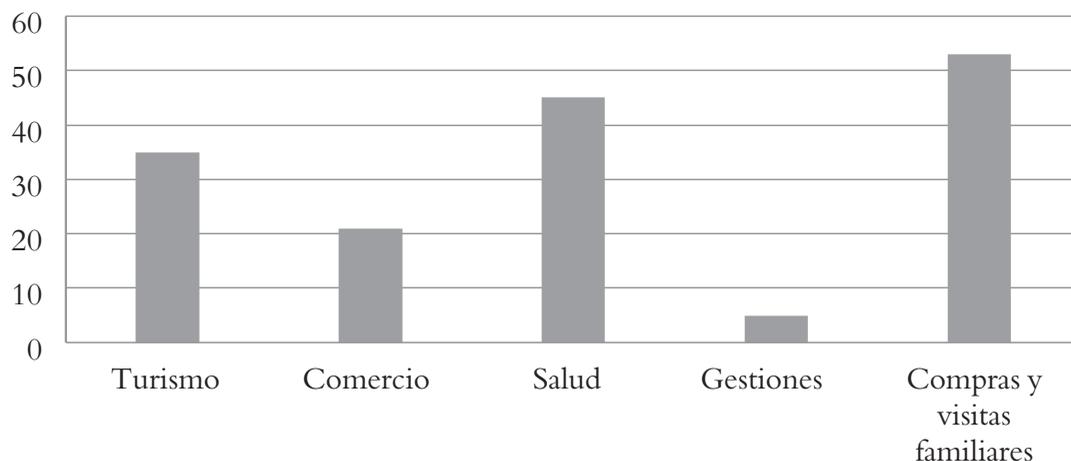


**Fuente:** Mapa realizado por equipo de CIESAS con base a trabajo de campo.

De acuerdo con la encuesta realizada, los destinos más frecuentados por la población de Yalambojoch hacia México son, en orden de importancia: Comitán, Ciudad de México, Cárdenas, San José Belén, La Unión, La Trinitaria, Carmen

Xhán, Nuevo Mundo y Santa Rosa El Oriente. Como vemos en la gráfica siguiente, en la movilidad de proximidad predominan las cuestiones relacionadas con la salud, las compras y los vínculos familiares.

**Motivos para visitar México entre la población de Yalambojoch (Gtm)**



**Fuente:** Elaboración propia con base en la encuesta realizada en Yalambojoch, mayo de 2018.

Las familias chujes establecidas de uno y otro lado de la frontera han generado vínculos entre comunidades a partir de los nexos parentales, culturales, sociales, religiosos y comerciales. Estos pueblos, radicados en dos países distintos, tienden puentes que recrean la cultura y la identidad chuj, construyendo cotidianamente un campo de relaciones transfronterizas. En las localidades que cuentan con familias emparentadas a partir del retorno a Guatemala y la permanencia definitiva en México, las celebraciones comunitarias marcan el ritmo de las visitas. Por ejemplo las giras familiares a Yalambojoch, desde Santa Rosa,

se acentúan durante las principales fiestas del calendario: Semana Santa, el día de las Madres, y las festividades patronales de mayo y septiembre.

El origen mítico de los chuj está presente en Tziscaco, Chiapas, y en las poblaciones de los lagos de Montebello, que se formaron cien años antes del refugio. La identidad chuj en Tziscaco da cuenta de la persistencia de una memoria y un origen ancestral situado en San Mateo Ixtatán a donde peregrinan en las fiestas del santo patrón de los chujes cada septiembre (Limón, 2009: 189) para reiterar su devoción y abogar por la salud y la fertilidad. Estas romerías

coadyuvan en la afirmación de lazos culturales y de parentesco con las poblaciones chujes guatemaltecas.

### **Reflexiones preliminares**

Como hemos explicado a lo largo de estas páginas, el refugio y posterior retorno de una parte de la población chuj, implicó la reconfiguración de comunidades y familias, separadas por la frontera y enfrentadas a nuevos retos en términos de interacción social, cultural y económica. La línea limítrofe no ha impedido del todo la implementación de estrategias de comunicación e interacción cotidiana. Sin embargo el límite internacional conlleva también distinciones en función de recursos económicos y de los estatus ciudadanos diferenciados. Estos factores determinan las opciones de movilidad al interior de los territorios nacionales y hacia Estados Unidos, y agudizan las diferenciaciones sociales al interior de las familias y comunidades.

La frontera es por lo tanto, un obstáculo para el desarrollo igualitario y equilibrado entre las poblaciones que conforman el territorio chuj transfronterizo. La adhesión a la

nación mexicana por parte de la población exrefugiada ha derivado en mejores condiciones de vida entre la población chuj, debido en cierto modo a la mayor presencia del Estado en los campos educativo, de salud y de vivienda así como en la obtención de derechos agrarios. Esta situación contrasta de forma notable con lo que ocurre en las aldeas chujes guatemaltecas, donde el Estado se encuentra ausente.

Para fomentar relaciones familiares, comunitarias, comerciales y políticas del pueblo chuj radicado en ambos lados de la frontera, es fundamental definir políticas que reconozcan la ancestralidad de las dinámicas de movilidad del pueblo chuj y otros pueblos radicados en la zona fronteriza, situación que demanda la promoción de vínculos que trasciendan el esquema nacional por uno que toma en cuenta a los pueblos.

Si bien, como hemos argumentado, el territorio chuj —que incluye poblaciones de La Trinitaria, Chiapas, México, y de Nentón y San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala— se asocia a la condición de una movilidad ancestral, hoy en día

se recrea dicho territorio mediante las relaciones entre parientes que residen de uno u otro lado de la frontera. Dichos desplazamientos contribuyen a la vitalidad y transmisión de la lengua chuj, así como de otros elementos de la cultura.

Las trayectorias migratorias de las generaciones más jóvenes incluyen la incursión de nuevos espacios laborales en México y Estados Unidos; las posibilidades de desplazamiento al interior de estos países depende de las particularidades que el estatus ciudadano les ofrece. Esto impacta en sus opciones de movilidad horizontal en México y hacia Estados Unidos y en consecuencia en las expectativas de ascenso económico para sus familias.

La experiencia de circulación y movilidad chuj, pone en discusión la correspondencia entre Estado, nación, territorio y ciudadanía. Hemos visto que si bien las posibilidades de movimiento en el territorio chuj

transfronterizo se ven limitadas —relativamente— por el margen de espacialidad que permite el estatus ciudadano, existen formas de dominio sobre el espacio que trascienden dichas limitaciones. La movilidad no se restringe al territorio nacional, sino que se encuentra vinculada a la pertenencia a un territorio cuyo referente mítico se ubica en San Mateo Ixtatán, Huehuetenango.

Este referente constituye el epicentro de la territorialidad chuj y motiva desplazamientos transfronterizos e internos. Estas movilizaciones por el territorio chuj, implementadas por motivaciones familiares, religiosas y festivas, trascienden las delimitaciones impuestas por los estados nación y por la condición de ciudadanía. La pertenencia al territorio chuj se finca en un pasado compartido, en fuertes vínculos parentales y en un referente mítico que los remite a San Mateo Ixtatán, en la Sierra de los Cuchumatanes.

## Bibliografía

Appadurai, Arjun (1997). “Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional” en: *Novos Estudos* N° 49, 11/1997, Cebrap, San Pablo, pp. 33-46.

Ayalam, María y Cárcamo-Toalá, Naima (2012). “Los niños y niñas guatemaltecas migrantes en la frontera sur de México. Acompañantes o trabajadores”, *Ra Ximhai*, 8, 29-44. <https://www.researchgate.net/publication/268744281> Recuperado el 10 de abril de 2018.

Bustamante, Jorge (1991). “Frontera México-Estados Unidos. Reflexiones para un marco teórico”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV(11). ISSN: 1405-2210. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=316/31641102> Recuperado el 8 de Octubre de 2019.

64 ◀

Cruz, Jorge (1998). *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos en los pueblos de la frontera sur*, México: El Colegio de México.

Faist, Thomas (2015). “Migración y teorías de la ciudadanía”, en: *Ciudadanía múltiple y migración. Perspectivas latinoamericanas*. México, CIESAS-CIDE, pp. 25-56.

Falla, Ricardo (2011). *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco Nentón, Guatemala (1871 a 2010)*, Guatemala: Editorial Maya' Wuj-AVANCSO.

Falla, Ricardo y Yojcom, Elena (2012). *El Sueño del norte en Yalambojoch*, Guatemala: AVANCSO.

Grimson, Alejandro (2,000). “Pensar las fronteras desde las fronteras”, *Nueva Sociedad*. No. 170 Noviembre-Diciembre.

Hernández, Aída (2012). “Nuevas Identidades en la Frontera Chiapas-Guatemala: Migración y Relaciones de Género en Regiones Indígenas”. En *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Chiapas*. [http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespich/images/diagnostico\\_y\\_perspectivas/](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespich/images/diagnostico_y_perspectivas/)

Sistema\_de\_justicia\_y\_movimientos\_indigenas/Migraciones\_indigenas\_en\_el\_chiapas\_contemporaneo/recuadros/1\_nuevas\_identidades\_en\_la\_frontera.pdf Recuperado el 11 de abril, 2018.

Hernández, Rosalva (1992). “Los refugiados guatemaltecos y la dinámica fronteriza en Chiapas”, en Graciela Freyermuth y Rosalva Aída Hernández, *Una década de refugio en México*, México: CIESAS/Instituto Chiapaneco de Cultura/Academia Mexicana de Derechos Humanos, pp. 93-105.

Kauffer, Edith (1998). “Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y los derechos humanos. De la búsqueda de seguridad a la organización política”, *Anuario de Estudios Indígenas VII*, San Cristóbal de las Casas, México, UNACH, Instituto de Estudios Indígenas, vol. 7, pp. 283-308.

Kauffer, Edith (2000). “Refugiados guatemaltecos en México: Del refugio a la repatriación, del retorno a la integración”. *Boletín de Migración Internacional*, 4, pp. 7-12.

Lerma, Enriqueta (2016). “Guatemalteco-mexicano-estadounidenses” en Chiapas: Familias con estatus ciudadano diferenciado y su multiterritorialidad”, en: *Migraciones Internacionales*, Vol. 8, Núm. 3, pp. 95-124.

Limón, Fernando (2007). *Chuj: Pueblos indígenas de México*, México: CDI.

(2009). *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*. Tuxtla Gutiérrez: ECOSUR, COCyTECH.

Nájera, Jessica (2016). “El ejercicio de la paternidad en contextos transfronterizos, el caso de los varones guatemaltecos en Chiapas, México”. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* Núm. 25, pp. 39-78. <http://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/noesis/article/view/897> Recuperado el 10 de abril, 2018.

(2017). “Migración, fuerza de trabajo y familia, elementos en la definición del espacio transfronterizo México-Guatemala”. <http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/359/692> Recuperado el 9 de abril de 2018.

Ojeda, Norma (2009). “Reflexiones acerca de las familias transfronterizas y las familias transnacionales entre México y Estados Unidos”, *Frontera Norte*, Tijuana, México, El Colef, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre 2009, pp. 7-30.

Piedrasanta, Ruth (2009). *Los Chuj. Unidad y Rupturas en su espacio*, Guatemala: ARMAR, Ed.

Ruiz, Verónica (s.f.). “Los Promotores de educación como actores clave en la educación comunitaria. El caso de los chujes, kanjobales y acatekos de origen guatemalteco en Chiapas, México”. <http://deas.inah.gob.mx/images/contenido/veronica/promotoreseducacion.pdf> Recuperado el 17 de abril de 2018.

(2006). *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas. México*, México D.F., CIESAS, Tesis de Doctorado en Antropología.

# Pérdida del territorio, contaminación ambiental e inseguridad alimentaria. Problemas generados por la expansión de la palma africana en Guatemala

Loss of territory, environmental pollution and food insecurity  
Problems generated by the expansion of African palm in Guatemala

*Patricia de la Roca*

**Resumen:** La población guatemalteca, su territorio y biodiversidad están negativamente impactados por los procesos industriales de las corporaciones que integran el mercado de los *commodities*, como la palma africana. A pesar de tener responsabilidad en la contaminación y ecocidios de los ríos más caudalosos de la región norte, nororiente y sur de Guatemala el Estado las favorece porque generan un porcentaje del Producto Interno Bruto. De esta manera se violan las leyes ambientales vigentes y los derechos a la salud, alimentación y propiedad privada de los pueblos indígenas. No trascienden los dictámenes desfavorables publicados por la Agencia de Protección del Medio Ambiente de Estados Unidos, las sanciones del CAFTA-DR ni los tratados internacionales en defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas para dar las soluciones políticas en defensa de la soberanía nacional. Por eso el objetivo de este artículo es evidenciar que la palma africana no representa desarrollo para Guatemala.

► 67

**Palabras clave:** hambre, contaminación, irresponsabilidad corporativa, salud, corrupción

**Abstract:** The Guatemalan population, its territory and biodiversity are negatively impacted by the inadequate industrial processes of the corporations that make up the commodities market, such as african palm. Despite being

responsible of the frequent pollution and ecocides of the largest rivers in the northern, northeastern and southern regions of Guatemala, the state favors them because they are considered generators of an important part of the country's gross domestic product. In this way, the current environmental laws and the rights to health, food and private property of indigenous people, who also have the right to land, are violated. The unfavorable opinions to these companies published by the United States Environmental

Protection Agency, the sanctions of CAFTA-DR, do not transcend. nor international treaties in defense of the rights of indigenous people to give political solutions in defense of national sovereignty. The objective of this article is to show that the African palm does not represent development for Guatemala

**Keywords:** hunger, pollution, corporate irresponsibility, health, corruption

---

## Introducción

La palma africana es endémica del continente que le da su nombre en donde se utilizó para la producción de aceite comestible. Según Ortiz y Fernández, quienes hacen un seguimiento histórico de la introducción de palma en América y de su cultivo, las primeras semillas se utilizaron en el jardín botánico de Lancetilla ubicado en Tela, Honduras, en 1920. Posteriormente en 1937, llega a Cuba y Guatemala. Pero no es sino hasta 1943 que se realiza la primera plantación comercial por la United

Brands (antes United Fruit Company) en San Alejo, Honduras, y dos años más tarde en 1945, se distribuye semilla a Cukra Development Co. (compañía palmera radicada en Nicaragua), con lo cual se inicia la siembra en la finca La Esperanza en Nicaragua y en Tiquisate, Guatemala. No se especifican nombres de fincas en este último país. (Ortiz y Fernández, 1994).

La expansión acelerada de palma aceitera por Asia, Meso y Sur América comienza a finales de la década de los

años 80, siendo hasta ahora el mayor productor y exportador mundial, Malasia. En América Latina los primeros lugares en producción de aceite de palma los han llegado a tener Colombia y Guatemala (Ortiz y Fernández, 1994).

Por las cantidades de aceite que exportan los palmeros se pensaría que el ingreso al país en términos de Producto Interno Bruto y el pago justo de los impuestos correspondientes, debería representar un ingreso fiscal útil para elevar la calidad de vida de la población trabajadora y los servicios básicos como salud, educación y vivienda, siempre que la distribución de la riqueza fuera equitativa, como en Estados Unidos, que ha sido ejemplo de un pujante capitalismo para la empresa privada guatemalteca.

Pero, la producción y exportación del aceite de palma en Guatemala deja secuelas negativas por donde pasa y al hacer un recorrido al interior de las enormes fincas del cultivo, se llega a sospechar que algunas comunidades hasta desaparecen de la división política de la república, al verse encerradas por estas plantaciones.

Con el objetivo de documentar las repercusiones económicas, ambientales, de salud y políticas que deja la siembra de palma de aceite en el país, en la primera sección de este trabajo se presenta el contexto mundial al que obedece la oferta y demanda de los derivados de la palma. En la segunda se hace una revisión y comentarios de los documentos que oficialmente demostraron la responsabilidad de la Reforestadora de Palmas de Petén, S.A (REPSA) en la contaminación del río La Pasión en el 2015.

► 69

La bibliografía utilizada se sustenta en fuentes primarias de información emanadas de: Consejo Nacional de Áreas Protegidas (CONAP); Agencia de Protección al Medio Ambiente de los Estados Unidos: Environmental Protection Agency (en adelante USEPA) y del Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales (MARN). El informe de la USEPA fue presentado a Rubén Alemán, especialista medioambiental designado a la investigación en Guatemala por el Tratado de Libre Comercio entre la República Dominicana-Centroamérica y los Estados Unidos (CAFTA-DR).

Luego se analizan los impactos de la contaminación del río La Pasión en la economía, alimentación y salud familiar de los habitantes de Sayaxché y otros municipios colindantes, como Semuy en El Estor, casualmente en estado de sitio al momento de escribir este manuscrito. Esta sección que contiene información empírica, tiene estrecha relación con los resultados de una investigación sobre las estadísticas de nutrición de los 14 municipios de Petén, desde el 2012 al 2017 inclusive, mediante la cual se encontró que los índices de desnutrición de los municipios donde hay palma africana son mayores a los del resto de municipios del departamento, de manera constante, durante cinco años.

En las dos últimas secciones se presenta una reseña del discurso de Antonio Arenales Forno relativos al cultivo de palma, cuando fungió como Comisionado Ejecutivo de Derechos Humanos de la Presidencia (COPREDEH). Al final se presenta una discusión sobre las demandas de los pueblos indígenas de Ixcán, Quiché, quienes este año recurren a un proceso legal de respuesta y se

oponen a la certificación internacional de Palmas del Ixcán.

Por último hay que aclarar que aunque el punto de partida para el desarrollo de esta discusión es el ecocidio de 2015 en Sayaxché, Petén, el análisis de la situación de la palma que se presenta no se circunscribe a esta temporalidad ni a este espacio.

### **Expectativas mundiales sobre la utilidad de la palma de aceite**

Según Houtart, la razón principal del crecimiento de la palma, a nivel mundial, es la preocupación por la seguridad energética ante la disminución e inminente escasez de las principales fuentes de carbón y petróleo que se han convertido en la causa primaria de degradación del clima. Las energías solares, eólica, geotérmica y marina serán incapaces, según los estrategas del futuro, de satisfacer la demanda mundial de electricidad. La energía nuclear es potencialmente peligrosa y se calcula que cubrirá solamente el 4% del consumo mundial de energía

requerido para el 2030. (Houtart, 2007:1,2)

El director de la Fundación Zeri<sup>1</sup> en Ginebra, doctor G. Pauli, indica que la palma africana produce 200 millones de toneladas de biomasa por año, de la cual se utiliza solo el 10%. Una parte importante, se incinera provocando más CO<sub>2</sub> y dejando de utilizar 25 toneladas de desechos vegetales. En el 2007, este tipo de energía constituía el 14% de la producción energética mundial. (Houtart, 2007:2).

En el contexto de esa crisis, prevista desde el siglo XX, el Colectivo de Organizaciones para la Defensa del Territorio, el Agua y la Naturaleza y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), afirman que en Guatemala la expansión de agrocombustibles se produce a raíz de la demanda del producto por Estados Unidos y Europa. (Castro, et al., 2015)

Estados Unidos en el 2007, emitió el Decreto de Independencia Energética y Seguridad que mandata la producción de 36,000 millones de galones de agrocombustibles para el 2020 con el fin de reducir las importaciones de crudo a Venezuela y Medio Oriente. Por su parte la Unión Europea en 2006 estableció que la oferta energética proviniera de fuentes renovables, equivalentes a un 10% de agrocombustibles para el año 2020. (Castro, et al, 2,015:17). Lo inquietante de la demanda de esta materia prima es que Estados Unidos y Europa, teniendo áreas costeras con capacidad para introducir cultivos como la palma africana, no lo hacen. Dicha demanda solo la cubren los países del hemisferio sur.

Según la Central American Business Intelligence (CABI), en el 2016 Guatemala se situó en el tercer país con mayores exportaciones de aceite de palma, contabilizando 687,537 toneladas métricas de aceite crudo destinado a México en 41%; a los Países Bajos en un 27% y a Alemania en un 18%, con un precio promedio anual de CIF Rotterdam (precio internacional de aceite de

► 71

<sup>1</sup> La fundación Zeri, es una iniciativa de educación ambiental, de Gunter Pauli, su fundador, quien la inauguró narrando fábulas de su autoría a niños y jóvenes asistentes, en torno al agua, la alimentación, la vivienda, la salud, la energía, el trabajo y la educación ética, durante una ceremonia en la Fundación Chile. Ver: <http://www.icarito.cl/2009/12/7-2181-9-iniciativa-educativa-zeri.shtml/>

palma en el destino) de US\$ 700.16 (GREPALMA, 2017: 2)

De acuerdo con el Colectivo de Organizaciones y la CIDH, al 2008 se reportaban en Guatemala ocho empresas exportadoras de aceite, siendo los principales grupos de capital nacional vinculados a la palma aceitera, los que se muestran en la tabla 1.

72 ◀ Independientemente de las necesidades energéticas del mundo, razón por la cual se expande este cultivo, Guatemala cuenta con fuentes invaluable para generarla, aunque a sus propios habitantes se les niega el derecho de aprovecharla, no así a las transnacionales que utilizan al país como puente para venderle a otros. La tierra, que el campesinado indígena ha conservado y diversificado en

base a su conocimiento ancestral, es repartida ilegalmente para sembrar un monocultivo, provocando entre las poblaciones afectadas por el despojo, hambre y desnutrición, pero, sobre todo, indignación, resentimiento, división y violencia.

Pero, el mal manejo de la palma no parece ser un problema que afecte a un solo país (a propósito de globalización) porque en Nicaragua, Honduras y Colombia, se han hecho las mismas denuncias de contaminación y mortandad de peces en las riberas de los ríos, lo cual permite concluir en base a documentos y hechos tangibles, que es un cultivo que responde a un interés foráneo y que nada tiene que ver con los intereses nacionales de los países en donde opera.

**Tabla 1**  
**Empresas exportadoras de aceite en Guatemala al 2008**

<p>1. El Grupo Maegli. Empresa Inversiones Promotoras del Desarrollo S.A.- INDESA</p>	<p>2. Empresa Palmas de Desarrollo S.A. PADESA</p>	<p>3. Corporación Agroindustrial del Caribe S.A. Grupo Arriola-Torrebiarte de la empresa Extractora del Atlántico.</p>	<p>4. Grupo Arriola-Torrebiarte. The Carlyle Group, Goldman Sachs. Empresa Palmas del Ixcán<sup>2</sup> S.R.L. Subsidiaria de Green Earth Fuels Inc., EEUU</p>
<p>5. Grupo Molina-Botrán. Empresa Hame S.A. y Suprema S.A.</p>	<p>6. Grupo Beltranena Orive, con plantaciones colindantes al sitio arqueológico Cancuén, Sayaxché, Petén.</p>	<p>7. Grupos Campollo Codina</p>	<p>8. Köng, en Sayaxché.</p>

**Fuente** (Castro, et al, 2015:17)

**Impacto ambiental del cultivo de la palma africana en Sayaxché, Petén, y El Estor, Izabal, años 2015-2019**

Como consecuencia del ecocidio reportado en mayo y junio de 2015,

por los medios de comunicación y por los pobladores de las áreas más afectadas de Sayaxché, Jorge Jiménez, entonces colaborador del CONAP, a petición del secretario ejecutivo de esta institución, hace una revisión bibliográfica sobre la palma africana.

2 En el Ixcán hubo contaminación de ríos, similares al del río La Pasión, siendo Palmas del Ixcán (con el número 4 de la tabla) la responsable del desastre. Por lo cual la documentación obtenida sobre ese tema y una consulta efectuada por la mesa redonda de los productores de palma, será otro referente y objeto de análisis en este manuscrito.

En relación a su productividad resalta su prolífica producción, la cual puede prolongarse hasta los 50 años. Sobre las necesidades de agua del cultivo resalta

un mínimo de 150 a 200 litros por día o hasta 300 cuando es época seca y es necesario regar plantaciones viejas. La preparación del terreno conlleva la erosión del suelo y pérdida de fertilidad, así como la contaminación de agua por la aplicación de fertilizantes, pesticidas y el consecuente desplazamiento de otros cultivos “alimenticios”. El procesamiento del fruto, es la etapa en la que se produce mayor contaminación porque los molinos de aceite de palma se sitúan cercanos a los ríos y arroyos, que les proveen de la abundante agua que necesitan (Jiménez, 2015).

74 ◀

Las comunidades ribereñas y los usuarios de los ríos son muy vulnerables a los impactos de descargas indiscriminadas tanto de insecticidas como del efluente del molido de la palma de aceite, (POME, por sus siglas en inglés: Palm Oil Mill Effluent) sobre todo si estos están expuestos a la lluvia e intemperie, pudiendo contaminar los mantos freáticos. El agua superficial produce mal olor y proliferación de moscas (Thani, 1999; Jiménez, 2015).

Las primeras declaraciones que ofreció un representante de REPSA a los medios de comunicación indicando

que el accidente que provocó la mortandad de peces, se debió al rebalse de las pilas de oxidación por las intensas lluvias, reafirma lo que dice la bibliografía especializada, la de los técnicos de ONG de salud y la de los propios pobladores, sobre el mal olor y la proliferación de moscas cerca de las plantaciones de palma.

*“Sí, como ahí cerca en Semuy<sup>3</sup> está la procesadora. Porque desde que llegó la palma dicen las señoras que empezó, porque la mosca para esta época (agosto) siempre hay, pero empezó a aumentar cuando ya empezó a crecer el cultivo de palma africana y más cuando ya llegó la procesadora porque, dicen pues, que el desecho de la palma lo tiran aquí atrás... y entonces esos desechos es lo que apesta, porque ahí en Semuy hay un gran mal olor y aquél zancudero que no pueden dejar tortillas o algo porque hasta a uno se le paran cuando uno llega. Tiene que estar moviéndose porque le pican los animales de todo, lo andan siguiendo. Y ese día yo llevaba pantalón y zapato cerrado pero donde los moscos y zancudos podían picarme, me picaron y esa*

3 Semuy es una comunidad rodeada de palma africana, que hoy (2019), permanece en estado de sitio por orden del Presidente Jimmy Morales, quien entre otras cosas desmanteló la organización comunitaria para favorecer a la empresa NATURACEITES. Criminalizó a la población acusándola de la muerte de tres soldados y se escuda en la defensa contra el narcotráfico para justificar la agresión a la población indígena. La información se publica en: Nómada. Artículo publicado el 7 de octubre de 2019.

*vez fue que me dio chinkungunya, imagínese, y andaba con zapatos, pero como en todas las comunidades andan los niños sin zapatos...*" (Personal de ASECSA, San Francisco, Petén, 2016)

También es importante observar que la cantidad de agua que menciona Jiménez en su informe, es la que necesita una sola planta, siendo que su crecimiento es gigantesco. En esto estriba el problema del desvío de los cauces de los ríos. La necesidad de agua de la población pasa a un segundo plano, dado que la palma aceitera tiene que estar en condiciones óptimas de riego para producir el tonelaje de aceite que la hace competitiva.

De acuerdo a la literatura especializada en el tema, como la de Infoagro, el sistema radicular de la palma de aceite profundiza en unos 50 centímetros, variando su longitud de 1 a 15 metros. Tienen un sistema de raíces primario, secundario, terciario y cuaternario, siendo los dos últimos tipos los que forman "la cabellera de absorción de agua y nutrientes para la planta". (Infoagro.com, 2019)

Las mujeres indígenas y campesinas de las regiones en donde se siembra palma

de aceite en Guatemala, encargadas de llevar el agua necesaria al hogar, sufren cada día más su escasez por efecto de la palma y la construcción de represas que la acaparan. El alimento también disminuye porque las raíces de cada planta se esparcen en forma amplia pero poco profunda (NaanDanJain, 2014:8) y cubren el suelo impidiendo el crecimiento de hierbas, hongos u otro tipo de vegetación alrededor, que en épocas ya lejanas (30 años), proveían de alimento a la familia cuando podían acceder a él sin las restricciones de libre locomoción que hoy han impuesto las empresas palmeras.

En relación a la proporción de insecticidas, fungicidas y fertilizantes que necesita el cultivo de palma africana, este necesariamente tiene que estar acorde con la extensión y cantidad de hectáreas que se siembran. La cantidad de agroquímicos que se aplican varían según la circunstancia. Por ejemplo, si la planta no se riega en las cantidades que necesita, es necesario aplicar mayor cantidad de fertilizantes. (Mejía, 2000:55)

Volviendo entonces a la relación extensión-proporción de agroquímicos, se tornan útiles para el análisis los

estudios del Instituto de Agricultura, Recursos Naturales y Ambiente de la Universidad Rafael Landívar (IARNA), que para el 2010 indicaba que la expansión de la palma era de 95,513 hectáreas (IARNA, 2012). Pero después de nueve años, los datos más fidedignos y actuales, son quizás, los que proporcionan los propios palmicultores para el 2017, contabilizando su expansión en aproximadamente 165,510.53 hectáreas. Es decir que la cantidad de químicos que utilizan para mantenerlas, debe ser elevada.

76 ◀

Al considerar las regiones de expansión de la palma referida por los palmicultores, se puede decir que la exposición a agroquímicos utilizados afecta a las tres regiones en donde están instaladas estas plantaciones, es decir: la región sur que constituye el 21.64%, ubicada en los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango, Retalhuleu, Suchitepéquez y Escuintla; la región nororiental, 19.37%, está en los departamentos de Izabal y Alta Verapaz en los ríos Motagua y Polochic y, la región norte, con un 58.99% de la extensión total de dicho cultivo en el país. (GREPALMA, 2017: 2). La región norte, la más megadiversa del país,

es la que tiene mayor cantidad del monocultivo palma africana.

Con toda la información (de primera mano porque es de los palmicultores), sobre la cantidad de toneladas métricas que se producen en Guatemala y la investigación de Jiménez, sobre el grado de contaminación que genera la producción de aceite de palma, es también fidedigna, sin exageraciones, la afirmación de que el procesamiento de unas 30 toneladas de fruto crudo por hora, es comparable en cuanto a contenido de materia orgánica, con el drenaje doméstico de una población humana de 300,000 personas, lo cual provoca un impacto devastador sobre los ríos y los ecosistemas. Esto abre la posibilidad de agotar el oxígeno disponible para la vida en los cuerpos de agua, por lo cual una alta concentración de aceites vegetales de distintos tipos tiene un efecto tóxico sobre organismos acuáticos diferentes como peces, moluscos y artrópodos provocando incluso, la muerte de los mismos (Okwute y Nnennaya, 2007).

En base a esta documentación es difícil dudar de la responsabilidad de las corporaciones palmeras como causantes de la contaminación del río La Pasión,

pues la muerte de 40 toneladas de peces de 23 especies diferentes, solo podría ser provocada por una industria grande y no por los agricultores que utilizan Malatión en sus pequeñas y medianas parcelas, como se quiso hacer creer en el momento de la crisis a nivel nacional e internacional.

Fue por todas estas evidencias que Jiménez, desde el punto de vista científico y humano, sugirió la suspensión de esta actividad agroindustrial, hasta que no se mejoraran las prácticas de procesamiento. Por su parte también la jueza Karla Hernández, desde el punto de vista jurídico y legal y atendiendo al derecho ambiental, pidió el cierre temporal de REPSA el 17 de septiembre de 2015. (Butler, 2016: 1).

La reacción de REPSA fue hacer una demanda civil a la jueza Hernández el 16 de octubre de 2015 promoviendo un antejuicio contra ella. Comportamiento predecible entre los abogados de las empresas palmeras, quienes con argumentos agresivos, débiles e injustificados como los que plantearon, logran detener el proceso iniciado en su contra. Con esa misma actitud, dos años más tarde también

logran desvirtuar las observaciones contundentes de la USEPA, argumentando que los técnicos y/o monitores se habían equivocado en sus observaciones, a pesar de que uno de sus funcionarios admitió desde el principio en televisión y por escrito la responsabilidad de REPSA.

### **Monitoreos ambientales de USEPA a REPSA I, II, Palma Sur y NAISA**

Durante la primera semana de junio 2015, la USEPA llevó a cabo una inspección por muestreo en las áreas afectadas y en las siguientes industrias de producción de aceite de palma africana: Reforestadora de Palmas de Petén (REPSA I y II), Palma Sur, S.A, y Nacional Agro Industrial, S.A (NAISA). El objetivo era revisar el cumplimiento de las instalaciones en cuanto a los requisitos de reutilización de aguas residuales bajo el Acuerdo Gubernativo No. 236-2006: Reglamento de Descarga y Reutilización de Aguas Residuales y Eliminación de Lodos, emitido por MARN.

Se recogieron muestras para medir los nutrientes (nitrógeno total y

fósforo); demanda bioquímica de oxígeno (DBO5), demanda química de oxígeno (DQO), total de sólidos suspendidos (TSS), metales totales, cianuro, aceite y grasa, pH y temperatura en cada uno de los lugares de descarga de reutilización de aguas residuales de las instalaciones.

Uno de los elementos determinantes de las muestras, del que ya Jiménez había dado informe en el CONAP basado en Okwute & Nnennaya, además de los sólidos suspendidos en el agua (TSS), es la concentración de la Demanda Bioquímica de

Oxígeno, (DBO) porque mide la cantidad de oxígeno consumido por los microorganismos en la descomposición de la materia orgánica en el agua corriente, lo cual significa que cuanto mayor es la DBO, más rápido se agota el oxígeno en la corriente (Castillo, 2015).

Las muestras analizadas por el Laboratorio Nacional del Ministerio de Salud a petición de USEPA indicaron lo siguiente sobre REPSA I y II, así como de las otras dos empresas monitoreadas.

78 ◀

**Tabla 2**  
**Resultados del monitoreo en base al Reglamento de Descarga y Reutilización de Aguas Residuales y Eliminación de Lodos. Años 2015-2016**

REPSA I	REPSA II	PALMA DEL SUR Y NAISA
Los resultados analíticos sobrepasaron los límites de descarga del artículo 20 del Acuerdo No 236-2006 (límites de contaminantes para el vertido de aguas residuales en las aguas superficiales).	Los resultados analíticos para REPSA II, sobrepasaron los TSS, el nitrógeno total, el fósforo total, el pH y el color.	Además, los resultados analíticos de Palma del Sur S.A. y Nacional Industrial S.A. (NAISA) sobrepasaron los límites de descarga para Total de Sólidos Suspendidos (TSS), nitrógeno total y color.

**Fuente:** (Castillo, 2015)

Esto explica la razón de que los peces intentaran salir a la superficie para respirar muriendo en el acto. La Red Nacional por la Defensa de la Soberanía Alimentaria en Guatemala (REDSAG), presentó un documental que explica en voces de la población *q'eqchi'*, todos los problemas que representó en su alimentación y en su territorio esta masiva mortandad de especies acuíferas.<sup>4</sup>

En las inspecciones de 2015, se observaron errores de construcción en las lagunas de oxidación y prácticas ilegales como descargas de lodos anaeróbicos no tratados, lo cual viola el Acuerdo Gubernativo 236-2006, específicamente en los Artículos 34: Parámetros de Reutilización de Aguas Residuales; 55 y 56: Prohibición de Desechos de Aguas Residuales. Dichas descargas se produjeron cerca de Sayaxché, El Ceibal y El Cedral. Las aguas residuales se filtraban desde el suelo y fluían directamente hacia el río La Pasión en el área del ferry de la ciudad de Sayaxché, en donde los residentes recolectaban agua cerca del

área de filtración sanitaria utilizada para consumo humano (Castillo, 2015).

La USEPA, instó al gobierno de Guatemala a modificar las prácticas de desechos de agua y a revisar y modificar las “deficiencias” en la legislación ambiental que limitan el trabajo de los inspectores. Al mismo tiempo Guatemala recibía una demanda por incumplimiento de las leyes laborales del país y con ello también de los reglamentos del CAFTA-DR.

Desde el 2008 y 2009 se señalaban las faltas de NAISA, REPSA I y II respecto a la carencia de instrumentos de impacto ambiental; la carencia de seguridad industrial para los empleados y de atención médica preventiva porque se obviaban las evaluaciones auditivas y de la vista reglamentarias. Además, había otras carencias de índole económico como la insolvencia en el pago de las fianzas, razón por la que a REPSA I y II, se les había multado y negado la licencia para seguir en funciones. Pero se les permitió seguir operando y sorpresivamente hasta lograron una sustancial rebaja en el monto de las fianzas correspondientes.

► 79

4 Puede verse en el canal mencionado: [youtube.com/watch?v=sc8nNVgkGFU](https://www.youtube.com/watch?v=sc8nNVgkGFU) o [youtube.com/watch?v=YuNfOAuKwM](https://www.youtube.com/watch?v=YuNfOAuKwM) y todos los que registraron el momento del ecocidio.

## **Impactos de la contaminación del agua y ambiente en la seguridad alimentaria de la niñez que habita Petén**

Las estadísticas y reportes de la Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil de 2014-2015 (ENSMI), indican que la desnutrición ha bajado en el país paulatinamente desde el 2002, lo cual hablaría de que las madres han adoptado nuevas prácticas para proporcionar una sana alimentación a sus hijos y al grupo familiar, y/o que hubo alguna situación favorable para lograrlo (ENSMI, 2016).

Sin embargo, en Petén es fácilmente perceptible que las causas de desnutrición y enfermedades por vectores ya no solamente de los niños sino de la población en general, se deben a la disminución de la variedad de alimentos y la contaminación del agua que provoca enfermedades gastrointestinales. Las madres lactantes hacen un esfuerzo por nutrirse en un medio adverso, pues el pescado ya no se consigue en las cantidades deseadas. Este fue sustituido por el pollo de patio, pero la crianza se dificulta porque se

enferman de accidente y mueren, tal como lo revelaron en la comunidad El Chorro, donde una persona había perdido 60 animales por esta razón.

Los insecticidas y herbicidas en el ambiente, al que está expuesta la población, se presume como la causa de la muerte de los pollos, que seguramente son más susceptibles que otros animales a los contaminantes. La crianza de cerdos es cara por la cantidad de maíz que consumen y los patos caminan cerca de los drenajes y áreas pantanosas, razón por la cual el sabor no es agradable al momento de su consumo. (Pescador, aldea El Chorro, agosto 2016).

Las dificultades de las crianzas antes descritas, obligó a las personas a comprar pollos de granja, que según los consumidores “no es igual que el criollo”. Esto representó un gasto importante que antes de la contaminación del río no tenían necesidad de hacer dada la disponibilidad y acceso a un alimento seguro en cantidad y calidad como el pescado. (Pescador, aldea El Chorro, agosto de 2016).

El pescado que se adquiriría en media hora de pesca de manera abundante

también era, por supuesto, una fuente de ingresos monetarios y consecuentemente había acceso a otro tipo de alimentos. Hoy se dificulta comer bien por la reducción de la capacidad adquisitiva, derivada de la eliminación por tiempo indefinido de la principal fuente de ingresos para muchas familias.

Las circunstancias de alimentación que prevalecen en Petén, se explican en parte a través de las estadísticas de desnutrición en los 14 municipios. Por lo general esas estadísticas indican que dicho departamento, después de la capital, es el mejor posicionado por su bajo índice de desnutrición. Sin embargo, según datos oficiales del Ministerio de Salud, para el 2014 hubo un incremento en los índices de desnutrición aguda moderada en la microrregión suroccidental de Petén a la que pertenece Sayaxché<sup>5</sup>. Para el 2015 sorpresivamente habían bajado en las regiones suroccidental y suroriental.

Pero hay que recordar que el 2015 fue un año de conflictos políticos en que Pérez Molina casi al final de su mandato, entrega el poder al ser sometido a juicio por actos de corrupción. Fue

el año también del ecocidio al que el Estado no respondió sino que evadió los reclamos ausentándose de las mesas de negociación, de la misma forma que la empresa privada. Toda esta coyuntura política pone en tela de juicio las estadísticas que muestra el Ministerio de Salud para la 19 semana epidemiológica (mayo aproximadamente) ese año, en que se promovía con ahínco la política Hambre Cero.

Pero considerando la posibilidad de una disminución real en el índice de desnutrición, el reporte de casos fue alto. Aunque seguramente en opinión de algunos funcionarios, acostumbrados a que lo malo en el país es normal, los resultados no son significativos, otros tal vez reflexionen en que lo normal sería que no hubiera ningún niño desnutrido en el país en medio de tanta riqueza natural.

► 81

5 Las microrregiones en las que se divide el departamento son: Petén Norte: Melchor de Mencos, Flores, San Benito, San Francisco, San José y San Andrés; Petén Suroccidental: Sayaxché, La Libertad y Las Cruces; Petén Suroriental: San Luis Petén, Dolores, Poptún, Santa Ana, El Chal.

**Tabla 3**  
**Desnutrición aguda moderada en menores de 5 años por área de salud. Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica. República de Guatemala. Años 2014-2015**

Microrregión	Año	Casos	Tasa
Petén Norte	2014	26	6.9
	2015	37	9.24
Petén Suroccidental	2014	97	22.58
	2015	37	8.1
Petén Suroriental	2014	53	13.1
	2015	40	9.29

**Fuente:** Sigsa-18. (MSPAS, 2015)

82 ◀ En los dos años reportados (2014-2015) el número de casos de desnutrición aguda moderada, en la región norte de Petén fue de 63; en la suroccidental, fue de 134; la suroriental reporta 93 según la distribución presentada en

la tabla 3. Finalmente, las estadísticas de desnutrición aguda severa en cada una de estas regiones, muestran nuevamente 50 casos en la región norte; 73 y 82 en el suroccidente y suroriente, respectivamente.

**Tabla 4**  
**Desnutrición aguda severa en menores de 5 años por área de salud. Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica República de Guatemala. Años 2014-2015**

Microrregión	Año	Casos	Tasa
Petén Norte	2014	29	7.7
	2015	21	5.24
Petén Suroccidental	2014	56	13.03
	2015	17	3.72
Petén Suroriental	2014	49	12.03
	2015	33	7.66

**Fuente:** Sigsa-18. (MSPAS, 2015)

Lo reportado sobre desnutrición aguda severa (Tabla 4), muestra la región suroccidental con solo nueve casos menos que la suroriental siendo esta última la que presenta, sin embargo, mayor número de niños con desnutrición aguda clínica,

caracterizada por signos de Marasmo, Kwashiorkor y Kwashiorkor Marasmático. En la región suroriental hay presencia de empresas palmeras, específicamente en San Luis Petén, en donde funciona NATURACEITES (Solano, 2015).

**Tabla 5**  
**Desnutrición aguda clínica en menores de 5 años por área de salud.**  
**Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica**  
**República de Guatemala. Años 2014-2015**

Microrregión	Año	Casos	Tasa
Petén Norte	2014	5	1.33
	2015	6	1.5
Petén Suroccidental	2014	5	1.16
	2015	4	0.88
Petén Suroriental	2014	13	3.19
	2015	9	2.09

**Fuente:** Sigsa-18 (MSPAS, 2015)

Si en lugar de ver todos estos datos parcialmente, se ven de manera global, en una sola tabla, los resultados muestran la situación de desnutrición infantil en Petén, por área y gravedad del hambre que aqueja a los niños y niñas del departamento. Esto sin considerar el subregistro que suele existir en las estadísticas nacionales, puesto que los datos son solamente los casos conocidos por el Ministerio

de Salud y en este mismo estudio, el personal de salud de ASECSA, observa la ausencia de este Ministerio en las áreas más alejadas, como las de San Luis.

Pero lo importante, independientemente de otros factores como el señalado, es que aproximadamente 537 niños y niñas tenían vedado el derecho a la alimentación sana, diariamente

y durante todo el año, siendo el suroccidente del departamento el más afectado y coincidentemente, donde se

concentran las mayores extensiones de palma africana.

**Tabla 6**  
**Sumatoria de niños desnutridos, menores de cinco años**  
**en Petén durante los años 2014 y 2015**

Grado de desnutrición	Norte	Suroccidente	Suroriente	Total
Aguda moderada	63	134	93	290
Aguda severa	50	73	82	205
Aguda clínica	11	9	22	42
<b>Total</b>	<b>124</b>	<b>216</b>	<b>197</b>	<b>537</b>

**Fuente:** elaboración propia a partir de los datos oficiales del Ministerio de Salud de Guatemala. SIGSA 18 (2015)

84 ◀

Los datos estadísticos del Ministerio de Salud confirman también lo expresado por la población petenera, que ha visto ante sus ojos la expansión y problemas que ha ocasionado la palma africana en la salud, nutrición y cotidianidad de sus habitantes en el suroriente del departamento, segunda región más afectada.

*“La verdad es que empezaban con pequeños cultivos de palma y después fueron comprando y comprando y comprando. Allá en el sur, en Poptún, San Luis todo eso y donde nosotros nos dimos cuenta, porque eso sucede muy adentro, yo creo que ni las autoridades se dan cuenta, es ahí, en las orillas de las calles digamos*

*de San Luis, y uno pasa y ahí está la palma, solo está la casita de la persona y atrás hay palma. Palma, palma, palma y... hasta el final donde le alcancen los ojos. Porque Petén, era un departamento, donde la gente la cotidianidad era, cultivar, sembrar, comer, vender el excedente de lo que quedaba. Pero ahora la cotidianidad es levantarse, ir a trabajar a la palma, recibir un salario, venir en las camionetas de las palmas, porque igual ya no hay donde puedan cultivar porque todo ese terreno ya está vendido para ellos. Se ve super triste los caminos”* (Personal de ASECSA, San Francisco, Petén 2016).

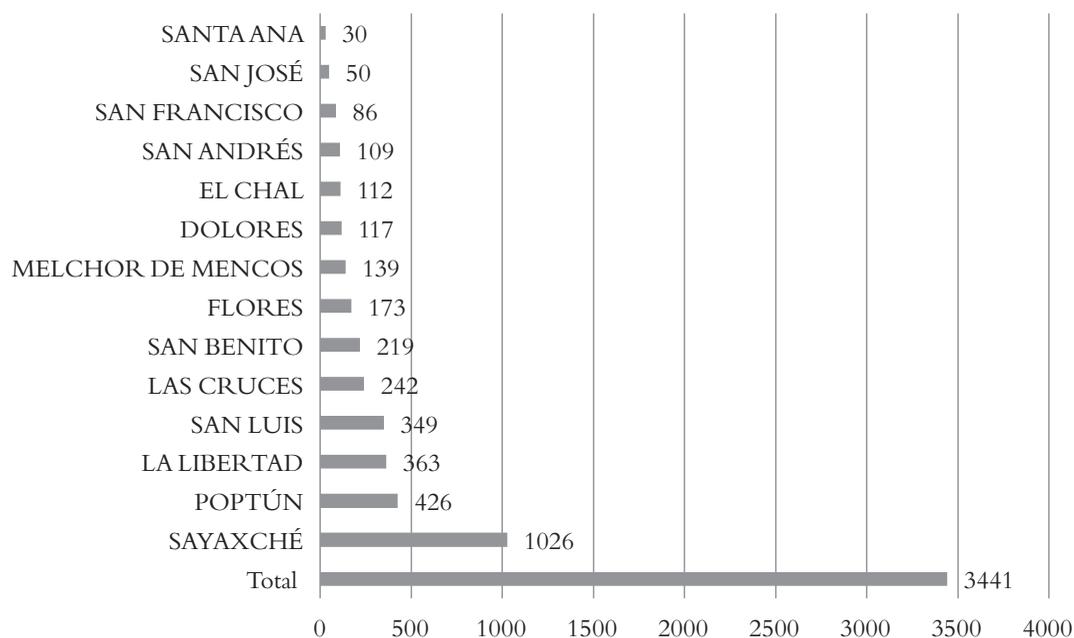
La gráfica 1, registra lo que ha sucedido, en relación a la desnutrición,

durante cinco años en Petén. La sumatoria de niños y niñas con desnutrición aguda, asciende en este caso, a 3,441 aproximadamente. En los municipios de San Luis, Poptún y Sayaxché, operan empresas de palma africana y no se sabe con certeza de su presencia en La Libertad, pero si,

que en este municipio funciona la empresa productora de leche de la conocida marca LALA. Estos cuatro municipios concentraron 2,164 casos de desnutrición aguda, es decir, el 63% del total reportado en todo el departamento.

**Gráfica 1**  
**Datos de desnutrición aguda en los 14 municipios de Petén años 2012-2017**

Datos de desnutrición aguda en niños y niñas de 0 a 4 años  
 Actualización del año 2012 hasta 22 de abril de 2017



**Fuente:** Elaboración propia en base a los datos del Ministerio de Salud (SIGSA-18).

La nota irónica sobre la ocupación del territorio por la palma africana es que, en algunos países de Europa como España, el consumo de aceite proveniente de la palma ha sido censurado, al punto de que empresas como la Nestlé al ofrecer sus productos alimenticios para niños a través del internet o la televisión resalta que no utilizan aceite de palma. Algunos supermercados españoles al publicitar sus margarinas y mantequillas, como las de la marca Puleva, indican en carteles grandes: Margarina Puleva, omega y esencias, SIN ACEITE DE PALMA.

En la red las discusiones sobre los beneficios alimenticios del aceite de palma provienen en un porcentaje alto de FEDEPALMA, que sin duda es una parte interesada en presentarla como producto beneficioso para la salud. Pero revistas científicas como Nature, destacan que los lípidos involucran en su metabolismo la proteína CD36, la cual se ha tipificado como un factor potenciador de las metástasis de cáncer oral, mama y ovarios de 50 a 100%. (Jar, 2016).

El estudio se ha focalizado, especialmente en el ácido palmítico,

un ácido graso saturado que al ser inoculado en ratones duplica las metástasis en la proporción indicada. El descubrimiento motivó en Europa una nueva reglamentación sobre la información nutricional de los productos alimenticios y entró en vigor un reglamento de la Unión Europea (UE 1169/2011) que obliga a indicar en la etiqueta de rigor el tipo de aceite y grasas vegetales utilizadas. Los científicos en Europa que se dedican a la investigación médica, añaden que además del riesgo para la salud hay un problema ecológico asociado a este alimento por la deforestación de bosques tropicales y pérdida de biodiversidad, a pesar de que haya producción sostenible certificada de aceite de palma (Jar, 2016).

### **Las respuestas del Estado ante las demandas de los pueblos indígenas**

Los reclamos de los pueblos indígenas en torno a los daños sociales, ambientales y de salud que provoca la palma africana, se convierten en un va y viene sin respuestas, porque hay un pacto sobre la no intervención del Estado en los asuntos de la empresa privada.

Nada más ilustrativo en este sentido, que el discurso de Antonio Arenales Forno, cuando fue Comisionado Presidencial en Materia de Derechos Humanos. Esta sección es una breve reseña de ese discurso que puede encontrarse en el documento: Situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en el contexto de las actividades de la agroindustria de palma aceitera en Guatemala, Audiencia Temática, 22 de octubre de 2015 (Castro, Sánchez, Saul, Actioned, CONGCOOP y Marcos, 2015).

Arenales Forno, califica a las empresas palmeras, como social y ambientalmente sostenibles, eficientes y ventajosas porque han liberado la economía nacional de los efectos devastadores que la hacían depender de los precios internacionales del café. Desde una óptica unilateral y empresarial defiende los incentivos fiscales que otorga el decreto ley 29-89, mal llamada según Arenales, ley de maquila (Castro, Sánchez, Saul, Actioned, CONGCOOP y Marcos, 2015). Lo que no indica en su discurso es que dicha ley, que ya no está vigente, excluía de esos privilegios a quienes tenían una deuda con el Instituto Guatemalteco de Seguridad

Social, como frecuentemente sucede con estas empresas.

Luego afirma que la palma es “desarrollo” para el país y que, de ninguna manera, representa daños al ambiente; que no erosiona el suelo y que además provee de empleos permanentes, directos e indirectos. Sobre las obligaciones fiscales indica que son las municipalidades las que han querido poner cargas fiscales que la Corte de Constitucionalidad ha declarado inconstitucionales, ya que las mismas son competencia del Congreso. Añade que los comunitarios han protestado más por razones ideológicas que por razones medioambientales y justifica la conflictividad que siempre se da entre autoridades locales o personas, como algo que “no es nada fuera de lo normal” en las relaciones económicas y laborales.

Sobre las certificaciones que buscan conservar las empresas palmeras, indica que las mismas demandan estrictas normas laborales, medio ambientales y de responsabilidad social y defiende los reglamentos medioambientales vigentes calificándolos muy bien, a pesar de las recomendaciones de la USEPA.

Sobre la salud el funcionario refiere que los índices de dengue y malaria no han tenido variantes y que ni siquiera se han detectado enfermedades ligadas a químicos. Atribuye la proliferación de moscas a los basureros clandestinos, drenajes a flor de tierra y carencia de letrización, que son problemas propios del subdesarrollo. Y un poco confundido con la caña de azúcar, termina su discurso así: “la palma de aceite no requiere de químicos que puedan ligarse al medio ambiente, **el cultivo de la caña** no solo no erosiona el suelo sino que también le da abono con desechos orgánicos”. (Castro, Sánchez, Saul, Actioned, CONGCOOP y Marcos, 2015).

Es oportuno hacer referencia aquí a la entidad denominada: Salud, Trabajo y Ambiente (SALTRA) que funciona en las universidades de Centroamérica, siendo la Universidad de San Carlos de Guatemala la sede en el país.

La organización tiene una línea de servicio a las empresas del istmo, para velar por la salud ocupacional de los trabajadores con especial aplicación e injerencia en la salud ambiental. La base legal de esta iniciativa se encuentra

en los Acuerdos Gubernativos 229-2014 y 33-2016 del Ministerio de Trabajo, la cual legisla lo relacionado con las condiciones mínimas de seguridad para los trabajadores. Dicho documento consta aproximadamente de 500 artículos. El Acuerdo 33-2016 entró en vigencia el 13 de febrero de 2016 y es una reforma del 229-2014.

Entre muchos estudios de SALTRA, existe uno sobre los efectos del fungicida Mancozeb, que según fotografías y videos observados durante esta investigación ha sido utilizado por REPSA en sus plantaciones, sustancia que afecta especialmente a la mujer, debido a que daña las hormonas tiroideas esenciales para el desarrollo del cerebro fetal, por lo que según Patel, es importante evaluar la exposición a estas sustancias entre las mujeres embarazadas (Patel, Landers, Li H, & K, 2011; van Wendel de Joode, 2015).

Respecto al trabajo bajo el sol y el esfuerzo que hacen los trabajadores de empresas de caña y palma, que tienen que levantar cargas pesadas se ha reportado la nefropatía mesoamericana, propia de esta región, la cual daña los riñones de los

trabajadores cuando motivados por la sed y deshidratación consumen aguas azucaradas (Correa-Rotter, 2014).

### **Consulta a los pueblos indígenas de Petén, Alta Verapaz e Ixcán, Quiché, para lograr la certificación de las corporaciones palmeras a través de la Mesa Redonda sobre Aceite de Palma Sostenible**

Con fecha 27 de junio de 2019, estaba en curso el proceso de certificación de las empresas productoras de palma en Guatemala a través de la Mesa Redonda sobre Aceite de Palma Sostenible (RSPO)<sup>6</sup>, procedimiento mediante el cual estas empresas buscan prestigio y confiabilidad para certificar su calidad. Para ello contratan los servicios de IBD certificaciones y/o certificadora Bio Latina, que entre sus objetivos señala la voluntad de mantener un diálogo abierto entre las partes.

En atención a Leonardo Gómez, a la RSPO y a IBD Certificaciones, siguiendo los procedimientos de auditoría pública, los COCODES señalan que se contradice el principio de diálogo abierto entre las partes, ya que a pesar de que en la región se habla el *q'eqchi*, *pocomchi'* y *k'iche'*, entre otros, la consulta se realiza en castellano y a través de una página web, siendo este un medio inapropiado e inaccesible para las comunidades interesadas.

En sus escritos para comunicarse con la certificadora, los COCODES y Autoridades Ancestrales, de las micro regiones: Chiquibul en Chisec, Alta Verapaz; Tierra Blanca y Sayaxché, en Petén y de la microrregión V de Ixcán, Quiché, amparadas en la Constitución Política de la República, Ley del Sistema de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, Código Municipal e instrumentos internacionales, manifiestan su oposición a la certificación de Palmas del Ixcán y denuncian la destrucción de los sistemas de vida de la región desde el 2004, tales como el acaparamiento de tierras, la deforestación y quema de bosques, el uso irresponsable del agua y la contaminación por agroquímicos,

► 89

6 <https://www.dnvgl.es/.../norma-rspo-round-table-on-sustainable-palm-oil-mesa-redonda-> A quien interese puede consultar esta página.

lo cual produce males como la fiebre tifoidea, enfermedades respiratorias y de la piel.

Denuncian la contaminación de los ríos: San Miguel, que pasa frente a la empresa Palmas de Ixcán, El Jute, Chixoy y Chiriviscal. Con similares denuncias hacen referencia a las tres que se han interpuesto, según fechas: 2 de julio de 2014, 10 de diciembre de 2017 y 30 de agosto de 2018.

90 ◀ Además, solicitan que se retire la planta de procesamiento ubicada en San Miguel, Chisec; se revisen las anteriores certificaciones de la empresa; se realice una visita técnica por parte de la empresa auditora IBD Certificaciones a las comunidades afectadas; no se autoricen nuevas plantaciones y que no se otorgue la “Certificación de los Principios y Criterios RSPO, relacionada con la producción sostenible de aceite de palma”. Al final del escrito aparecen firmas y huellas digitales de 30 representantes de las comunidades afectadas, en su mayoría, población *q’eqchi’*.

Entre otras denuncias de índole laboral, está la observancia de

indicadores que tipifican una forma moderna de esclavitud. Hay restricciones para pagar el salario mínimo o su condicionamiento y retención de la cuota de seguro social (IGSS) sin reportarlo a la institución, lo cual constituye fraude. Por esas razones le piden a la certificadora que verifique las planillas de IGSS, el pago de salarios mínimos, jornadas de trabajo y la forma cómo se establecen las metas de trabajo exigidas por la empresa.

Solicitan respetar el compromiso con la transparencia que exige uno de los indicadores del proceso de consulta, identificado como 1.2.1, sobre la revisión de títulos de propiedad y respetar el acceso a la información pública de las investigaciones resultantes en el proceso de auditoría en curso, respecto a este inciso, especialmente.

## Conclusiones

Los gobiernos que favorecen el modelo neoliberal, han mostrado total irrespeto hacia los derechos de los Pueblos Indígenas y ven con desprecio el manejo del patrimonio biocultural del país. Teniendo las

grandes potencias que hoy demandan agrocombustibles, la capacidad para producir los propios, no lo hacen, probablemente porque entran en juego los altos costos de una mano de obra cara, no barata, sin costo beneficio representativo para producirlo debido al uso intensivo del agua y el suelo. Sin embargo su importación sí es importante considerando que es una materia prima útil, esencialmente, para producir agrodiesel y otros tipos de energía.

Por eso Palmas de Ixcán, que representa intereses extranjeros como los de Green Earth Fuels Inc., EEUU, utiliza la tierra de países ricos en recursos naturales, para producir lo que necesita el suyo, sin riesgos, con altas prerrogativas para certificarse internacionalmente y apoderarse de un recurso invaluable: tierra productiva.

Pero las consecuencias para los Pueblos Indígenas se traducen en una baja o nula remuneración, despojo de tierras, despojo de un super alimento como el pescado y negación del derecho al vital líquido, que es el agua para beber. De la misma manera que para la población son

inconvenientes las operaciones de la palma, para las empresas palmeras parece ser totalmente inconveniente que quienes viven en la región posean tierra y sean independientes.

Así pues, contrario a los títulos como: Empresa Inversiones para el Desarrollo o Empresas de Palmas de Desarrollo S.A. o “Reforestadora” de Palmas, etc... estas entidades son las que realmente representan un retroceso y estancamiento al desarrollo “humano” porque contaminan, generan hambre y dependencia, sed, e incluso muerte a través de prácticas violentas. Desde la perspectiva de la seguridad ciudadana o...“nacional”, es simplemente una clara agresión matizada con un exacerbado racismo que va cobrando tintes de genocidio.

Semuy, como se observa en este artículo, es mencionado desde el 2016 por su conflictividad con la empresa palmera Naturaceites. Hoy, en 2019, el gobierno declara estado de sitio en la región, acusa a los comunitarios de estar vinculados con el narcotráfico y de haber asesinado a tres soldados. Pero adicionalmente desmantela la organización comunitaria que desde hace muchos años pelea contra las

megaempresas por su soberanía alimentaria y territorial.

Esto es un claro ejemplo de lo que Edgar Barrero, filósofo y psicólogo, por cierto de Colombia, país que es uno de los mayores productores de palma, escribe con certeza sobre las luchas territoriales y de dominación extranjera: “la construcción del mundo pasa primero por alterar el horizonte, por hacer visible la presencia de los cuerpos represores del Estado, con la clara intención de que su presencia actúe sobre la conciencia de quienes se resisten a su intervención como una acción persuasiva. La siguiente etapa si los defensores de la naturaleza no frenan su propuesta, es entrar en sus casas, hacerles visible su indefensión y que sea entonces una acción sugestiva sobre el subconsciente, sobre las emociones y los riesgos que sufre la familia, la que se encargue de retirarlos de la lucha” (Barrero, 2006).

La contaminación del río La Pasión y de los otros aquí mencionados, solo vino a descubrir con detalle, las anomalías que evidentemente se encubrieron desde que las empresas palmeras se instalaron en Guatemala

y que sé que se siguen encubriendo, con acciones prepotentes e ilógicas a simple vista como las perpetradas contra la jueza Karla Hernández, quien ordenó el cierre de la empresa REPSA en 2015 y que fue sometida a juicio, en un ataque desesperado e ilegal, que entorpeció el proceso judicial al que debían someterse las empresas palmeras. A ese grado llega la debilidad de los argumentos de la empresa privada para defenderse limpiamente ante tanta evidencia y la fortaleza del dinero para desvirtuar, por la fuerza, la razón.

Con tantos riesgos de funcionamiento ninguna ley debería permitir la rebaja de fianzas, porque en estos casos no hay dinero que alcance para pagar el daño a las comunidades ni las multas que imponen los Tratados de Libre Comercio al comprobarse la responsabilidad de un mal manejo industrial, que por supuesto es dinero que sale de las arcas nacionales, no de las empresas que han hecho el daño. Es falaz decir, con todos estos costos millonarios que sostienen a empresas extranjeras, que son ellas las que ayudan a desarrollar al país. Es decir que la población guatemalteca, como muy bien dijo un líder comunitario:

no necesita y nunca ha necesitado nada de las empresas de palma.

Las soluciones a una problemática política, de salubridad y preservación del medio ambiente así como la

defensa del territorio, solo puede lograrse mediante el fortalecimiento institucional y la refundación del Estado.

## Bibliografía

Barrero, Edgar (2006). *De Macondo a Mancuso: Conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.

Butler, Daniel (2016). “Jueza demandada por REPSA por ordenar cierre de empresa”. *Plaza Pública*, 1.

Castillo, Jairo (2015). *The Pasion River Fish Kill Investigation Sayaxché, El Petén, Guatemala Inspection Date: July 6-9, 2015 SESD Project ID No. 15-0383*. United States Environmental Protection Agency, Region 4, Guatemala.

94 ◀

Castro, Juan; Sánchez, Alejandro; Paau, Saul; Actioned; CONGCOOP; Pastoral de la Tierra de San Marcos (2015). “Situación de derechos humanos de los pueblos Indígenas en el contexto de las actividades de agroindustria de palma aceitera en Guatemala. Audiencia Temática. 22 de octubre de 2015”, Guatemala. <http://www.congcoop.org.gt/noticias/582—situacion-de-derechos-humanos-de-los-pueblos-indigenas-en-el-contexto-de-las-actividades-de-agroindustria-de-palma-aceitera-en-guatemala.html>

Correa-Rotter, Ricardo (20-23 de agosto de 2014). *International Society of Nephrology*.

ENSMI (25 de noviembre de 2016). *OSAR, Observatorio de salud reproductiva*. (M. d. Gobierno de Guatemala, Productor). [http://www.osarguatemala.org/osartemporal/Archivos/PDF/201610/335\\_4.pdf](http://www.osarguatemala.org/osartemporal/Archivos/PDF/201610/335_4.pdf)

Gremial de Palmicultores de Guatemala GREPALMA (2017). *Anuario Estadístico 2106-2017*, Guatemala, Guatemala. [https://www.grepalma.org/wp-content/uploads/2018/07/GREPALMA\\_Ints\\_Anuario\\_Estadistico.pdf](https://www.grepalma.org/wp-content/uploads/2018/07/GREPALMA_Ints_Anuario_Estadistico.pdf)

Houtart, François (14 de 02 de 2007). *Ecología Social*. Obtenido de La palma africana, un proyecto mundial, social y ecológicamente destructor. [rebelion.org/noticias/2007/2/46574.pdf](http://rebelion.org/noticias/2007/2/46574.pdf)

Infoagro (2019). *El cultivo de la palma africana*. Obtenido de Infoagro.com: [https://www.infoagro.com/herbaceos/oleaginosas/palma\\_africana\\_aceitera\\_coroto\\_de\\_guinea\\_aabora.htm](https://www.infoagro.com/herbaceos/oleaginosas/palma_africana_aceitera_coroto_de_guinea_aabora.htm)

IARNA (2012). “Análisis de la dinámica de expansión del cultivo de la palma africana en Guatemala. Vulnerabilidad local y creciente construcción de riesgo”. En I. d. IARNA, *Perfil Ambiental de Guatemala. 2010-2012*. Guatemala: URL. pp. 340-362.

Jar, Nuria (7 de diciembre de 2016). *El cáncer se alimenta de grasas saturadas para hacer metástasis. La proteína CD36, involucrada en el metabolismo de los lípidos promueve la diseminación del cáncer oral, de mama y melanoma*. Obtenido de Scientific American, Español: <https://www.scientificamerican.com/espanol/noticias/el-cancer-se-alimenta-de-grasas-saturadas-para-hacer-metastasis/>

Jiménez, Jorge (2015). *Impactos del cultivo de la palma africana* CONAP, Guatemala: CONAP.

► 95

Jain Irrigation (2014). *Palma aceitera. Israel*. [http://es.naandanjain.com/uploads/catalogerfiles/000-Spanish/Crop%20Applications/NDJ\\_OilPlam\\_booklet\\_span\\_100314F\\_72.pdf](http://es.naandanjain.com/uploads/catalogerfiles/000-Spanish/Crop%20Applications/NDJ_OilPlam_booklet_span_100314F_72.pdf)

Ministerio de Salud (MSPAS) (2015). *Desnutrición moderada en menores de 5 años por área de salud. Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica. República de Guatemala*. <https://www.mspas.gob.gt/>

(2015). *Desnutrición aguda severa en menores de 5 años por área de salud. Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica República de Guatemala. Años 2014-2015*. Centro Nacional de Epidemiología. SIGSA 18. Datos preliminares por actualización de las áreas de salud, Guatemala. <https://www.mspas.gob.gt/>

(2015). *Desnutrición aguda clínica en menores de 5 años por área de salud. Casos y tasas acumuladas por 10,000 hasta la 19 semana epidemiológica República de Guatemala. Años 2014-2015*. Centro Nacional de Epidemiología. SIGSA 18-Datos

preliminares por actualización de las áreas de salud, Guatemala. <https://www.mspas.gob.gt/>

Mejía, Julián (2000). *Consumo de agua por la palma de aceite y efectos del riego sobre la producción de racimos. Una revisión de literatura*. Santafé, Colombia.

Ortiz, Rubén y Fernández, Olman (1994). *El cultivo de la palma aceitera*. San José, Costa Rica: Universidad estatal a distancia.

Patel, Jatin; Landers Kelly; Li, Huika; Mortimer Robin y Richard Kerry (2011). Thyroid hormones and fetal neurologic development. *Journal Endocrinol*, 1-8.

[https://scholar.google.com.gt/scholar?q=Thyroid+hormones+and+fetal+neurological+development.+Journal+Endocrinol,+1-8.&hl=es&as\\_sdt=0&as\\_vis=1&oi=scholart](https://scholar.google.com.gt/scholar?q=Thyroid+hormones+and+fetal+neurological+development.+Journal+Endocrinol,+1-8.&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart)

96 ◀ Solano, Luis (2015). “Palma africana y empresas se expanden aceleradamente a lo largo de la Franja Transversal del Norte”. *Enfoque*. Análisis de situación No. 36 pp. 1-22.

Thani, Ishak; Hussin, Rahani; Wan Ibrahim y Sanusi Mohd (1,999). *Industrial Process & Environment (Handbook No.3). Crude Palm Oil Industry*. Malasia. [https://www.academia.edu/4857847/Industrial\\_Process\\_and\\_the\\_Environment-\\_Crude\\_Palm\\_Oil\\_Industry](https://www.academia.edu/4857847/Industrial_Process_and_the_Environment-_Crude_Palm_Oil_Industry).

Agencia de Protección Ambiental USEPA. (2015). *Water Monitoring and Assessment: 5.2. Dissolved Oxygen and Biochemical Oxygen Demand*. Gutemala: USEPA.

Van Wendel de Joode, Berna; Mora, Ana María; Córdoba, Leonel y Cano, Juan (Abril de 2015). “Aplicaciones aéreas de Mancozeb y concentraciones urinarias de etilentiourea (ETU) en mujeres embarazadas: resultados del programa infantes y salud ambiental”. *Boletín Salud, Trabajo, Ambiente*, Volumen 12. Costa Rica: SALTRA.

# Producción del espacio afrodescendiente en el parque nacional Lagunas de Chacahua (Oaxaca, México)

## Production of afro-descendant space in the national park Lagunas de Chacahua (Oaxaca, México)

*Heriberto Ruiz Ponce*

**Resumen:** La presencia de población afrodescendiente en México es conocida generalmente en términos de la información preservada en la memoria e imaginarios populares. Hasta ahora, la Constitución Política Federal mexicana no ha reconocido su existencia como pueblo diferenciado, y por lo tanto no se cuenta con estadísticas oficiales de su presencia geográfica específica y dinámicas sociales. Este trabajo expone los avances de un estudio empírico enfocado al área geográfica más significativa de comunidades afro del estado de Oaxaca, presentando algunas de las formas de producción del espacio del pueblo negro que vive en el Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLC). Se trata de una aproximación a sus prácticas espaciales y espacios representacionales –las formas menos formales y más locales de conocimiento– que producen los miembros de comunidades negras, así como las relaciones dialécticas complejas que tienen aquellas con las representaciones dominantes del espacio (lógicas particulares y saberes técnicos y racionales).

► 97

**Palabras clave:** producción del espacio, prácticas espaciales, afrodescendientes, Oaxaca, Parque Nacional Lagunas de Chacahua

**Abstract:** The presence of the afro-descendant population in Mexico is generally known in terms of the information preserved in the memory and popular

---

HERIBERTO RUIZ PONCE  
DOCTOR EN ESTUDIOS IBEROAMERICANOS POR LA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
PROFESOR-INVESTIGADOR DE TIEMPO COMPLETO DEL  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS,  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA BENITO JUÁREZ DE OAXACA  
HRUPONCE@IISUABJO.EDU.MX  
FECHA DE RECEPCIÓN: 15 DE MAYO DE 2019  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 21 DE OCTUBRE DE 2019

imaginaries. Until now, the Mexican Federal Political Constitution has not recognized its existence as a differentiated people, and therefore, there are no official statistics of its specific geographical presence and social dynamics. This work exposes the progress of an empirical study focused on the most significant geographic area of afro communities in the state of Oaxaca, presenting some of the forms of production of the black people's space that lives in the Lagunas de Chacahua National Park

(PNLC). It is an approach to their spatial practices and representational spaces –the less formal and more local forms of knowledge– that members of black communities produce, as well as the complex dialectical relationships that have those with the dominant representations of space (particular logics and technical and rational knowledge).

**Keywords:** space production, spatial practices, afro-descendants, Oaxaca, Lagunas de Chacahua National Park

Cuando conversamos sobre nuestra historia  
y reflexionamos sobre nuestros  
saberes propios,  
no queremos enseñar a los que tienen  
otros saberes,  
solo buscamos reafirmarnos en  
lo que sabemos que somos.

**Abuelo Zenón**  
***Sobre la historia nuestra* (2017)**

## Introducción

En 2015 se inauguró formalmente el Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes (2015–2024) adoptado por Resolución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En este marco, y a pesar de la certeza e importancia cada vez más reconocida de que los pueblos afrodescendientes han contribuido de manera decisiva en la historia y formación de los perfiles sociodemográficos y culturales de México (Aguirre, 1972; Velázquez e Iturralde, 2012) y en específico de Oaxaca (Reyes, 2009; Ruiz y Vázquez, 2018), ha sido hasta fechas muy recientes —en paralelo a los movimientos por el reconocimiento constitucional de sus derechos— que las discusiones sobre los alcances políticos de su presencia geográfica y sus dinámicas de vida han comenzado a ser un referente necesario; que debe atravesar el análisis y las acciones de afirmación del emergente movimiento negro o afrodescendiente en México.<sup>1</sup>

La investigación sistematizada sobre las poblaciones negras en México es un campo que ha estado aislado durante mucho tiempo por diversas razones. Una de ellas fue la aparente consideración de que históricamente dichas poblaciones habían sido “absorbidas” o asimiladas en el proceso de mestizaje de México, provocando la disolución de características culturales específicas y diferenciadoras.

En una revisión rápida de la bibliografía disponible sobre el tema, queda claro que en la primera década del siglo XXI los estudios sobre la población afrodescendiente en México tienen un peso básicamente histórico. Las temáticas más recurrentes son la trata de esclavos, la Colonia y el siglo XIX. Si bien se comienza a contar con información y datos actuales más o menos confiables, los avances son incipientes y aún quedan pendientes

► 99

<sup>1</sup> En México hay una discusión intensa, inacabada aun, en la academia y en las organizaciones involucradas en el tema, sobre la denominación que mejor abarque a las personas y culturas cuyo origen se identifica con el proceso histórico de extracción humana del continente africano a lo largo de siglos de colonialismo y esclavitud. Por ejemplo, el 17 y 18 de abril de 2017 se llevó a cabo

el Coloquio Nacional *¿Cómo queremos llamarnos? Horizonte Censo 2020*, convocado por el PUIC-UNAM. Ahí se recogieron algunas autodenominaciones propuestas por las organizaciones de personas afrodescendientes asistentes, provenientes de distintas regiones del país, que luego fueron enviadas al INEGI para ser consideradas en los instrumentos censales. Ellas son: negro/a, moreno/a, negros mascogos, afromestizos, chocho, costeño, negro-indio, indio-negro, boxio, rastafari, afroindígena y jarocho. La categoría *afromexicano* no está incluida en ese catálogo.

muchas aristas por investigar sobre estas poblaciones.

Los resultados de algunos diagnósticos básicos que se han aplicado en la llamada Costa Chica oaxaqueña (franja del litoral del Océano Pacífico que abarca desde Puerto Ángel en Oaxaca hasta Acapulco Guerrero), han llamado la atención sobre la necesidad de emprender estudios específicos que contribuyan a la comprensión de las dinámicas sociales y espaciales de un sector que históricamente ha sido colocado a la zaga de los intereses académicos.

El objetivo principal en este trabajo ha sido identificar algunas formas de producción del espacio del pueblo negro del PNLC a partir de tres momentos: prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacio representacional, conceptos que esclareceremos más adelante. La pregunta de este estudio se centra en conocer hasta qué grado los cambios que han sufrido los elementos culturales de los afrodescendientes y sus comportamientos políticos en Oaxaca han estado y están limitados y/o condicionados a las relaciones de poder que sostienen con estructuras

estatales y municipales en espacios específicos. Finalmente, se expone evidencia que demuestra que el pueblo negro del PNLC tiene una configuración relacional específica con su entorno territorial, definido y derivado por las condiciones históricas y geográficas de las marcas raciales, las relaciones de poder y la colonialidad.

### **Dialéctica de la triplicidad del espacio: prácticas espaciales, espacios de representación y representaciones del espacio**

La premisa fundamental de la perspectiva en la que abordamos este trabajo tiene que ver con el espacio, su producción y su consecuente territorialización. Lefebvre (2013) nos ayudó a entender cómo se da la producción del espacio, sus dimensiones, escalas y elementos para su análisis. Tomando como base sus propuestas analíticas se propuso indagar aquí de qué manera las poblaciones afrodescendientes conciben, perciben y viven el espacio en el PNLC.

Me parece útil partir de la concepción de *espacio social*, el cual es definido como “el espacio de la sociedad en el

cual el hombre no vive únicamente por la palabra; cada sujeto se sitúa en un espacio donde se reconoce o se pierde, un espacio para disfrutar o modificar” (Lefebvre, 2013: 94). Esta dimensión espacial se refiere a lo creado, modificado y construido acorde a los modos de producción específicos en una ubicación geográfica determinada. En este sentido, como ya lo he propuesto en otro lugar (Ruiz, 2017), considero que es un error analizar la realidad actual de las comunidades ya sean afrodescendientes o indígenas de América, sin considerar sus contextos sociohistóricos específicos, permeados por la colonialidad del poder.

En este sentido, asumimos que analizar a las sociedades es pensar también en los espacios donde se desenvuelven, y estos se comprenden a través de las múltiples escalas que lo conforman. Desde la perspectiva lefebveriana se plantean tres dimensiones analíticas que sirven metodológicamente para la comprensión de cómo se *produce* el espacio en una sociedad dada: las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y el espacio de representación, las cuales tratan de configurar distintos niveles analíticos desde *lo vivido*, *lo percibido* y

*lo representado*. Revisemos brevemente sus definiciones conceptuales.

Respecto a la primera, Lefebvre (2013) afirma que las *prácticas espaciales* (*pratiques spatiales*) son aquellas donde el espacio *se vive* por las personas que lo habitan, es decir:

“[Las prácticas espaciales] integran las relaciones sociales de producción y reproducción, en especial la división del trabajo, la interacción entre gente de diferentes grupos de edad y género, la procreación biológica de la familia y la provisión de la futura fuerza de trabajo. Incluye la producción material de las necesidades de la vida cotidiana” (Lefebvre, 2013; 98).

Esta noción se basa en las relaciones sociales y las consecuencias de las interacciones de los sujetos; en las formas de construir y modificar *materialmente* la vida y sus productos en un territorio específico. Incluye la producción material de las necesidades de la vida cotidiana (casas, ciudades, carreteras) y el conocimiento acumulado por el que las sociedades

transforman su ambiente construido. Este es para Lefebvre (2013) el principal secreto del espacio de cada sociedad y está directamente relacionado con la percepción que la gente tiene de él con respecto a su uso cotidiano: sus rutas de paseo, los lugares de encuentro.

La segunda dimensión, los *espacios de representación* (*espaces de représentation*), se deriva de la anterior, pero cuyas características definitorias son conectadas con procesos generados por los imaginarios subjetivos y colectivos; son concebidos como:

“Espacios experimentados directamente por sus habitantes y usuarios *a través de una compleja amalgama de símbolos e imágenes*. Es un espacio que supera al espacio físico, ya que la gente hace un uso simbólico de los objetos que lo componen” (Lefebvre, 2013: 97).

Lo simbólico juega un papel fundamental en esta categoría, ya que es lo que reconfigura la forma en que los sujetos se asumen *dentro* de un espacio-tiempo. Esta dimensión espacial-territorial nos abre un

panorama de entendimiento mucho más amplio sobre las relaciones sociales puesto que implica a los imaginarios geográficos y las formas de concebir la vida en un lugar determinado. Según Baringo el espacio de representación es el que “debería ser”, el plenamente vivido (*l’espace vécu*). Es el espacio experimentado directamente por sus habitantes y usuarios a través de una compleja amalgama de símbolos e imágenes. “Es un espacio que supera al espacio físico, ya que la gente hace un uso simbólico de los objetos que lo componen. Este es también un espacio evasivo ya que la imaginación humana busca cambiarlo y apropiarlo” (Baringo, 2014: 124-125).

Esta noción resulta fundamental para el enfoque de este trabajo, dado que nos estamos preguntando por las formas en que los sujetos afrodescendientes experimentan y construyen por sí mismos sus relaciones socioespaciales. No se enfatiza aquí el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio, sino en el sentido de considerar los espacios de representación:

“[...] como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de

los antepasados, como recintos sagrados, como repertorio de geo símbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de identidad de un grupo, [así] se está enfatizando *el polo simbólico cultural de la apropiación del espacio*” (Giménez, 2005: 74. Lo cursivo es mío).

Con la intención de reforzar la noción, vale recordar cómo Raffestin (2013) —coincidente con Lefebvre (2013)— concibe a su vez al espacio de representación como:

“El espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí pues es el espacio de los habitantes, de los usuarios [...] Se trata del *espacio dominado*, esto es, *pasivamente experimentado*, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos. Por consiguiente, esos espacios de representación mostrarían

una tendencia hacia sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales” (Raffestin 2013; 98. Lo cursivo es mío).

El espacio representado ya no es más el espacio en su materialidad directa, “sino la imagen del espacio o, mejor aún, del territorio visto o vivido. El espacio se convierte en territorio de un actor desde el momento en que este se inserta en una relación social de comunicación” (Raffestin, 2013: 177). Y en esas comunicaciones se describen las percepciones que los sujetos realizan de sus prácticas espaciales, asociándolas con valoraciones propias para darles significados propios.

Finalmente, la tercera dimensión propuesta por Lefebvre y que aquí recuperamos se refiere a las *representaciones del espacio* (*représentations de l'espace*), cuya definición es dada como:

“[...] los espacios concebidos y abstractos que suelen representarse en forma de mapas, planos técnicos, memorias, discursos. Conceptualizado por los ‘especialistas’ —urbanistas, arquitectos, sociólogos, geógrafos

o cualquier otra rama de la ciencia, donde se puede ejemplificar en la *elaboración de cartografías desde el poder* y la distribución del espacio y los territorios a *intereses de los que lo están produciendo*, ya que está compuesto por signos, códigos y jergas específicas usadas y producidas por estos especialistas” (Lefebvre 2013: 97. Lo cursivo es mío)

Se trata de las representaciones espaciales que son elaboradas desde las planificaciones gubernamentales –de cualquier nivel– y las empresas que ocupan a sus especialistas para sus intereses, estableciendo su proyección desde lo abstracto, a través de cartografías específicas (i.e planos de planeación para la extracción minera, acuífera o forestal). El espacio representado es el “objeto de deseo” por parte de los “especialistas” que intentan codificarlo, racionalizarlo y, finalmente, tratar de usurparlo (Baringo, 2014: 125). Una extensión de esta idea se plasma en lo que se denomina el *espacio abstracto*, el cual “es el espacio por excelencia del capitalismo. Se caracteriza por estar asociado a la acumulación de capital, donde los procesos de producción

y reproducción se separan a la vez que el espacio adquiere una *función instrumental*. En la configuración de este espacio abstracto jugarían un papel determinante las representaciones del espacio” (Lefebvre, 2013: 98). El espacio abstracto es el espacio del capitalismo, del neoliberalismo y de la globalización. Se instala y se visualiza a partir de la diferencia y de los intereses del poder. La mejor síntesis de esta perspectiva la ofrece Santos (2009):

“Consideramos el espacio como una instancia de la sociedad, al mismo nivel que la instancia económica y la instancia cultural-ideológica. Esto significa que, en tanto que instancia, el espacio *contiene* y está *contenido* por las demás instancias, del mismo modo que cada una de ellas lo contiene y es por ellas contenida. La economía *está* en el espacio, así como el espacio está en la economía. Lo mismo ocurre con lo político-institucional y con lo cultural-ideológico. Eso quiere decir que la esencia del espacio es social. En ese caso, el espacio no puede estar formado

únicamente por las cosas, los objetos geográficos, naturales o artificiales, cuyo conjunto nos ofrece la naturaleza. El espacio es todo eso más la sociedad: cada fracción de la naturaleza abraza una fracción de la sociedad actual. Tenemos así, por una parte, un conjunto de objetos geográficos distribuidos sobre un territorio, su *configuración geográfica* o su *configuración espacial*, y el modo como esos objetos se muestran ante nuestros ojos, en su continuidad visible” (Santos, 2009: 147. Lo cursivo es mío).

Este entramado conceptual es lo que se ha dado en llamar la visión dialéctica del espacio o dialéctica de la triplicidad. Un trinomio de análisis social necesario que considere las dimensiones física, mental y social. Apoyándose en él, es posible tener presente que “el espacio social se produce; que no se trata de algo aislado de la dinámica social o política, independientemente de ella, un simple contenedor de relaciones, un elemento inerte, estático, sino que forma una dimensión de lo social” (Smith, 2006: 141).

Los tres niveles analíticos resultan fundamentales para una aproximación a expresiones geoespaciales concretas, con las que se busque mostrar la complejidad de las sociedades. Pensamos que para el caso de estudio de poblaciones afrodescendientes de un territorio específico conviene tener en cuenta que:

“La combinación de estas problemáticas –identidad étnica o colectiva, dimensiones endógena y exógena de la identidad– sólo puede realizarse por medio del análisis de *los espacios en los que se forjan y se exponen los procesos de construcción identitaria*. El espacio se entiende aquí en su doble acepción: en tanto que escala o nivel de expresión identitaria (individual, de grupo o colectiva), y en tanto que lugar geográfico concreto alrededor del cual se organiza la identificación” (Hoffman, 2006: 104. Lo cursivo es mío).

Los pueblos afrodescendientes de las diferentes latitudes producen de manera diferenciada sus propios espacios. En ningún caso resulta ser

un proceso lineal. Cada sociedad autoidentificada como población afrodescendiente sostiene una dinámica propia, con la cual definen los contornos de sus identidades subjetivas y colectivas. Aquí se presenta una aproximación a esos procesos que hemos podido identificar en el PNLC.

### **Procedimiento metodológico a la espacialidad en el PNLC**

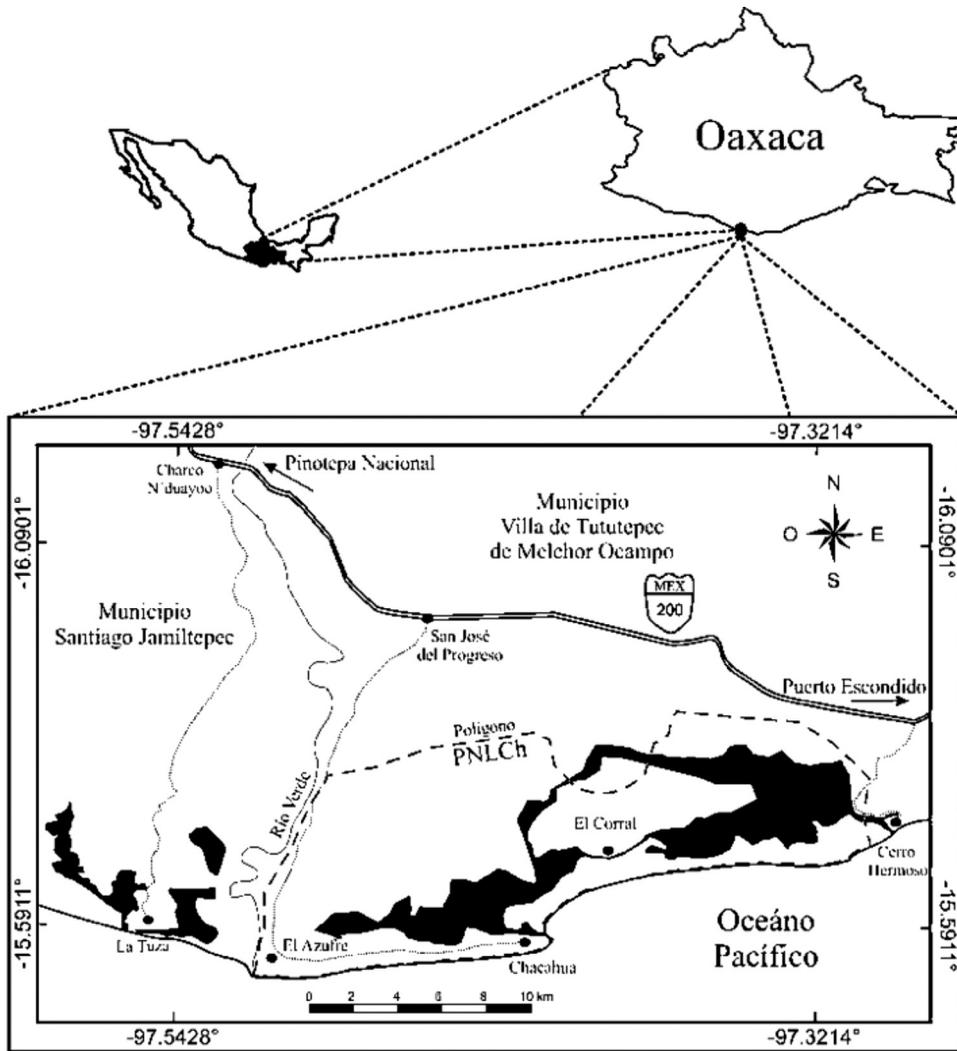
El estudio de caso para este trabajo se realizó en una de las áreas más significativas de la presencia afrodescendiente del estado de Oaxaca, en México, denominada Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLC)<sup>2</sup>. Este parque forma parte del corredor costero del Pacífico, a lo largo de la llamada Costa Chica mexicana, la cual abarca desde Puerto Ángel hasta Acapulco, de los estados de Oaxaca y Guerrero, respectivamente (Véase Mapa 1):

“Según la división distrital y municipal del territorio de Oaxaca, la costa se encuentra integrada por 50 municipios distribuidos en tres distritos: 24 pertenecientes al distrito de Jamiltepec, 14 al de Pochutla y 12 al de Juquila. Los municipios y localidades se extienden en los distintos pisos ecológicos de la región, pero específicamente son 13 cuya parte territorial se sitúa en la planicie costera. Entre estos se encuentra el municipio de la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, mejor conocido como San Pedro Tututepec, adscrito al distrito de Juquila” (Alfaro y Escalona, 2002: 88-89).

El polígono del PNLC abarca 14,187 hectáreas, localizado en el municipio de la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo. Fue la primera área natural con ecosistemas tropicales decretada por el presidente Lázaro Cárdenas en el país, el 9 de julio de 1937. Alberga, además de la diversidad biológica de su complejo lagunar, el resguardo de vestigios arqueológicos de la cultura mixteca en el cerro el Tepalcate (Alfaro y Sánchez, 2002; Pérez-Delgado, 2002).

2 Actualmente en Oaxaca existen tres parques nacionales: en diciembre del mismo año de la creación del parque de Chacahua (1937), se decretó el parque Nacional Benito Juárez en el municipio de Oaxaca de Juárez, Capital del estado, y en junio de 1998 el Parque Nacional Huatulco, mismo que, al igual que en Chacahua, se localiza en la región de la Costa. Así mismo, existen en el estado otras áreas naturales protegidas como la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán y el monumento natural Yagul (Alfaro y Sánchez, 2002: 13).

**Mapa 1**  
**Localización del Parque Nacional Lagunas de Chacahua, Oaxaca**



Fuente: Buenrostro-Silva (2013).

Esta región de la costa oaxaqueña, ha tenido y tiene actualmente una gran carga simbólica tanto para las personas que son oriundas del estado como para quienes no lo son, que saben de su existencia, pero que no le conocen. El Parque representa en el imaginario colectivo, un paraíso aislado y perdido de difícil acceso. Como suele suceder en otras latitudes, constantemente se reproducen y multiplican los clichés sobre *los costeños*, y se les asigna elementos distintivos de carácter y comportamientos que los caracterizan y diferencian dentro de las imaginarias locales.

Por otro lado, en el ámbito de la investigación, las referencias a las primeras descripciones etnográficas, relativamente recientes, son obligadas en su lectura. Dan cuenta de que, en efecto, la zona ha sido sujeta a transformaciones lentas, progresivas en su paisaje y en la composición de las sociedades que viven en él. El etnógrafo italiano Tibón (2014 [1961]) describió magistralmente el ambiente natural y cultural que esta región tenía a mediados del siglo XX (1960), cuando todavía las vías de comunicación obligaban a llegar a la zona serpenteando en cayucos sobre

el Río Verde o en avioneta bimotor en el mejor de los casos y, “para el que no quiera —o no pueda— viajar en avión, Oaxaca, la capital del estado, se alcanza en siete días a caballo” (Tibón, 2004: 28)<sup>3</sup>. Tibón nos describe esos ambientes calurosos, donde *mixtecos*, *negros* y *triques* mantienen relaciones de convivencia y tensiones que reflejan una interacción de sociedades y poderes que se disputan fuerza y presencia desde la época colonial, hasta la actualidad:

“Al cabo de cuatro siglos, los herederos del poder virreinal: los blancos y los mestizos de Pinotepa, siguen considerando a sus conciudadanos mixtecos como gente que no es, igual que ellos, “de razón” y los trata con una brusquedad digna de los aventureros de la Conquista. Es que en Pinotepa, así como en las demás villas de la costa oaxaqueña, el tiempo se ha estancado” (Tibón, 2014: 35).

A los afrodescendientes o negros, Tibón les llama *afromixtecos*. Curiosa

<sup>3</sup> Actualmente el viaje directo de la capital del estado (ciudad de Oaxaca) a la región costera donde se localiza el PNLIC se realiza por carretera en un recorrido de seis a siete horas de duración.

descripción hace este observador externo de ellos en aquella época, que aquí me interesa resaltar:

“[Los afromixtecos] hablan poco y escupen más. Son risueños y amables. No poseen tierra como la gente “de razón” de Pinotepa o los mixtecos; es la suya una filosofía distinta. Les gustan las armas, todas las armas. Blancas: los machetes, y de fuego: pistolas, rifles y escopetas. No son muy apegados al terruño, porque trabajan sobre todo como mercenarios o como medieros, tampoco le dan mucha importancia a la vida. [...] Se me dice que hay poca incompatibilidad entre los negros y los aborígenes de la costa, los mixtecos. [...] La mezcla de sangre se ha verificado igualmente aquí, en el curso de cuatro siglos: la gente de Collantes desciende de lobos y cambujos, de jíbaros y zambaigos, y ya posee características raciales nuevas” (Tibón, 2014: 60-61).

Mucho y rápidamente ha cambiado la región desde entonces (Reyes 2008). A principios del siglo XX, los modelos

de desarrollo posrevolucionario llevaron a la transformación paulatina y poblamiento acelerado lo que hoy conocemos como región costeña. Desde los años 1920 y hasta principios de 1960, año en que el Tibón describiera estas imágenes casi prístinas del entorno que acabamos de revisar, “la Costa estuvo sujeta a una política de colonización que condujo a la apertura y desarrollo agropecuario de las grandes extensiones naturales y muy poco exploradas zonas cálido-húmedas del país” (Alfaro y Escalona, 2002: 96).

► 109

Aquí radica la intención con la que se desarrolló este trabajo. Conocer de alguna manera la distancia entre los clichés cerrados que se sostienen en regiones urbanas sobre unas poblaciones que habitan geografías distantes, mismas que a lo largo de los años ha ido construyendo su propia relación con su entorno natural y territorial, definiendo con ello un tejido social y político específico.

Metodológicamente, se planteó realizar un estudio dirigido a identificar algunas de las formas de producción del espacio del pueblo afrodescendiente de Oaxaca actualmente existente, e identificar

las dinámicas de su organización política interna. Nos interesaba conocer las prácticas espaciales y los espacios representacionales –las formas menos formales y más locales de conocimiento– que producen los miembros de comunidades negras en su entorno directo, y las relaciones dialécticas complejas que tuvieran aquellas con las representaciones dominantes del espacio (lógicas particulares y saberes técnicos y racionales).

110 ◀

Como planteé inicialmente, es necesaria una *percepción trialéctica* del espacio (físico-social-mental), para comprender las dinámicas internas y la manera en que se desenvuelve la vida cotidiana de los pueblos y comunidades afrodescendientes que viven en el interior y en los contornos del PNLC. Para ello, la metodología llevada a cabo para esta aproximación fue diseñada para obtener información relacional de los tres planos.

La recuperación de la información empírica se obtuvo en trabajo de campo durante dos estancias en la zona, realizadas entre marzo 2017 y abril 2018. En la primera fase se procedió al reconocimiento directo del área de

estudio que se propuso analizar, con el objeto de realizar acercamientos al campo cultural y reconocimiento de áreas de creación de vínculos sociales en las diferentes comunidades afrodescendientes de nuestro interés. El área trabajada abarcó las localidades en donde actualmente tiene presencia el llamado Consejo Afromexicano<sup>4</sup>. Se trata de 17 comunidades que actualmente le integran (véase Tabla 1), para cuya planeación de recorridos se agrupó en 3 polígonos geográficos. En los mapas 2 y 3 se muestran ejemplos de la captura de coordenadas llevadas a cabo en cada una de las localidades estudiadas. Todas se encuentran dentro de la demarcación actual del municipio de Tututepec de Melchor Ocampo.

En la segunda fase del trabajo se sostuvieron entrevistas con autoridades y población en general; se desarrolló observación participante en espacios públicos, familiarización de las actividades cotidianas de la gente, registro fotográfico,

---

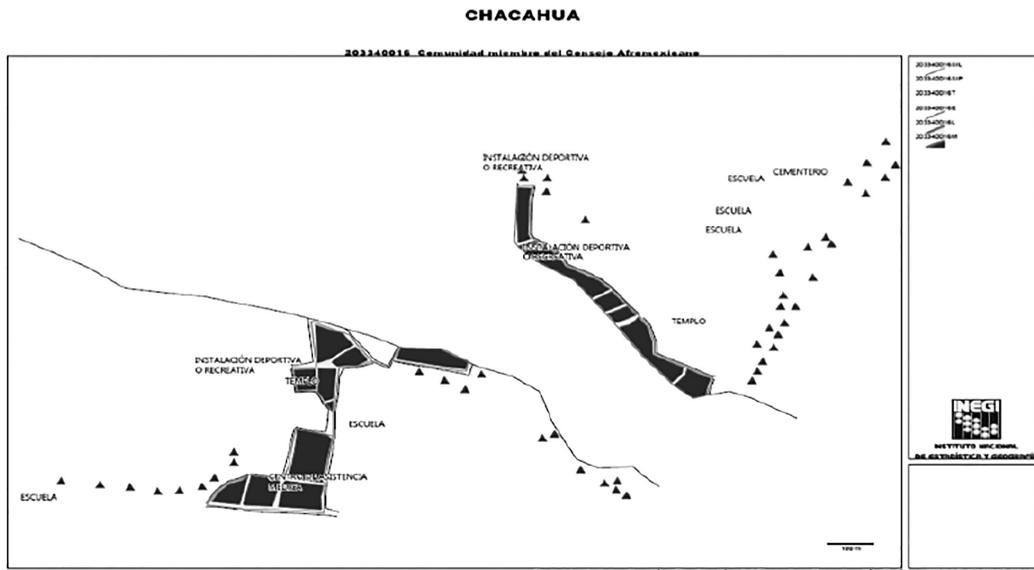
4 En Ruiz y Vázquez (2018) se describe el proceso de formación del Consejo Afromexicano, importante organización afrodescendiente de la región hasta la fecha, surgida en 2014.

georreferenciación con GPS de espacios de representación y prácticas espaciales y redacción de diario de campo.

**Tabla 1**  
**Localidades estudiadas en la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca**

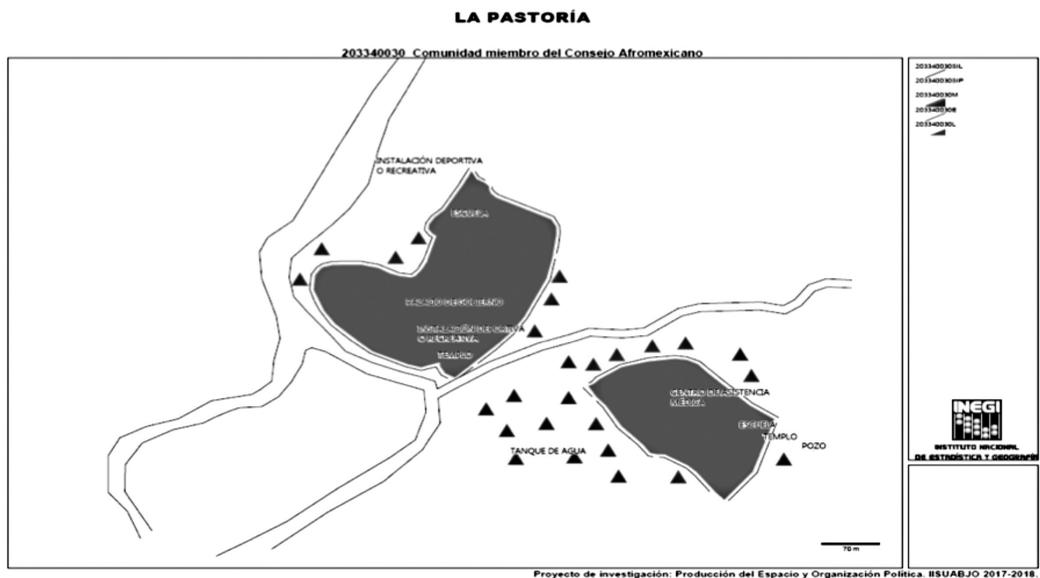
Localidad	Clave INEGI
1. La Maquinita (San Francisco de abajo)	203340036
2. Chacahua	203340016
3. La Grúa	*No se encuentra registrado con clave en INEGI
4. El Azufre	203340059
5. Charco Redondo	203340017
6. Campamento Cerro hermoso	203340277
7. San Marquitos	203340067
8. San José del Progreso	203340038
9. Santa Rosa de Lima	203340044
10. Cerro Hermoso	203340079
11. El Corral	203340013
12. Zapotalito	203340070
13. El Venado	203340047
14. La Pastoría	203340030
15. Lagartero	203340023
16. Río Grande	203340034
17. El Cacalote	203340007

**Mapa 2**  
**Muestras de georreferenciación de la triadéctica espacial**  
**realizada en las localidades estudiadas**



112 ◀

**Mapa 3**  
**Muestras de georreferenciación de la triadéctica espacial**  
**realizada en las localidades estudiadas**



## La producción del espacio afrodescendiente en el PNLC

Las poblaciones que actualmente viven en el interior del PNLC se encuentran constantemente sujetas a procesos de observación y definición de lo que “deberían ser”. Antropólogos, políticos, biólogos, organizaciones de la sociedad civil y, por supuesto, funcionarios de los tres niveles de gobierno presionan constantemente las dinámicas de definición y redefinición de las comunidades y de sus lógicas internas, generando con ello tensiones con respecto a las políticas públicas contingentes —que cambian conforme se ajustan las posiciones internas del poder en las instituciones de gobierno— y la vida cotidiana de los pobladores.

Dada las características que constituyen la delimitación geográfica de la *frontera interna* del PNLC, situándolo *dentro* del municipio de la Villa de Tututepec, la relación entre las prácticas espaciales de sus habitantes afro y el espacio de representación institucional del Parque y sus límites formales resulta generalmente conflictiva. Ha provocado y provoca, por lo menos desde hace medio siglo,

una serie de tensiones entre los actores que se asumen delegados del poder central y las personas cuyas prácticas y vivencias espaciales prácticamente nada tienen que ver con las proyectivas de planeación y control derivadas en escritorios y ordenadores de datos de los funcionarios municipales y federales.

Por supuesto que la complejidad y riqueza natural del Parque lo ha convertido durante décadas en un polo de atracción para poblaciones pobres —pero también pequeños propietarios— de localidades o municipios adyacentes (como Pinotepa o Jamiltepec) e incluso estados vecinos (como el caso de Guerrero). Como bien se ha dado cuenta de este proceso en el ámbito continental (Montiel, 2012), paulatinamente tanto las políticas de colonización del siglo XX como los procesos mismos de migración interna acumulada, fueron incrementando la densidad poblacional en un espacio que fue definido, formalmente, como un área natural protegida y a la cual debía ponerse atención para garantizar su conservación.

Pues bien, sea por negligencia institucional, o por incapacidad,

omisión o ignorancia por parte de las sucesivas estructuras de administración para generar gobernanza territorial, que las poblaciones asentadas dentro del PNLC fueron construyendo sus propias prácticas y representaciones espaciales, a partir del uso relacional con el entorno y de la apropiación y aprendizaje del contexto vital al cual se fueron integrando las

poblaciones de afrodescendientes por una dinámica migratoria. Cada población afro, indígena y mestiza que habita el Parque, cada una con sus elementos culturales particulares en constante creación y reproducción, ha ido re-significando paulatinamente los espacios que definen y modelan su cotidianidad.

114 ◀



**Ilustración 1:** Pescador en el estuario de El Azufre, Oaxaca, desembocadura del río Verde al Océano Pacífico. Fotografía: HRP (2018).

En primer lugar, es posible referir al río Verde y al Océano Pacífico como los ejes fundamentales y definatorios de la vida cotidiana de las poblaciones afrodescendientes del Parque. De estos

dos elementos acuáticos se definen los espacios sociales a los cuales acceden y determinan el comportamiento diario de las personas que están en relación con ellos. Hay una relación íntima con

el agua y sus ciclos vitales. El río y el mar son constitutivos y referentes primarios de sus dinámicas sociales, económicas y políticas. Las prácticas espaciales de la vida cotidiana de las poblaciones que habitan el Parque y la construcción de sus identidades, pueden ser entendidas como manifestaciones vivenciales en un *espacio acuático*, tal y como lo concibe Oslender:

“Con este término me refiero a las formas específicas en que elementos “acuáticos”, como los altos niveles de pluviosidad, las redes laberínticas de ríos y manglares, los impactos de las mareas y las inundaciones frecuentes han venido a condicionar significativamente las formas cotidianas de la vida” (Oslender, 2008: 119).

El espacio es vivido y moldea los comportamientos de las poblaciones de origen africano que en el Parque se han ido adaptando a lo largo de los años a las condiciones materiales del entorno acuático, principal proveedor de la subsistencia familiar y medio básico para el intercambio económico con los agentes externos (funcionarios

municipales, acaparadores de productos pesqueros, forestales o agrícolas, etc.)

Entre las localidades que estudiamos aquí, las que se encuentran asentadas dentro del perímetro del PNLC son Chacahua, El Azufre, El Corral, Zapotalito, La Grúa y Cerro Hermoso. La población afrodescendiente que vive en ellas tiene relaciones específicas con el entorno acuático y paisajístico al que me refiero. Las más próximas a la cabecera municipal, situadas en el exterior perimetral del Parque, como La Pastoría o Charco Redondo, han desarrollado sobre todo una vocación productiva agrícola. Tanto unas como otras, tienen actualmente un proceso de construcción identitaria afrodescendiente que se ha expuesto en otro lugar (Ruiz y Vázquez, 2018). Su proceso migratorio interno es complejo:

“Respecto a la población de ascendencia negra o afroestiza, entre los lugares de donde provienen se destaca el municipio de Pinotepa Nacional, de las comunidades de Collantes, Corralero y El Ciruelo, en este orden de importancia; y el municipio de Santa María

Huazolotitlán de la comunidad de Chicometepec. De Collantes y Chicometepec llegaron los primeros afroestizos que se asentaron en el Parque, vía Charco Redondo” (Alfaro y Escalona, 2002: 106).

116 ◀

Las dinámicas territoriales que produce el espacio afrodescendiente es muy marcado: en el caso de la vivienda, por ejemplo, la mayoría está construida con materiales perecederos: *ramadas* para las techumbres y pilotes de madera para los marcos básicos de las viviendas (no está por demás señalar que la legislación federal establecida para el PNLC mantiene prohibiciones al acceso a recursos naturales a las poblaciones, por lo que estas suelen proveerse de los materiales de manera clandestina). En algunas de estas localidades todavía es posible encontrar, de manera aislada, casas circulares llamadas *redondos*, cuyo origen constructivo evoca el aire africano que sus habitantes conservan en la memoria popular.

La vida y los espacios cotidianos son constantemente definidos por las vivencias directas del uso y la necesidad de vivir. Son prácticas espaciales que es

posible observar y registrar en la manera en cómo se desarrolla el día a día de las familias dentro del Parque y su relación con el río y el mar, formulando con ello representaciones y contenidos relacionales *sui generis* con el entorno. Es común escuchar expresiones que demuestran esta relación y que para el observador externo pueden resultar extrañas e incomprensibles. En una noche de abril, me quedé a dormir junto con otros pescadores en la barra que divide al mar con el río. Se trata de una formación arenosa de no más de doscientos metros que se prolonga en el estero y que se forma y cambia constantemente a lo largo del año con el movimiento constante de las mareas o el oleaje de mar adentro. Una pescadora de El Azufre me refirió:

“—El mar ya está comenzando a silbar, tengo que apurarme a sacar la menjúa...

—¿A qué se refiere a que el mar silba, Doña Viña?

—Hay tres mareas a lo largo del día. Más o menos cada siete horas cada una. El mar se pone alto, y luego baja. *Él avisa cuando va a entrar al río*. Hace un silbido,

mira, pon atención, sus tumbos son diferentes, hay un sonido diferente, cuando se escucha uno ya sabe que debe ponerse listo y salir; es peligroso estar dentro del mar en ese rato...

—Oiga doña Viña, pero ¿que no las mareas dependen de la luna?

—No sólo de la luna. La marea de noche es sólo una de ellas. La tierra se está moviendo siempre, el agua no se detiene. No sólo la luna levanta el mar.” (Entrevista a V. J. 12 de enero de 2018, El Azufre, Oaxaca).

El ciclo de las mareas y los cambios resultantes en los niveles del agua impactan y definen la apropiación y representación espacial. Conforme transcurren los días y los meses del año, la percepción e interpretación de las propiedades del agua —sus

sonidos, sus ritmos, sus colores— definen incluso el tipo de producto acuático al que se es posible acceder en esos periodos concretos. *Pargos, robalos, menjúa* y camarón de agua dulce, *malacapas*, jaibas, *tichindas*, chiquiliques, *zarambullos* y un largo etcétera, son las fuentes primarias de la alimentación de los afrodescendientes de esta región. De ellas depende su supervivencia individual y colectiva; definen la organización familiar, los ritmos sociales y económicos de los pueblos. Hay un argot propio que envuelve y explica incluso los instrumentos de uso diario. Como ejemplo considérense los tipos de carnadas para pescar: *chocantadas* (carnada de pescado), *monas* (carnada de crin de caballo), o de anzuelos como la *rápala* (hecho de acero con forma de cuchara) o el *anzuelo de lisa viva* (carnada de pescados pequeños vivos).



118 ◀

**Ilustración 2:** Población afrodescendiente *del PNLC dedicada a la pesca*. En el extremo izquierdo Deyma Bernal, coordinadora de pueblos afrodescendientes del municipio de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca. Fotografía: HRP (2017).

La apropiación espacial *real* se revela distante para un observador externo y de origen urbano, como quien esto escribe. Se constata un modo de vivir social en constante adaptación con el entorno. La vida cotidiana de los habitantes del Parque transcurre en ese convivir con fauna y flora de una diversidad extraordinaria:

“Hasta ahora han sido documentadas en el parque

246 especies de flores y 189 especies de animales. Se pueden encontrar aves como cigüeñas, garzas, patos salvajes, cercetas aliazules, pelícanos y espátulas. Tres especies de tortugas también visitan el parque para poner sus huevos. Las lagunas de Chacahua son un importante hábitat para especies en peligro de extinción como las tortugas marinas, cocodrilos

y otras especies endémicas del lugar como las iguanas” (Quintanar, 2007: 68).

Por otro lado, en periodos que tienen que ver con el respeto a los ciclos biológicos del río y el mar, los habitantes de las localidades observadas complementan su supervivencia con recursos agrícolas y forestales. Las personas afro tienen un conocimiento preciso de los tipos de árboles y sus usos. Por ejemplo, me refiere lo siguiente un habitante de Zapotalito:

“Está el Árbol [o palo] de Parota, sirve para ornato y cocinar. La parota es buena madera para construir pangas; suele ser cara. Árbol Liro, se usa como comida para animales. Árbol Macuil, buena madera para construir con olor fuerte. Árbol de Zopilote, buena madera para construir también, su semilla sirve para tratar el azúcar [*diabetes*]. Árbol Ceiba, buena madera para triplay. Árbol Higo, su raíz sirve para hacer las bateas. También hay árboles de Brasil, huamuches, huisaches, ceibas. Luego están los mangles, que aunque su uso

es ilegal, viene gente de fuera o de aquí mismo para usarlo: hay mangle botoncillo (que se usa para hacer horcones); mangle saladillo, que se usa para usos de pesca, o mangle blanco, que es madera de muy buena calidad” (Entrevista a C. H. 4 de abril de 2018, Zapotalito, Oaxaca).

Por supuesto, como ya se ha señalado antes, hay contrastes y fricciones muy fuertes entre la reglamentación oficial proteccionista del Parque y las autoridades encargadas de su cumplimiento —que son quienes configuran y cartografían los espacios de representación oficial del Parque—. En el día a día, es muy evidente la actividad de actores externos que tienen depositados intereses por sostener el control de los diferentes recursos naturales y la vida en sí de los habitantes locales. Esto es posible confirmarlo: cada actor y personaje que busca beneficios en la zona genera agendas de interés distintas que, de manera velada o abierta, definen los derroteros y comportamientos de las personas que habitan el Parque, a veces negociando, a veces rechazando políticas definidas desde fuera de este.

Ha dicho Césaire que “si se piensa —como es sensato hacerlo— que la civilización es ante todo un fenómeno social y el resultado de hechos sociales y fuerzas sociales, entonces sí, la idea de influencia de lo político sobre lo cultural se impone como una evidencia” (Césaire, 2006: 49). Se comprenderá entonces que las representaciones del espacio afrodescendiente en el PNLC, esto es los lugares con fuertes cargas emotivas para sus habitantes, no se escapan de la genealogía histórico-contextual que les constituyen. Religiosidad, costumbres mixtecas, chatinas y mestizas, en una suerte de tejido social construido por relaciones de colonialidad a lo largo del tiempo, y que nunca ha sido homogéneo ni estático. Todas estas interacciones culturales, sociales y políticas han confluído para la formación de lo que podríamos denominar, una región *socio-cultural* con sus propias especificidades interculturales, como ha sugerido Giménez (1999). Cultura, espacio y territorio son categorías analíticas que estudiadas por separado nos darían solo una visión parcial de la realidad geosocial del PNLC. La producción espacial afrodescendiente en esta región del mundo, como producto social dinámico e histórico

—con sus múltiples interacciones complejas con el mundo natural— especialmente con el espacio acuático, es una perspectiva fundamental que debe ser considerada; recusar a la misma sería una necedad si se pretende comprender la dinámica propia de la región para una proyección de los retos que presenta en la actualidad y los desafíos del futuro.

Las comunidades afrodescendientes que actualmente viven en el PNLC entretejen su propia visión de la vida en un rincón de México que estuvo olvidado durante mucho tiempo. Su relación con el mar, el río y los manglares define una forma de imaginar el territorio como parte propia y constitutiva de su sentido de pertenencia al lugar donde y por el que viven.

## Conclusión

Producir el espacio es producir identidad. Los pueblos negros o afrodescendientes que viven dentro del PNLC en Oaxaca se apropian de manera específica de los elementos naturales del espacio circundante; constantemente los resignifican y explican de manera propia. Es decir,

conciben, viven y representan sus propias dinámicas socioespaciales.

Las representaciones del espacio del Parque que se han proyectado hasta ahora están motivadas por intereses materiales que existen para la explotación y usufructo de los diversos recursos naturales del mismo, ya sea por agentes del poder —funcionarios estatales y municipales, u organizaciones productivas o comerciantes dedicadas a la ganadería, agricultura y pesca intensiva, así como a la explotación de recursos forestales—. En términos de comprensión integral de este polígono geocultural, resulta insuficiente sentar las bases para un análisis amplio de su diversidad solo a partir de los actores externos y sus intereses. Es necesario considerar seriamente las percepciones que las personas —como individuos y colectividades— tienen con respecto del espacio en el que viven, sus sensaciones y emociones, y los significados que les confieren en sus vidas cotidianas.

La configuración y comprensión de esos imaginarios locales, en sus prácticas y representaciones espaciales, permite evocar problemáticas y

oportunidades presentes en los espacios vividos; invitan a la reflexión sobre los mismos, perfilando herramientas que pueden tener utilidad para encontrar formas de resolver problemas y aprovechar oportunidades que sirvan, fundamentalmente, a las personas que los habitan. Se trata de proponer perspectivas a partir de lo que se ha referido aquí como la visión trialéctica del espacio (o dialéctica de la triplicidad). Un trinomio de análisis social necesario que considere las dimensiones física, mental y social de los procesos de producción del espacio.

Los hoy llamados pueblos negros o afrodescendientes en México, se encuentran procesando, de diversas maneras, la posibilidad de (re) construir identidades y culturas que la larga historia colonial colocó a la zaga de cualquier posibilidad de reconocimiento en el horizonte de la modernidad eurocéntrica. Se trata de una negociación identitaria más o menos flexible en función de las relaciones de poder que presiden las interacciones entre los actores internos y externos del espacio geográfico al que nos referimos en este caso.

Particularmente en este estudio, con el seguimiento y georreferenciación de espacios de representación y prácticas espaciales de los pueblos afrodescendientes del PNLC, encontramos un patrón de comportamientos cotidianos que giran, sin lugar a dudas, en torno a espacios acuáticos de manera vital. En efecto, el mar y el río definen la identidad compartida de las poblaciones afro de esta región. Se trata de procesos de identificación muy concretos y su expresión material es verificable en el lenguaje cotidiano, las rutinas, las herramientas empleadas en la apropiación del entorno para la supervivencia.

Ante las consecuencias brutales de la colonialidad (el racismo y la segregación sistemática), los pueblos negros que habitan el PNLC se han apropiado paulatinamente del entorno en el que viven; poseen un sentido de comunión con la

naturaleza que a miradas externas puede parecer una relación ríspida que frisa entre la pobreza y la zozobra del entorno. Sin embargo, una vez comprendida y sensibilizada la mirada sobre la profundidad de esta relación, es posible percibir su intensidad expresiva en las actividades cotidianas de las comunidades negras, de sus festividades y códigos sociales, políticos y económicos colectivizados para su permanencia como cultura diferenciada. Hoy el capital redescubre su potencial y riquezas y está ejerciendo presión por desplazar este sentido identitario acumulado durante años entre espacio social y herencia cultural que los habitantes tienen de su entorno. Garantizar y legitimar la pertenencia de comunidades afrodescendientes en los territorios donde se asientan es un proyecto vital que las actividades solidarias tendrían que apoyar de manera particular en esta región.

## Bibliografía

Zenón, Abuelo (2017). “Sobre la historia nuestra” en *Pensar sembrando / sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, Juan García Salazar y Catherine Walsh, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Alfaro Mara y Gustavo Sánchez (eds.) (2002). *Chacahua: reflejos de un parque*, México: Plaza y Valdés.

Alfaro, Mara y Escalona, Inti (2002). “El proceso de colonización: poblamiento y formación de localidades”, en Alfaro Mara y Sánchez, Gustavo (coordinadores) *Chacahua: reflejos de un parque*, México: Plaza y Valdés, pp. 87-112.

Aguirre Beltrán, G. (1972). *La población negra de México: estudio ethnohistórico*, México: Fondo de Cultura Económica [1ª Ed. 1946].

Baringo, David (2014). “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración”, *Quid 16*, Número 3, pp.119-135.

► 123

Buenrostro-Silva, Alejandra, Gutiérrez, Miguel y García Jesús (2013) “Diversidad de murciélagos en la cuenca baja del Río Verde, Oaxaca”, en *Therya*, Vol. 4, número 2, pp. 361-376.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

Diario Oficial de la Federación (2004). *Áreas Naturales Protegidas Lagunas de Chacahua*, México: Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados, Gobierno Federal.

Giménez, Gilberto (2005), “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”. *Trayectorias*, vol. VII, Número 17, pp. 8-24.

(1999). “Territorio, Cultura e Identidades: la región socio-cultural”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol V, Núm. 9, Colima, Junio, pp. 25-57.

Hoffman, Odile (2006). “Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1 (enero-marzo, 2006): pp. 103-135.

Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*, Madrid: Ed. Capitán Swing.

Martínez Montiel, Luz María (2012) *Afroamérica, tomos I y II*, México: Programa México Nación Multicultural, UNAM.

Oslender, Ulrich (2008). “Las políticas de etnicidad en América Latina: comunidades indígenas y afrodescendientes como nuevos sujetos políticos y el desafío descolonial”, en Cairo, Heriberto. y Mignolo Walter (editores.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama Editorial, pp. 103-126.

124 ◀

Pérez-Delgado, Pilar (2001). “Estado de conservación de la vegetación del Parque Nacional Lagunas de Chacahua: propuesta para su rehabilitación”, en Alfaro Mara y Sánchez Gustavo (editores.) *Chacahua: reflejos de un parque*. CONANP / PNUD / SEMARNAT / Plaza y Valdés, pp. 21-38.

Quintanar, Beatriz (2007). “Laguna de Chacahua”, en *Guía México Desconocido: Oaxaca*, núm. 137: pp. 63-71.

Raffestin, Claude (2013). *Por una geografía del poder*, Zamora (Michoacán): Colegio de Michoacán.

Reyes, Israel, Rodríguez, Nemesio y Ziga, José (Compiladores) (2009). *De Afro-mexicanos a Pueblo Negro*, México: CONACULTA.

Reyes, Israel (2008). *Costumbres y tradiciones de los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca*, México: Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca / CONACULTA.

Ruiz, Heriberto y Vázquez, Jazmín (2018), “El Consejo Afromexicano: encrucijada de identidades y oportunidades políticas”, en *Políticas y estrategias de resistencia*, México: Ítaca, pp. 113- 126.

- Ruiz, Heriberto (2017). “Afrodescendientes, colonialidad y sociedad civil en Oaxaca”, en Lutz, Bruno y Chávez, Carlos (coordinadores). *La sociedad civil rural en México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Santos, Milton (2009). “Espacio y Método. Algunas reflexiones sobre el concepto de espacio”, *Gestión y Ambiente*, vol. 12, núm. 1, pp. 147-148.
- Smith, Neil (2006). *La producción de la naturaleza: la producción del espacio*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Tibón, Gutierre (2014). *Pinotepa Nacional, mixtecos negros y triques*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde (2012). *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación*, México: CONAPRED-CONACULTA.



# Transformaciones en la vida de las mujeres que han sufrido violencia política en razón de género en municipios regidos por Sistemas Normativos Internos en el estado de Oaxaca, México

## Transformations in the lives of women who have suffered political violence due to gender in municipalities governed by Internal Normative Systems in the state of Oaxaca, Mexico

*Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz*

**Resumen:** En este escrito se hace una revisión de los casos de violencia política de género que han sufrido las mujeres de Oaxaca en México, en municipios que se rigen bajo sus propios Sistemas Normativos Internos y que les ha impedido ejercer sus derechos político-electorales de manera plena. Las constantes mejoras que se han realizado en el aspecto legal no han sido suficientes, pues este tipo de violencia se sigue presentando en mayor escala en esos municipios. Las formas en que la violencia política contra las mujeres repercute en las vidas de quienes la sufren no pueden ser reparadas por medio de ninguna ley, esto es debido a que la autonomía de México se encuentra en una intersección entre el derecho positivo y las costumbres y normas de las comunidades. Por lo anterior, el objetivo de este artículo es visibilizar aún más este fenómeno, para coadyuvar a frenar esta problemática.

► 127

**Palabras clave:** violencia política de género, derechos político-electorales, sistemas normativos internos, relaciones comunitarias, justicia

**Abstract:** This article reviews the political gender violence cases suffered by women in Oaxaca, Mexico, in municipalities that are governed by their own Internal Regulatory Systems. This violence has impeded them from exercising their political-electoral rights fully. The constant improvements that have

been made in the legal aspect have not been sufficient because this type of violence is still happening on a larger scale in these municipalities. The ways in which political violence against women has an impact on the lives of those who suffer it cannot be repaired by any law because the Mexico's autonomy is positioned in an intersection between the Positive

Law and the customs and norms from communities. The objective of this document is to make this phenomenon even more visible to help stopping this violence problem.

**Keywords:** gender political violence, Political-electoral rights, Internal Normative Systems, community relations, Justice

---

## 128 ◀ **Introducción**

El camino que las mujeres han transitado en su lucha por el reconocimiento de sus derechos político-electorales, así como el poder ejercerlos con total plenitud ha sido áspero, rocoso y siempre cuesta arriba. Si bien es cierto que la participación política de las mujeres había sido reconocida en 1947 para votar y ser votadas, esto solo era a nivel municipal, y no fue sino hasta seis años después que se colocó a nivel federal.

Estamos hablando de la reforma al artículo 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en

1953, en donde a las mujeres ya se les consideró como ciudadanas, con lo cual se les reconocieron los mismos derechos y las mismas obligaciones que a los hombres. Esta reforma supone un parteaguas en la historia de la participación política de las mujeres en México, pues se les dotó del derecho al sufragio de manera universal y para que participaran activamente en las elecciones, en los distintos niveles de gobierno como lo son el municipal, el estatal y el federal, a manera de electoras o como candidatas a ocupar algún puesto dentro de los gobiernos antes mencionados.

Es así que las leyes y las instituciones mexicanas han tratado de llegar a un punto en que las mujeres puedan desenvolverse en la política de México de manera más fluida, esto con el fin de que cada vez sea más frecuente verlas participando en política. Cabe mencionar que estas prácticas no se han llevado a cabo en todos los Sistemas Normativos Internos, que son los que en años anteriores se conocían como usos y costumbres y que se realizan en comunidades con presencia de pueblos originarios como parte de sus prácticas de organización social comunitaria.

Sin embargo, esto no ha permitido que en el día a día las oportunidades sean las mismas para hombres y mujeres en el terreno de la política; aún hoy, a más de 65 años de aquella reforma, los espacios ocupados por las mujeres en puestos que tienen que ser elegidos de manera popular son muy pocos. Así mismo el precio que ellas tienen que pagar para acceder a estos es muy alto, desde calumnias y chismes sobre su persona o familiares y amigos, hasta amenazas e incluso atentados en contra de sus vidas.

No es secreto que los altos índices delictivos que se observan en nuestro país desde hace un par de sexenios, al día de hoy, han seguido aumentando y no dejan de lado a las y los políticos, así como a candidatos y candidatas que buscan ocupar cargos de elección popular. Dentro de toda esa violencia que se vive día a día en México, la violencia política en razón de género ha venido visibilizándose de manera más frecuente; a tal grado, que se ha vuelto un tema de importancia, tanto para los legisladores como para las autoridades electorales a nivel federal y estatal.

Llegamos pues al punto en que las mujeres que buscan participar en política son violentadas en los procesos que tienen que recorrer. Ha sido desde las instituciones electorales y los congresos estatales y federal que se ha buscado la manera de protegerlas ante estos actos de violencia que se generan en su contra.

Ante esta situación y tras los arduos trabajos conjuntos entre dependencias a nivel federal, competentes en materia electoral y judicial, se logró la publicación del Protocolo para Atender la Violencia Política contra

las Mujeres, documento en el que podemos encontrar la siguiente definición respecto a la violencia política de género, en la que se señala que son:

“todas aquellas acciones y omisiones—incluida la tolerancia—que, basadas en elementos de género y dadas en el marco del ejercicio de derechos político-electorales, tengan por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce y/o ejercicio de los derechos políticos o de las prerrogativas inherentes a un cargo público” (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2016: 21).

Teniendo esa concepción de lo que es la violencia política por razones de género podemos hacer un desglose amplio de todas las veces que se han registrado casos de este tipo. Sin embargo, es de gran importancia señalar que, aunque los casos que se han hecho públicos alcanzan una cifra alta, son más las veces que las mujeres no han denunciado cuando sufrieron algún tipo de violencia en su contra al estar participando en una contienda

electoral, ya fuese como candidatas o como votantes.

En el caso de Oaxaca, cuyas particularidades se explican más adelante, las cosas son diferentes debido a que este es el estado con mayor diversidad, tanto étnica, como cultural, lingüística y natural de todo el país y es también donde existen dos tipos de sistemas por medio de los cuales se pueden elegir a las autoridades, esto es por medio de partidos políticos o a través de sus propios Sistemas Normativos Internos (SNI), mismos que están reconocidos desde 1995 en el estado y desde el 2001 en la Constitución Federal.

En este documento se busca exponer cuáles son las principales transformaciones en la vida de aquellas mujeres que han tenido el valor de sacar a la luz pública los casos en que han sufrido violencia política en su contra cuando han decidido participar en un proceso político en comunidades que se rigen por medio de los Sistemas Normativos Internos.

Otro de los aspectos a tratar es el saber cómo han cambiado sus vidas y la de sus familiares y amigos en el día a día,

así como las implicaciones que han tenido en el ámbito comunitario las acciones que han estado realizando las instituciones electorales, en este caso el Instituto Nacional Electoral (INE) y el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO), para posibilitar que las mujeres tengan más participación en sus municipios y cada vez mayor presencia dentro de los cabildos que ejercerán la autoridad durante los periodos de tiempo que corresponda.

Para esto haremos un breve repaso sobre el contexto en que los habitantes de Oaxaca se desenvuelven día a día, y así adentrarnos en el entramado político, dando un panorama sobre las formas de organización comunitaria en los municipios regidos por SNI y las maneras en que se elige a las autoridades, así como los requisitos que los y las contendientes deben cumplir para garantizar su participación en los procesos electorales en los que decidan presentarse, para finalmente adentrarnos en las transformaciones de las vidas de algunas mujeres que han sufrido violencia política en razón de género.

## **El contexto oaxaqueño**

Oaxaca es una de las 32 entidades federativas que integran los Estados Unidos Mexicanos, se encuentra ubicada en la región suroeste de la república y colinda al norte con Puebla y Veracruz; al este con Chiapas; al sur con el Océano Pacífico; al oeste con Guerrero, por su superficie es el quinto estado con mayor extensión territorial del país.

Según las estimaciones del INEGI, basadas en la encuesta intercensal del año 2015, en el estado de Oaxaca residían 3,967,889 personas, de las cuales el 52.4% son mujeres, (2,079,174) y el 47.6% restante son hombres, (1,888,715). La edad media de los oaxaqueños en ese mismo período era de 26 años.

De la totalidad de personas que radican en Oaxaca 2,608,093 se consideran indígenas (INEGI, 2015), esto significa que el 65.7% de la población oaxaqueña se conforma por población perteneciente a alguno de los grupos étnicos o a alguna de sus variantes; cabe mencionar que la Constitución Política de la entidad reconoce a 15 grupos

indígenas, además de la comunidad afroamericana. Es de señalar que el 32.1% de los oaxaqueños de 3 años y más son hablantes de alguna lengua indígena en nuestro estado (INEGI, 2015).

Es pertinente mencionar que, por sus cosmovisiones, estos grupos étnicos practican formas de organización política particulares y tienen distintas maneras de elegir a sus autoridades para que ejerzan el gobierno de los municipios en que se encuentran presentes.

132 ◀

De esta manera encontramos que estas distintas formas de autogobierno se encuentran reconocidas tanto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, como en la Constitución Política particular del Estado Libre y Soberano de Oaxaca y son conocidas como Sistemas Normativos Internos, los cuales tienen que ser respetados y auxiliados por toda autoridad en el ámbito judicial y electoral como lo determinan las leyes.

Por la conformación política, económica y social propias del estado, Oaxaca se encuentra integrado por ocho regiones geoeconómicas:

Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales, así como 30 distritos rentísticos y judiciales en los cuales se organizan los 570 municipios que son parte de Oaxaca, el estado con mayor número de municipios en toda la república.

Como ya habíamos mencionado con anterioridad, y a la luz de esta información sobre los SNI, cabe mencionar que, de los 570 municipios del estado, 417 se rigen por esta vía electoral para determinar quiénes son los gobernantes de sus municipalidades, mientras que los 153 restantes eligen a sus autoridades por el régimen de los partidos políticos (IEEPCO, s.f.).

Los datos arrojados por el último censo levantado por el INEGI muestran que cerca de 2 millones 800 mil habitantes del estado de Oaxaca, mayores de 5 años, son practicantes de la religión católica, esto toma relevancia debido a que la gran mayoría de los SNI se encuentran vinculados con aspectos religiosos en las comunidades que se rigen por ese sistema electoral.

Cabe mencionar que en Oaxaca no solo están presentes grupos étnicos

indígenas, en épocas recientes se ha visibilizado la comunidad afroamericana que reside en 69 municipios de la entidad, misma que representa el 4.9% de la población del estado de Oaxaca (INEGI, 2015).

El grado promedio de escolaridad en el estado de Oaxaca se registra en 7.5 años, mientras que la población indígena oaxaqueña solo alcanza a estudiar en promedio 5.4 años de educación (INEGI, 2015), esto quiere decir que ni siquiera terminan la educación primaria. En el caso del analfabetismo, este mismo sector poblacional presenta un 25.1 puntos porcentuales en personas de 15 años y más; esta cifra es alarmante pues está muy próximo a doblar el índice estatal de analfabetismo que se encuentra en los 13.3 puntos porcentuales (INEGI, 2015).

Los niveles de pobreza en el estado de Oaxaca son alarmantes, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política del Desarrollo Social (CONEVAL) muestra en sus datos del 2016 que el 70.4% de la población oaxaqueña se encuentra en pobreza, esto se traduce a 2, 847,300 personas y de ellas 1,760,200 están en pobreza extrema,

ello representa cerca del 30% del total de pobladores del estado de Oaxaca.

Asimismo, 503 de los 570 municipios de la entidad registran que entre un 60 y un 100% de su población está en situación de pobreza, mientras que 372 de estos municipios reportan que entre el 25 y el 100% de sus pobladores se encuentran en pobreza extrema (CONEVAL, 2016). Con esta información y teniendo en cuenta que 417 de los 570 municipios del estado se rigen por SNI, podemos inferir que la mayoría de ellos tienen a su población en alguna situación de pobreza.

Oaxaca, viéndose afectada por la pobreza y marginación, se ha destacado en las últimas décadas también por ser un estado expulsador de migrantes, principalmente hacia los Estados Unidos de América, lo que lo hace aparecer dentro del top cinco de los estados con mayor número de migrantes. Para el 2010 se tenía el registro de 103,085 oaxaqueños que migraron, de ellos el 98.2% tuvo como destino la unión americana (INEGI, 2015).

Después de haber presentado esta introducción acerca del panorama y los contextos sociales, políticos y económicos, por mencionar algunos, que se viven en Oaxaca, nos adentraremos en algunos casos en los que las mujeres que viven en municipios que se rigen bajo los SNI han sido víctimas de violencia política en razón de género, y cómo es que sus vidas han cambiado abruptamente cuando deciden ser partícipes activas de la vida política de sus municipios. Es importante señalar que no todas las comunidades presentan dicha violencia, debido a que el fenómeno de la migración y la falta de hombres en las comunidades para ocupar cargos permitieron que las mujeres llegaran a ocupar esos puestos públicos, así como otras comunidades con mayor diálogo al interior han llevado un proceso paulatino de inserción de la mujer en la vida pública de la comunidad.

En el mismo sentido, se presentará la forma de organización de los municipios que se rigen bajo SNI y los procesos que tienen que seguir los ciudadanos de esas comunidades para participar en los cargos políticos de sus comunidades.

## **Transformaciones en la vida cotidiana de las mujeres que han sufrido violencia política en razón de género**

Cada uno de los 417 municipios oaxaqueños que se rigen bajo SNI tiene una manera distinta de elegir a sus autoridades, las normas y procedimientos usados para elegir a las autoridades de cada una de esas comunidades no son homogéneos, algunas presentan parecidos entre sí, pero no todas se rigen de la misma manera. Se podría decir que existen igual, 417 formas de elección interna.

En este sentido, la Asamblea General Comunitaria es una figura de carácter institucional que se repite en muchos de los sistemas normativos de los pueblos indígenas oaxaqueños, por medio de la cual se elige a las autoridades, desde los topiles hasta la máxima investidura, que es la presidencia municipal, las votaciones suelen ser por ternas o duplas, externando su inclinación a mano alzada o a viva voz.

Carlsen señala que: “el sistema de cargos es una forma compleja de autogobierno local que en muchas

comunidades forma parte de los llamados ‘usos y costumbres’. Es importante entender que el término ‘usos y costumbres’ no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos” (Carlsen, 1999: 51).

Hay comunidades en las que los aspirantes deben cumplir con el escalafón de cargos que así se decida y hay casos en que la nominación de los candidatos es popular, hay pueblos en que el método por medio del cual se elegirán las autoridades son definidos en asambleas previas y hay casos en que las elecciones se realizan como si se tratase del sistema de partidos políticos, en jornadas electorales con casillas y urnas.

La información individual de la forma en que se rige cada una de las comunidades la podemos encontrar en el Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 elaborado por el IEEPCO, el cual se encuentra disponible para su consulta en el sitio de internet de dicho Instituto.

En esos documentos también podemos encontrar información referente al funcionamiento de las asambleas, como es el caso de la participación de las mujeres, cómo esta se lleva a cabo y desde hace cuánto tiempo se les permite ser partícipes en las asambleas y en el sistema de cargos, sin embargo: “en el 10% las mujeres no ejercen el voto en sus elecciones internas y la tendencia de participación pública es baja o nula; en un 9% tampoco ejercen el voto pero sí ejercen cargos comunitarios; en un 21% sí votan pero la tendencia de participación pública en cargos es baja o nula, y finalmente, en un 60% además de votar, cumplen cargos y participan en la vida pública de la comunidad” (Velásquez, 2003: 459).

Sin embargo, las mujeres han vivido experiencias no gratas cuando deciden participar en sus comunidades en temas de política y esa es la parte que buscan cubrir las instituciones electorales y de impartición de justicia para lograr la paridad y la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. La violencia política de género está ahí, presente en las vidas de algunas mujeres que se adentran al mundo de la política comunal.

Ya lo señalaba Altamirano (2004: 295) “Argumentos en torno a la tradición, las normas, los usos y costumbres han legitimado el castigo a la disidencia, la discriminación a las mujeres y la violación a los derechos individuales de los miembros de una comunidad dada”, tal es el caso de la violencia sufrida por las mujeres en comunidades que se rigen bajo sistemas normativos propios, y las violaciones a sus derechos político-electorales.

136 ◀

Pudimos tener un acercamiento a algunos de los casos de violencia política en razón de género que se han presentado durante los años recientes en la entidad a través del Seminario “Los aprendizajes y retos para una democracia paritaria”, organizado por el IEEPCO y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en el 2017 y del Observatorio de Participación Política de las Mujeres de Oaxaca, encabezado por el IEEPCO y en el que participan instituciones estatales como la Secretaría de la Mujer Oaxaqueña (SMO), la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca (DDHPO), el Tribunal Electoral del Estado de Oaxaca (TEEO), la Secretaría de Asuntos Indígenas(SAI),

Partidos Políticos y el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO), entre otras instituciones educativas de nivel superior.

Al mismo tiempo nos apoyamos en notas periodísticas como: “TEPJF aceptó que hubo violencia política de género contra indígenas y exigió restitución de cabildo de San Felipe Zihualtepec” (Manzano, 2016). “Garantizar participación política de las mujeres, reto para 2018” (Carrera, 2017). “Encarcelan a indígenas que apoyaron candidatura de una mujer en Oaxaca” (Pérez, 2013). “Agustina Castellanos fue reconocida como la agente municipal de San Felipe Zihualtepec, municipio de San Juan Cotzocón” (ADN Sureste, 2016). “Desconocen su triunfo por ser mujer” (Briseño, 2013). Para ampliar y reforzar la información al respecto de estos acontecimientos se citan estos casos.

### ***Caso San Felipe Zihualtepec***

El caso de violencia suscitado en la agencia de San Felipe Zihualtepec, perteneciente al municipio de San Juan Cotzocón, se dio en contra de la agente

municipal y de algunas integrantes de su cabildo, Agustina Castellanos Zaragoza, Cecilia Fermín Bautista, Estela Muñoz Rubio y Petra Martínez Marcelino. Tras una asamblea realizada el 29 de abril de 2016 fueron destituidas de sus cargos, en esa misma reunión fueron elegidas nuevas autoridades para ocupar los puestos que anteriormente eran ejercidos por las afectadas.

Sin embargo, el viacrucis de la agenta y de las demás mujeres que integraban su cabildo no fue sencillo. Para la agenta, quien tomó posesión en enero de 2016, este viacrucis comenzó cuando organizó la primera asamblea general en la que fue atacada verbalmente por hombres y sus esposas por el hecho de ser mujer y encontrarse gobernando.

Después de realizar las querellas necesarias ante los tribunales correspondientes, fue el 24 de agosto de 2016 cuando el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) anuló la sentencia de la Sala Regional Xalapa, dejándola así sin efecto.

La agenta fue atacada por el presidente municipal y por lo cual este buscó

desplazarla de sus funciones, retrasando la entrega de recursos, no haciéndole llegar la información para asistir a reuniones con los otros agentes y finalmente organizando la asamblea por medio de la cual se decidió su destitución y en la cual no se le permitió participar, hecho que a la postre fue el argumento principal del TEPJF para restituirla en su cargo.

Una de las agentas municipales pidió apoyo a empresas particulares y a organizaciones sociales después de que se le negara la entrega de recursos del ramo 28<sup>1</sup>, lo que provocó que el alcalde la notificara sobre un documento de inconformidad por parte de la población con referencia a los recursos que se obtenían. La agenta decidió convocar a una asamblea el 28 de abril del 2016 para informar el destino de los recursos. Sin embargo, no pudo realizar dicha

► 137

1 El Ramo General 28 Participaciones a Entidades Federativas y Municipios, se refiere a los recursos que se transfieren a las entidades federativas y a los municipios, correspondientes a las participaciones en ingresos federales e incentivos económicos, de acuerdo con la Ley de Coordinación Fiscal y los Convenios de Adhesión al Sistema Nacional de Coordinación Fiscal y sus anexos, así como de conformidad con los Convenios de Colaboración Administrativa en Materia Fiscal Federal y sus anexos (Presupuesto de Egresos de la Federación 2019 Estrategia Programática, pp.1; revisado en noviembre 2019 en [https://www.pefhacienda.gob.mx/work/models/PEF2019/docs/r28/r28\\_ep.pdf](https://www.pefhacienda.gob.mx/work/models/PEF2019/docs/r28/r28_ep.pdf)).

explicación pues la asamblea se volvió en su contra y comenzó a recibir toda clase de violencia verbal.

Tras estos hechos y luego de ser auxiliada para salir del lugar, en su ausencia la agencia municipal fue tomada y el inmueble desde donde despachaba la profesora fue clausurado, dejándola sin un espacio desde el cual atender los asuntos de la comunidad.

Al acudir a interponer sus respectivas denuncias por la violencia sufrida, fue tratada de manera discriminatoria en los Ministerios Públicos de Matías Romero y en el de María Lombardo. Las mujeres buscaron apoyo en la ciudad de Oaxaca y la recibieron, la DDHPO le brindó a una de las agentas municipales medidas cautelares debido a que siguió recibiendo una gran cantidad de amenazas.

Tras los actos de violencia sufridos tanto por la agenta como por su cabildo, sus vidas fueron trastocadas y dichos hechos les cambiaron el panorama, las amenazas que recibieron repercuten en sus estados físicos y mentales, y a pesar de tener una sentencia a su favor para ser

restituidas, lo único que pudo hacer la autoridad estatal oaxaqueña fue devolverle los documentos y sellos que las acreditan como agenta municipal y cabildo, pero no pudieron garantizarle un castigo para quienes orquestaron su salida de la población debido a que ese aspecto aún no estaba legislado para municipios que se rigen por medio de SNI. Este hecho permite dar cuenta de que el Derecho positivo que se maneja en los tribunales queda sin efecto en las comunidades de los Sistemas Normativos Internos, porque las únicas reglas que cuentan son las que se establecen dentro de la comunidad, lo cual es una situación lamentable para las mujeres que quedan vulnerables y con violación a sus Derechos Humanos.

### ***Situación de Elisa Zepeda, primera mujer presidenta de Eloxochitlán de Flores Magón en la zona mazateca***

A Manuel Zepeda hijo, lo asesinó una turba el 14 de diciembre del 2014, ese mismo día, su hermana, Elisa Zepeda, resultó con lesiones en la cara y la cadera ocasionadas por una multitud iracunda tras ser emboscada

en una asamblea comunitaria que se llevaba a cabo en el parque central de su municipio, Eloxochitlán de Flores Magón. Acciones como la de prender fuego a su casa, ser golpeada en la cabeza con un palo y los asesinatos de su hermano y de su mejor amigo, quien había intentado defenderla, fueron parte de la vorágine de violencia en la que Elisa se vio envuelta.

En ese 2014 las mujeres de su comunidad habían decidido participar en la elección del alcalde municipal, lo que derivó en la violencia que sufrieron en contra de sus personas y de sus patrimonios y que desembocó en la muerte de las personas antes señaladas. Zepeda había observado que eran las mujeres, quienes tenían en sus manos el voto decisivo en su localidad.

En Eloxochitlán la presidencia municipal estaba en manos de un cacicazgo, y después de los hechos que se suscitaron y la violencia que vivió Elisa en carne propia, volvió a su hogar para reconstruir y continuar su lucha. Esto desembocó en una persecución política, en amenazas y descalificaciones en contra de su persona, pues perdió a seres queridos

y sabe que los poderes locales no se van a frenar, por eso se encuentra convencida de que es necesario hacer visible esta violencia de tipo político que sufren las mujeres y que se tiene que actuar para frenarla.

Elisa Zepeda dice que es un gran trabajo el que tienen que hacer las instituciones para poder frenar el avance y proliferación de la violencia política en contra de las mujeres y que son las mismas instituciones las que, en muchas ocasiones, normalizan estas manifestaciones de violencia en contra de las mujeres.

Actualmente Elisa Zepeda se desempeña como diputada local por el distrito 4, de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, pero terminó haciéndose cargo del puesto de presidenta municipal de Eloxochitlán entre difamaciones, amenazas e intimidaciones, aunado a señalamientos por parte de presidentes municipales de la región. Ella sabe que hay mucha violencia y persecución en contra de las mujeres que deciden participar activamente en la vida política de sus comunidades, es por eso que forma parte de una red de mujeres que se encuentran

desempeñando algún cargo en la Sierra Mazateca Alta del estado de Oaxaca, sabe que se necesita mucha capacitación para poder ejercer sus cargos y así poder dejar atrás la acusación de que las mujeres no son competentes cuando son electas para enfrentar un cargo público.

### ***Ex-candidata a la presidencia municipal de San Francisco Ozolotepec***

140 ◀

San Francisco Ozolotepec es un municipio oaxaqueño localizado en la Sierra Sur del estado, en el 2010 contaba con una población de 1945 habitantes (Municipios.Mx, 2019), de los cuales 1527 son mayores de 5 y son hablantes de una lengua indígena (INEGI, 2010). Fue en esa población donde Jacinta Aragón mostró sus deseos de ejercer su derecho a ser votada durante las elecciones celebradas ahí en el mes de agosto del 2013, motivo por el cual recibió amenazas de parte de la autoridad, las cuales no la hicieron desistir y se mantuvo trabajando con las mujeres y las agencias pertenecientes a esa municipalidad, para concientizar sobre los derechos de las mujeres a

votar y ser votadas en su comunidad como parte de sus derechos políticos.

Aquellas mujeres que promovieron la participación política en la comunidad fueron desplazadas de sus hogares por las autoridades municipales que gobernaban en ese momento. Cuando la mujer decidió participar por la presidencia, recibió la negativa de parte del presidente para que desistiera, las elecciones fueron impugnadas y ella demandada. La gente hablaba mal de ella, en su localidad normalizaban la violencia, pues desde el punto de vista popular las mujeres no tienen por qué querer participar en los espacios públicos.

La planilla que Jacinta encabezaba fue sacada del pueblo para que no pudiera presentarse a la elección, la agencia que la apoyaba recibió represalias, pues quienes ostentaban el poder municipal les negaban los recursos y les bloqueaban el acceso al servicio de agua potable. Los ataques en su contra no cesaron y los servicios municipales le fueron negados, como represalia.

La mujer sostiene que se necesitan instituciones que crean en la lucha por los derechos de las mujeres y a

pesar de ser trastocada su vida en muchos sentidos, por la violencia política recibida, sus esperanzas no merman. Las relaciones familiares y con amistades han sido modificadas debido a su participación activa en temas de política, su vida cotidiana cambió radicalmente y el hecho de que los servicios le sean negados es una muestra de lo que viven las mujeres que tienen el valor de participar en la vida política de sus comunidades; es una pauta de las afectaciones que la violencia política en razón de género trae consigo y que no es el precio que las mujeres tendrían que pagar por ser partícipes de los asuntos de sus municipios.

## Conclusiones

Retomando las historias de las mujeres indígenas que pudieron expresar sus experiencias durante el Seminario “Los aprendizajes y retos para una democracia paritaria” realizado en noviembre del 2017 en las instalaciones de la Ciudad de los Archivos ubicada en el municipio de Santa Lucía del Camino en el estado de Oaxaca, podemos darnos cuenta que en nuestro estado aún hay muchas muestras de resistencia, que impiden la

participación de las mujeres en temas relacionados con la política dentro de las comunidades oaxaqueñas y estas no solo son por parte del sector masculino de la población pues notamos que, de igual manera, vienen por parte de otras mujeres. Esto nos permitió darnos cuenta que la brecha que aún existe respecto a estos temas en nuestra entidad es muy profunda y que tenemos mucho camino que recorrer para lograr zanjarla y que la participación política sea paritaria para que tanto las mujeres como los hombres de nuestras comunidades, estado y país tengan las mismas oportunidades al momento de ejercer sus derechos.

Si bien es cierto, al realizar estudios sobre casos de mujeres que han sufrido violencia política de género en el estado de Oaxaca nos damos cuenta de las acciones que se han implementado con el impulso y apoyo del órgano electoral local; también notamos que aún hay muchas otras que se necesitan emprender para brindar a las mujeres una atmósfera en la que se sientan seguras para participar activamente en política. Las leyes deben garantizar los derechos políticos para no sufrir ataques que se

cataloguen como violencia política en razón de género.

Los avances que se han dado en las últimas dos décadas en temas relacionados con la paridad de género y la participación política de las mujeres, tanto en el sistema de partidos como en los sistemas normativos locales, han sido a pasos agigantados. Sin embargo también se debe poner énfasis en la forma en que se debe castigar a aquellas personas que ejerzan la violencia con carácter político en contra de las mujeres, pues ese es un tema que se ha quedado en el limbo, nadie lo ha discutido y al que nadie le ha dado una respuesta concreta. Lo argumentado anteriormente se comprende como dos sistemas que se encuentran incompatibles. Por un lado se realizan los juicios pero en la comunidad no se pueden aplicar las sanciones especificadas, debido a las normas comunitarias en materia electoral, dejando impune el castigo a los que violentan a las mujeres.

En los casos presentados se puede ver la incapacidad de las leyes del derecho positivo para aplicar la restauración del daño realizado a las mujeres y que han sido castigadas por la comunidad, con

normas que violentan a las mujeres que tienen el deseo de participar y poder transformar el futuro de las generaciones. Así como también se han visto pocas acciones por parte de los organismos que obligan a que se apliquen las normas que rigen en los sistemas de partidos y que den oportunidad a las mujeres de participar políticamente. La violencia se generaliza hacia la mujer y las instituciones no pueden frenarla. Hay que tener en cuenta que esta ola de violencia comenzó acentuarse cuando se obligó a las comunidades a aplicar el principio de paridad de género sin una mayor sensibilización e implicación de lo que esto consistía. Aunque actualmente se han realizado esfuerzos por recomponer, varias mujeres ya fueron violentadas en sus comunidades y otras expulsadas de las mismas.

En el sistema de partidos políticos los castigos e infracciones para quienes cometen actos de violencia en contra de las mujeres están regulados por las leyes. En el caso de los sistemas normativos internos no se ha podido llegar a ese nivel pues supondría una intervención mayor de parte del Estado para con los municipios que tienen formas propias de regirse

y de elegir a sus autoridades. Todo ello acarrearía problemas y causaría conflictos referentes a la autonomía que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos le concede a los citados municipios.

Durante el 2017 se registraron 36 casos de violencia política en contra de las mujeres a través del Observatorio de Participación Política de las Mujeres y aun cuando podría pensarse que las acciones afirmativas que ha realizado el IEEPCO para garantizar la participación política de las mujeres en el estado pudieron incrementar los casos de violencia. El Consejero Presidente Gustavo Meuxeiro señaló en la apertura del seminario “Los aprendizajes y retos para una democracia paritaria” que este tipo de violencia ya existía, lo que ha sucedido, afirmó, es que se han visibilizado y se ha fomentado la cultura de la denuncia de parte de las personas que son víctimas.

Como observamos, los retos respecto a este tema aún son muchos, pero ya se sabe cuál es el camino que se tiene que seguir y los siguientes pasos que hay que dar para garantizarle a las mujeres que habitan en Oaxaca un

pleno ejercicio y goce de sus derechos político-electorales, sea en el sistema que sea, por medio del cual se elijan autoridades en sus comunidades.

Se hace evidente la necesidad de una política de estado en la que se trabaje de manera conjunta con el fin de erradicar este tipo de violencia y en el que se articulen las distintas instituciones mexicanas a nivel nacional y estatal que se encuentran encargadas de la participación política de las y los ciudadanos, al igual que aquellas encargadas de impartir la justicia dentro del territorio nacional. Todo ello para que ningún caso de violencia política en contra de las mujeres quede impune y, se castigue de manera ejemplar a aquellos que utilizan el recurso de la violencia para coartar los derechos de las mujeres. A finales de 2019 se realizarán elecciones en las comunidades, el efecto de la política se medirá si la violencia disminuyó, de lo contrario se necesitará de nuevas medidas y trabajo más en conjunto para disminuirla.

Tenemos que hacer nuestra labor como ciudadanos, académicos, políticos, servidores públicos, etc. para fomentar desde nuestras

propias trincheras la participación de las mujeres en todos los espacios sociales y políticos. Así mismo se debe concientizar a los hombres de las comunidades regidas por SNI acerca de los derechos que tienen las

mujeres en materia política. Se debe analizar las formas de poder local que se desarrollan en las comunidades y que atentan contra los principios de la paridad de género.

## Bibliografía

- Altamirano Jiménez, Isabel (2004). “Ciudadanía y mujeres indígenas en Oaxaca: las paradojas de la tradición”. En Domínguez Edmé (editora) *Women in Mexico: Towards a new type of citizenship in the 21st. Century*. Finlandia: Nordic Network of Research on Women in Latin América.
- Briseño, Patricia (27 de octubre de 2013). “Desconocen su triunfo por ser mujer”. *Excélsior*. Recuperado de: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/10/27/925570>
- Carlsen, Laura (1999). “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”. *Revista Chiapas*, (7). pp. 45-70.
- Carrera, Andrés (18 de noviembre de 2017). “Garantizar participación política de las mujeres, reto para 2018”. *El Imparcial*. Recuperado de: <http://imparcialoaxaca.mx/oaxaca/86654/garantizar-participacion-politica-de-las-mujeres-reto-para-2018/>
- Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos (2014). *Ley General de Instituciones y Procesos Electorales*. DOF: 23/05/2014
- Consejo Nacional de Evaluación de las Políticas de Desarrollo Social (2016). “Estadísticas de pobreza en Oaxaca” (estadísticas). <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Oaxaca/Paginas/principal.aspx>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.] 5 de febrero de 1917 (México).
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca [Const.] (1922). (Oaxaca, México).
- Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana (2017). *Participa IEEPCO en reunión con autoridades en apoyo a las víctimas de violencia política de género*.

(Comunicado) <http://www.ieepco.org.mx/comunicados/participa-ieepco-en-reunion-conautoridades-en-apoyo-a-las-victimas-de-violencia-politica-de-genero>

Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana. (2016). “Restituye TEPJF a agenta municipal de San Felipe Zihualtepec”. (Boletín de prensa) <http://www.ieepco.org.mx/comunicados/restituye-tepjf-a-agenta-municipal-de-san-felipezihualtepec->

Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana. <http://www.ieepco.org.mx/>

Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana. Observatorio de participación política de las mujeres de Oaxaca. <http://www.ieepco.org.mx/observatorio/> Recuperado el: 30 de mayo de 2018

146 ◀

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2017). <http://www.inegi.org.mx/>

Mata, Eugenia (2009). “La Participación Política de las Mujeres en Oaxaca”. <https://muratnoticias.com/wp-content/uploads/2017/02/idemo-la-participaciocc81npolicc81tica-de-las-mujeres-en-oaxaca1.pdf>

Manzo, Diana. (26 de agosto de 2016). “TEPJF aceptó que hubo violencia política de género contra indígenas y exigió restitución de cabildo de San Felipe Zihualtepec”, IstmoPress. <http://www.istmopress.com.mx/istmo/tepjf-acepto-que-hubo-violencia-politica-de-generocontra-indigenas-y-exigio-restitucion-de-cabildo-de-san-felipe-zihualtepec/>

Municipios.Mx San Francisco Ozolotepec. <http://www.municipios.mx/oaxaca/san-francisco-ozolotepec/>

Pérez, J. (30 de diciembre de 2013). “Encarcelan a indígenas que apoyaron candidatura de una mujer en Oaxaca”. La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2013/12/31/estados/026n2est>

Presupuesto de Egresos de la Federación 2019 Estrategia Programática, pp.1 [https://www.pef.hacienda.gob.mx/work/models/PEF2019/docs/28/r28\\_ep.pdf](https://www.pef.hacienda.gob.mx/work/models/PEF2019/docs/28/r28_ep.pdf);

Redacción ADN (21 de septiembre de 2016). “Agustina Castellanos fue reconocida como la agenta municipal de San Felipe Zihualtepec, municipio de San Juan Cotzocón”. ADN Sureste. <https://www.adnsureste.info/agustina-castellanos-fue-reconocida-como-la-agenta-municipal-de-san-felipe-zihualtepec-municipio-de-san-juan-cotzocon-1730-h/>

Universidad Autónoma de México (2017). “Identificando buenas prácticas con Mujeres Múncipes de Pueblos y Comunidades Indígenas”, Seminario “Los aprendizajes y retos para una democracia paritaria”. Oaxaca IEEPCO. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. <https://www.juridicas.unam.mx/actividades-academicas/1508-los-aprendizajes-y-retos-para-una-democracia-paritaria-identificando-buenas-practicas-con-mujeres-municipes-de-pueblos-y-comunidades-indigena>

► 147

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2016). “Protocolo para Atender la Violencia Política contra las Mujeres”. [https://www.te.gob.mx/protocolo\\_mujeres/media/files/7db6bf44797e749.pdf](https://www.te.gob.mx/protocolo_mujeres/media/files/7db6bf44797e749.pdf)

Velásquez, Cristina (2003). “Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas”, en Bonfil, Paloma y Martínez, Elvia *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. México: CDI.



# Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión Maya: Empoderar a los poseedores de conocimientos indígenas para promover la investigación interdisciplinaria

## Complex Systems Theory and the Maya Cosmivision: Empowering Indigenous Knowledge Holders to Advance Interdisciplinary Research

*Aviva Silburt*

**Resumen:** Los investigadores han adoptado cada vez más la Teoría de Sistemas Complejos para comprender mejor la realidad. Esta teoría comparte un parecido sorprendente con la Cosmovisión Maya. Este estudio explora las similitudes y diferencias entre la Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión. Al hacerlo, busca reconocer y honrar la Cosmovisión como una perspectiva valiosa y válida para entender el mundo y pretende empoderar a los poseedores de conocimientos mayas, al abrir una conversación sobre una vía potencial en la que están singularmente equipados con habilidades y experiencia para avanzar la investigación.

► 149

**Palabras clave:** Cosmovisión Maya, Teoría de Sistemas Complejos, metodología

**Abstract:** Scholars have increasingly adopted complex systems theory to help understand the complex reality in which we live. Interestingly, the theory shares a striking resemblance to the Maya Cosmivision. This examination explores similarities and differences between complex systems theory and the Cosmivision. In doing so, it acknowledges and honours the Cosmivision as a valued and valid perspective to understand the world and seeks to empower Maya knowledge holders by opening up conversation about a potential

avenue in which they are uniquely equipped with skills and experience to contribute to the advancement of research.

**Keywords:** Maya Cosmvision, Complex Systems Theory, methodology

---

## Introducción

150 ◀ Soy investigadora canadiense no indígena. Mi investigación doctoral no se centra explícitamente en los pueblos indígenas –se sitúa en los conflictos mineros (Silburt, 2018). Cuando me di cuenta de que mi investigación me llevaría a las comunidades maya-mames en Guatemala, consideré que era una obligación tomarme el tiempo para comprender –en la medida de lo posible– la cosmovisión y las formas de aprendizaje de las comunidades con las que estaría interactuando. Soy consciente de que no es posible aprender en un día lo que toma toda la vida entender completamente. Es inapropiado llegar a una comunidad como investigador o investigadora e imponer su propia visión del mundo, epistemología y terminología en nombre de la investigación. ¿Cómo

puede un(a) investigador(a) saber –antes de iniciar su investigación– que la información que ha identificado como valiosa es la *correcta* y *apropiada* para recopilar? La investigación se guía por la teoría, que ayuda a definir el tipo de información que debe ser examinado. Pero la teoría solo es “válida” hasta que sea refutada. Además, ¿cómo puede un(a) investigador(a) estar seguro(a) de que su investigación será relevante para las comunidades a las que busca ayudar si esto requiere que la comunidad cambie su visión del mundo al revés? Considerando que la descolonización de la educación y la investigación requiere que se termine la imposición de una visión del mundo a una comunidad, y más bien requiere que la comunidad esté involucrada y empoderada a través del proceso, los

investigadores enfrentan la decisión de si *perpetuarán* las estructuras coloniales a través de su trabajo o si ayudarán a *desmantelarlas*. Elegí la segunda, y así empecé mi viaje para entender la Cosmovisión Maya.

Me sorprendió descubrir que una serie de características de la Cosmovisión comparten un parecido sorprendente con la Teoría de Sistemas Complejos, la metodología que constituyó la base de mi investigación doctoral. Para ayudar a captar y comprender mejor la compleja realidad en la que vivimos, un número creciente de investigadores ha comenzado a incorporar conceptos de la Teoría de Sistemas Complejos en sus investigaciones. Aunque los métodos para elaborar la investigación y la teoría sobre sistemas complejos son nuevos y aún no están desarrollados (Middleton-Kelly, 2003), ofrecen una perspectiva ontológica alternativa de las relaciones causales. No soy la única persona que descubre este parecido (véase, por ejemplo, Cabrera, 2014: 135-36; Lazanski, 2010). Pero, que yo sepa, no se ha intentado elaborar, comparar y contrastar sistemáticamente las características básicas de cada uno. En este estudio, ofrezco un puente entre estos dos enfoques. Al hacerlo,

reconozco y honro la ontología maya como una perspectiva válida para entender el mundo, una que ha dado forma a las sociedades mayas durante milenios a pesar de que ha sido subestimada por los regímenes coloniales y neocoloniales. Al mismo tiempo, el estudio también se ocupa del desafiante contexto de involucrar las perspectivas indígenas dentro de los paradigmas de investigación “occidentales.” Estoy consciente de que este examen crea el riesgo de que el espíritu y el contenido original de la Cosmovisión se vean afectados y distorsionados. Espero, sin embargo, que el lector pueda recibir este examen como una apertura para el diálogo sobre cómo los poseedores de conocimientos indígenas pueden ser empoderados como líderes en el avance del aprendizaje.

Se presenta el estudio de la siguiente manera. Para comenzar, se realiza una síntesis de las características clave tanto de la Cosmovisión como de la Teoría de Sistemas Complejos. A partir de ahí, se analizan comparativamente las similitudes y diferencias clave entre los dos enfoques. Basándose en este análisis, el estudio concluye

considerando el contexto y la relevancia de estos resultados.

## La Cosmovisión Maya: Características principales

La Cosmovisión Maya es la concepción y perspectiva integral de los pueblos mayas sobre la “vida”, incluyendo su visión del mundo y del universo (EFUM, 2001: 1; Padilla, 2012: 3). Debido a los esfuerzos significativos de los españoles para destruir la cultura y cosmovisión durante la colonización, la Cosmovisión no puede ser localizada en una sola fuente. En cambio, el conocimiento sobre la Cosmovisión está disperso en varias obras literarias de varias comunidades mayas, como el *Pop Wuj*,<sup>1</sup> el *Chilam B’alam*,<sup>2</sup> los *Anales de los Kakchikeles*<sup>3</sup> y el *Título de Totonicapán*<sup>4</sup> (Carmack y Mondloch, 1983; Goetz et al., 2008; Linkgua, 2008; Montejo, 2005: 108; Recinos y Chonay, 1980),

así como a través de la transmisión oral por parte de los ancianos y otras figuras culturales, y a través de la transmisión ceremonial. El pueblo maya no es un grupo homogéneo y está compuesto por varias comunidades con diferentes costumbres locales, idiomas y otros matices (Montejo, 2005: 50).<sup>5</sup> Sin embargo, comparten un núcleo cultural y una visión del mundo global. A pesar de los matices entre las comunidades mayas, las diversas fuentes de conocimiento sobre la Cosmovisión se complementan entre sí y son todas “ramas del mismo árbol” (Cabrera, 2014: 20, 127; Girard, 1962). Todos los diversos elementos de la cosmovisión están íntimamente relacionados entre sí y juntos conforman una visión cohesiva y coherente del mundo y de las prácticas prescriptivas (EFUM, 2001: 2).

Específicamente, la Cosmovisión considera que todo lo que existe tiene “vida”, lo que significa que todo tiene un propósito para existir y por lo

1 También conocido como “*Popol Vuj*,” “*Popol Vuh*,” “*Libro del Pueblo*,” es la historia de la creación Maya-K’iche, pero ha sido adoptado como una historia general de creación para todas las comunidades mayas (Goetz et al., 2008).

2 El *Chilam Balam* es una colección de escritos de los siglos XVII y XVIII que contienen conocimientos sagrados sobre medicina, astronomía, folclor e historia (Linkgua Ediciones, 2008: 9).

3 También conocido como “*Anales de los Xahil*,” “*Memorial de Tecpán-Atitlán*,” “*Memorial de Sololá*,” es la historia de la creación del pueblo Kakchikel (Recinos y Chonay, 1980).

4 También conocido como el *Título de los Señores de Totonicapán*, es la historia y leyendas del pueblo K’iche’ (Carmack y Mondloch, 1983).

5 Por ejemplo, existen diferencias lingüísticas y culturales entre las comunidades mayas de la península de Yucatán en México y las de Guatemala. En Guatemala, había múltiples reinos mayas discretos que coexistían en diferentes grados de paz y conflicto, antes de la invasión española. Eran 13 reinos según Ochoa García (2012). Hoy en día, existen al menos 22 comunidades lingüísticas mayas, con varios dialectos y distinciones locales (MINEDUC, 2012).

tanto merece valor y respeto (EFUM, 2001: 20-21). Al mismo tiempo, la Cosmovisión considera todo lo que existe como interconectado y como parte de un “todo” más grande (Cabrera, 2014: 134; Jiménez Estrada, 2012: 18). Esta noción del todo más amplio y el concepto de “unidad” es sagrado para los mayas, ya que consideran que el “todo” genera su propia “energía trascendente” e “inteligente” (o “Ajaw” en k’iche’) (Cabrera, 2014: 27; EFUM, 2001: 6, 20; Jiménez Estrada, 2012: 4, 18). Esta energía trascendente surge de la unidad de una pareja, por ejemplo, un hombre y una mujer, pero también de la unión de varios otros pares importantes en la creación como el cielo (“Gucumatz” o “Creador”) y la tierra (“Tepeu” o “Formador”). Sin embargo, estos pares son referidos como “trinidades”, porque son considerados como un par interdependiente que produce una energía trascendente, considerada como una tercera y distinta forma de existencia. (Cabrera, 2014: 73-76). Más allá de la unidad de los pares, los mayas también reconocen la existencia de formas de unidad a mayor escala, la familia, que es

pieza de una unidad más amplia de la familia extendida, que es parte de la comunidad, que es parte de la nación, que es parte de la humanidad. Además, un individuo, así como la humanidad, es parte de una unidad con la naturaleza y la “madre tierra”, que es parte del sistema solar, que es parte de la Galaxia, que es parte del Universo (Cabrera, 2014: 134). La “espiritualidad” es una segmento importante de la cultura maya y representa el reconocimiento y el fortalecimiento activo del sentido de conexión de un individuo con otras formas de existencia a su alrededor. Esto se suma a una amplia gama de formas de conocimiento sobre cómo está interconectado el universo, todo lo cual se considera “sagrado”, ya que permite al pueblo maya acceder y comprender la “energía trascendente” e “inteligente” de la creación (Padilla, 2012: 3-4).

Otro elemento importante de la Cosmovisión es el valor del “equilibrio” y la “armonía”. El objetivo de la sociedad es lograr (o mantener) el equilibrio y la armonía mutuos entre los seres humanos, los animales, los elementos de la naturaleza y el universo (Jiménez

Estrada, 2012: x, 18; EFUM, 2001: 1). Esta perspectiva implica, por un lado, el reconocimiento de la interdependencia y la complementariedad de todas las cosas: todos nos necesitamos unos a otros y nos complementamos unos a otros hacia el infinito (EFUM, 2001: 20). Al mismo tiempo, está vinculada a un concepto de justicia comunitaria relacionado con el bien mayor o común: la conformidad y armonía del ser y de las actividades de un individuo con el “todo” más amplio constituye una forma de justicia, y el desequilibrio significa injusticia. También está vinculada a una noción de equidad. Para que haya armonía y equilibrio, el bien común requiere que todas las partes del todo satisfagan sus necesidades, dignidad, etc. Como explica Cabrera (2014: 40), no se puede lograr el equilibrio si se imponen leyes que beneficien a unos a expensas de otros. Tiene que haber beneficio para todos o bien común. El equilibrio y la armonía no son accidentes, son el resultado de los esfuerzos combinados de todos los individuos y otras entidades existentes para construir un “tejido” sociocultural y político. Implica que las elecciones, acciones, pensamientos

y palabras de cada individuo afectan el equilibrio del universo, y que cada individuo es personalmente responsable de todos los aspectos de su ser y acciones para mantener este equilibrio (EFUM, 2001: 1).

Por ejemplo, si queremos entender el estado de bienestar en una comunidad, desde la perspectiva de la Cosmovisión, el bienestar se entendería como el resultado del equilibrio o armonía en la comunidad. ¿Las leyes y los programas permiten que todos se beneficien o ayudan a algunos a expensas de otros? Asimismo, en la economía o en la distribución de los recursos en general, ¿ayuda a todos a beneficiarse o solo beneficia a algunos? Pensando en el medio ambiente, ¿la forma en que se consumen o alteran sus recursos permite que el medio ambiente también se beneficie o explota el medio ambiente? Lo que es interesante destacar aquí es que la noción de bienestar no se determina en base a si una comunidad cumple con ciertos indicadores, como el ingreso o la esperanza de vida. Esto no quiere decir que no sean importantes, sino que son síntomas de un problema mayor de desequilibrio.

La pobreza se entendería como un indicador de que hay desigualdad o políticas de explotación.

Un elemento final de la Cosmovisión es la noción de “dinamismo”. Los mayas entienden que el mundo y sus fuerzas nunca son estáticas y están en constante cambio. Esta lección se aprende de la historia de la creación del *Pop Wuj*, donde la creación es un proceso continuo de aprendizaje (EFUM, 2001: 6). Cada día tiene su propio significado (EFUM: 13-15). Como destaca Cabrera (2014: 28), para los mayas el proceso de creación no tiene fin. Se reinicia a través del nacimiento de cada organismo, a través de la transmisión de conocimientos de los abuelos a los hijos, y a través del proceso de aprendizaje de los niños de los secretos de la naturaleza. Todo es creación. Relacionado con esta noción está la de ciclos. El tiempo y la historia no se consideran lineales, sino que consisten en ciclos de creación y destrucción. (Cabrera, 2014: 131; Grandin et al., 2011: 11). Todas las cosas que existen –ya sea un humano, un insecto o el Sol– completan un ciclo establecido en la naturaleza. Todos nacemos y morimos, y todos

somos iguales en este aspecto (EFUM, 2001: 22).

El Calendario Maya –o más bien los calendarios– representa solo un ejemplo de las percepciones mayas a este respecto. Específicamente, el Calendario considera que cada día encarna una combinación única de energías y fuerzas del universo. Las ceremonias y otras prácticas se basan en el(los) Calendario(s) para alinear mejor la vida diaria con las energías de la Tierra y el Universo, estableciendo y manteniendo así la armonía a nivel personal, familiar, comunitario, global, y universal (Jiménez Estrada, 2012: 175; Leon Chic, 1999: 8-12).<sup>6</sup> Otro ejemplo es el concepto de “Nawales”. La lógica es similar a la del Calendario, pero la energía particular del día en que nace un niño se convierte en una energía fundamental de su personalidad y propósito en la vida (Jiménez Estrada, 2012, Medina, 2000: 12). A nivel

► 155

6 Los calendarios mayas son tanto un producto de conocimiento como una institución cultural central de los mayas. Fue desarrollado en base a un estudio detallado de las revoluciones dentro del sistema solar y otros patrones del universo, incluyendo un calendario “ceremonial” (Cholq’ij o Tzolk’in) de 13 períodos de 20 días (260 días), así como un calendario “cósmico” (Cholab’) de 18 períodos de 20 días (360 días) más cinco días (Wayeb’) que corresponden a la revolución de la tierra alrededor del sol, y la cuenta del tiempo en ciclos más grandes o “conteo largo” (Choltun) (Cabrera, 2014: 131; León Chic, 1999: 10-12).

social y político, el “Nawal” sirve para reconocer las cualidades de cada individuo y para que cada uno tenga un papel valioso en la comunidad (Jiménez Estrada, 2012, Medina, 2000: 12).

La belleza y el significado de innovaciones como el(los) Calendario(s) y los “Nawales” es que representan otra dimensión de “unidad” y “armonía” para reconocer los vínculos entre el pasado, el presente y el futuro, y para mantener el equilibrio con ellos. Como explica Medina (2000: 12), una función clave de “Nawales” es que establecen el carácter de una persona, vinculando el yo interno (ego, identidad) con el yo sensorial inmediato (cómo uno se siente en un momento dado), y el yo relacional o aspiracional (en las interacciones sociales y en el establecimiento de metas). Al hacerlo, permite la posibilidad de un equilibrio entre los sueños y la realidad, las aspiraciones y las capacidades, la esperanza y la desesperación, pero también la coherencia entre la interpretación de la vida cotidiana y la historia de la comunidad.

En cuanto a las formas en que los mayas han llegado a entender el universo y su conexión con este (epistemología

y metodología), desafortunadamente se ha perdido mucho conocimiento como resultado del colonialismo, es decir, la imposición de sistemas educativos “occidentales”, el racismo, la infravaloración del conocimiento indígena y las realidades de la extrema pobreza intergeneracional. Algunas comunidades mayas han preservado una serie de prácticas culturales y conocimientos. Por ejemplo, en el norte de Quiché, la comunidad Maya-Ixil estableció una universidad en 2011 con el objetivo de fortalecer el conocimiento y las prácticas indígenas relacionadas con el desarrollo, el manejo de los recursos naturales, la preservación del medio ambiente y la cultura a través de métodos como la discusión, la investigación comunitaria (es decir, preguntar a los ancianos) y la participación comunitaria (Sabas, 2016; Toma Toma, 2017; Universidad Ixil, 2014).<sup>7</sup> Sin embargo –que yo sepa– no se ha escrito ningún libro sobre los métodos

7 Como parte de las discusiones informales junto con un evento comunitario celebrado en Nebaj, Quiché, el 25 de enero de 2019, estudiantes y ex-alumnos de la Universidad Ixil mencionaron que las asignaciones de clase requerían que hablaran con sus padres, líderes de la comunidad o ancianos para encontrar las respuestas que estaban buscando, y que no se les permitía buscar –ni tampoco que pudieran encontrar– información en Internet.

y el conocimiento maya.<sup>8</sup> La única forma en que un individuo puede aprender es a través de ser parte de esa comunidad y aprendiendo a través de la participación en actividades comunitarias, la interacción con los miembros de la comunidad y el intercambio de trabajo (Toma Toma, 2017). Jiménez Estrada (2012: ix, 2) ha reconocido los desafíos asociados con la falta de marcos y metodologías de investigación mayas formalizados, señalando que el pueblo maya sigue luchando por recuperar y desarrollar un sistema basado en la epistemología maya. Esta cuestión se examina más adelante. Otras organizaciones que se dedican a la investigación indígena<sup>9</sup> o al fortalecimiento de la educación extracurricular y la formación cultural de los indígenas han hecho comentarios similares cuando se les preguntó sobre los recursos disponibles para orientar la investigación desde un punto de

vista epistemológico o metodológico maya.

## **Teoría de Sistemas Complejos: Características principales**

La Teoría de Sistemas Complejos se refiere a un conjunto de ideas y principios que juntos ofrecen una perspectiva ontológica alternativa de las relaciones causales —es decir, “causa” y “efecto.” Se origina la teoría en las ciencias físicas y ambientales, pero cada vez más los investigadores de las ciencias sociales están adaptando y aplicando sus conceptos (Hendrick, 2009; Middleton-Kelly, 2003). Estos conceptos aún no pueden considerarse como una teoría completa o coherente (Middleton-Kelly, 2003). Sin embargo, ofrecen un camino a seguir para captar mejor y dar sentido al mundo complejo y dinámica.

La Teoría de Sistemas Complejos se basa en la idea de que la causalidad (es decir, un “efecto”) es un resultado “emergente” de las interacciones entre las diversas partes de un sistema (es decir, “causas”). Una mezcla de factores y partes móviles se juntan e interactúan entre sí para producir un

8 Por ejemplo, una copia de una tesis escrita para cumplir con los requisitos del programa para el Estudio y Práctica del Pensamiento Maya Ixil (“buen vivir”) de la Universidad Ixil describía que la metodología utilizada para conocer el papel de la mujer en la agricultura campesina Ixil era ir a la comunidad, entrevistar a las mujeres y visitar los hogares de las mujeres para observar su trabajo (Toma Toma, 2017).

9 Comentarios planteados durante una reunión celebrada el 9 de octubre de 2018 con investigadores del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos en la Ciudad de Guatemala.

“efecto”. Tomando como ejemplo un esfuerzo para entender la situación de bienestar en una comunidad, hay muchos factores y actores diferentes que son relevantes para el bienestar de una comunidad. La teoría de sistemas complejos se enfoca en cómo los varios sectores de la sociedad interactúan entre sí para producir el resultado emergente de bienestar en la comunidad como un todo. Lo relevante es cómo se interrelacionan los diversos factores como los grupos sociales y organizaciones en la comunidad, por ejemplo, a través de la prestación de servicios o el intercambio de dinero, etc.

En la definición anterior, se refiere a las “partes” del sistema. Estos podrían incluir una variedad de cosas (Gell-Mann, 1995; Meadows, 2009; Roseneau, 1997: 36). En el ejemplo de una comunidad, las partes relevantes podrían incluir la población, los grupos sociales u organizaciones de la sociedad, como el gobierno local (o central) y sus órganos, pero también la iglesia, las ONG o las empresas locales. Estas partes están interconectadas y son interdependientes: interactúan, impactan y son impactadas por cada una de ellas —la prestación de

servicios básicos, la ejecución de proyectos locales, el pago de tasas o impuestos, la circulación de dinero, la colaboración o los conflictos, etc. Además, interactúan con el entorno que los rodea— las condiciones del medio ambiente, el estado de la infraestructura, pero también las leyes y políticas, la economía, las normas sociales y las costumbres, etc. Juntas, estas partes y sus interconexiones forman *un sistema* —la comunidad. El resultado colectivo de la serie de interconexiones e interacciones entre las diversas partes de un sistema es un patrón más amplio de comportamiento producido por el sistema en su conjunto —el estado de bienestar o los desafíos a este respecto. Este comportamiento *emergente* es característicamente diferente del comportamiento de las partes individuales de un sistema y de sus interacciones individuales entre sí —el hecho de que exista una población, el gobierno municipal y todas las demás organizaciones no produce bienestar. Más bien, es la forma en que están interactuando entre sí. A pesar de su importancia, el fenómeno de “la emergencia” sigue siendo poco comprendida por los

estudiosos (de Haan, 2006). Para esta discusión, el punto principal es que el comportamiento del sistema en su conjunto no es simplemente una suma de sus diversas partes (Bryne, 1998: 14; de Haan, 2006; Jervis, 1997: 20; Sawyer, 2001).

Debido a esta realidad, la Teoría de Sistemas Complejos ve las relaciones causales como “no lineales”, lo que significa que a menudo no es posible o práctico trazar una línea recta o secuencia de eventos entre causa y efecto –dar más dinero a una comunidad no necesariamente mejorará su bienestar. Depende de cómo se gasta, cómo se distribuye, etc. Además, una causa puede tener “efectos desproporcionados”, lo que significa que una causa pequeña puede tener grandes efectos o viceversa. Algo tan pequeño como un programa de viajes compartidos podría tener un efecto importante en la comunidad, por ejemplo, al ayudar a mejorar el acceso a los servicios, las oportunidades de empleo o a aumentar la participación de la comunidad para aquellos que viven en zonas remotas de la comunidad, pero no necesariamente. Un programa multimillonario para mejorar la

administración en el gobierno local podría no tener ningún impacto para mejorar el bienestar en la comunidad, por ejemplo, porque puede hacer poco para afectar las motivaciones de los empleados del gobierno local. Además, una causa puede llevar a múltiples resultados posibles, o puede cambiar con el tiempo, todo por varias razones (Bryne, 1998: 14; Jervis, 1997).<sup>10</sup> Cada comunidad es diferente, con sus propios grupos sociales, costumbres, historia, circunstancias económicas, que implica que un programa que tiene éxito en una comunidad puede no funcionar en otras. Finalmente, la Teoría de Sistemas Complejos entiende que existen múltiples sistemas (cada uno compuesto de varias partes) que operan en múltiples niveles y escalas diferentes –una familia, una organización, una comunidad, un país, un ecosistema, etc. Por lo tanto, además de las interacciones e interdependencia entre las partes dentro de un sistema, los investigadores también examinan la forma en que los propios sistemas se superponen e interactúan a diferentes

► 159

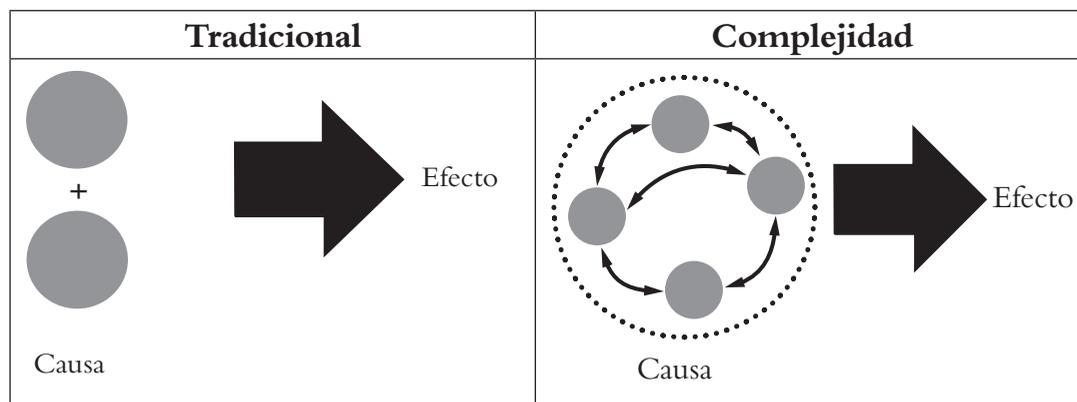
<sup>10</sup> Por ejemplo, bucles de retroalimentación, efectos de interacción o umbrales (Jervis, 1997).

escalas y a través de ellas (Gell-Mann, 1995; Gharajedaghi, 2011; Hendrick, 2009; Meadows, 2009; Ramalingam et al., 2008).

160 ◀ Para enfatizar la distinción entre la Teoría de Sistemas Complejos y la investigación convencional en ciencias sociales, el enfoque convencional siempre busca identificar cuál es el factor o los factores clave que contribuyen a un fenómeno —en este caso al bienestar en la comunidad— como lo importante que la investigación debe entender, tales como el nivel de pobreza, la existencia de divisiones sociales, la capacidad del gobierno local, etc. (Mahoney et al., 2009). En contraste, desde una perspectiva de sistemas complejos, no hay una sola cosa que explique un fenómeno —en este caso el bienestar. Más bien, la Teoría de Sistemas Complejos se centra en *las conexiones* entre tales factores. Lo relevante es *cómo* la pobreza se vuelve relevante para la capacidad del gobierno local: el gobierno local se encuentra en

una situación de escasez con menos recursos con los que trabajar, pero tiene más necesidades que atender en la población; pero, debido a que el gobierno local es limitado, no tiene suficiente capacidad para responder a la pobreza de manera efectiva. Además, se centra en *la configuración general* de tales conexiones que conforman un sistema completo, es decir, cómo se relacionan divisiones sociales con ambos desafíos, por ejemplo, si el gobierno local ha estado beneficiando a un grupo y excluyendo al otro, afectando la situación de pobreza del grupo excluido o si el gobierno local solo cuenta con el apoyo de un grupo, socavando su legitimidad y por lo tanto su capacidad en la toma de decisiones. Finalmente, se centra en *los patrones emergentes* de comportamiento que el sistema produce colectivamente, es decir, como la dinámica de pobreza, capacidad local, y divisiones sociales mezcla para socavar el bienestar (véase el Gráfico 1; Bryne, 1998: 14; Ramalingam et al., 2008).

**Gráfico 1**  
**La causalidad desde la Perspectiva Tradicional y de Complejidad**



Asimismo, mientras que varios enfoques convencionales de las ciencias sociales tratan de trazar una trayectoria lineal de causalidad, suponen que las causas tienen efectos proporcionales, y que las relaciones causales son coherentes a lo largo del tiempo –por ejemplo, mayores ingresos equivalen a mayor bienestar, la Teoría de Sistemas Complejos trata de comprender el proceso de emergencia y considera que tanto la configuración de un sistema como su comportamiento como relevantes el uno para el otro, aunque la relación no puede ser fácilmente explicada—por ejemplo, cómo las organizaciones sociales y los grupos interactúan entre sí. Además, la Teoría de Sistemas Complejos trata de comprender

cómo la configuración de un sistema y su comportamiento emergente cambian a lo largo del tiempo –la particularidad de cada comunidad y la naturaleza evolutiva de su contexto.

► 161

En términos de epistemología (la forma en que un sistema complejo puede ser “conocido” y comprendido) y de metodología (los pasos o técnicas específicas que permitirán a un investigador conocer y comprender un sistema), ambos dependen del “sistema” particular que se examina (Boulding, 1987: 115). En la investigación sobre sistemas sociales, una serie de datos tanto cualitativos como cuantitativos podrían ser aceptables. Sin embargo, el investigador

necesita pensar cuidadosamente sobre lo que constituye una “parte” o una “conexión” en el sistema que está estudiando y cómo cada uno puede ser “observado”, o cómo su existencia puede ser confirmada o negada. En un estudio sobre bienestar en la comunidad, la información sobre el sistema podría incluir una combinación de información sobre los grupos y las organizaciones en la comunidad, cómo interactúan entre sí, o información sobre el contexto ambiental, social, político y económico en el que existe la comunidad, la cual podría ser obtenida mediante un análisis de documentos o entrevistas con personas que viven en la comunidad sobre sus opiniones y experiencias. Una herramienta útil utilizada normalmente en la investigación de sistemas complejos es construir un diagrama visual de la configuración particular de las partes de un sistema (Bryne, 1998: 85; Meadows, 2009; Reed y Harvey, 1996), junto con otras técnicas para analizar patrones y cambios en el sistema ya sea cualitativamente o usando métodos computacionales.

## Similitudes y diferencias

La Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión parecen ser muy similares a nivel superficial, como se muestra en la Figura 1. En particular, ambos comparten una visión de las entidades individuales que se unen en unidades o agrupaciones más amplias, consideran que las entidades individuales son interdependientes y comparten una noción similar de que estas agrupaciones existen en múltiples escalas. Además, la Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión tienen una concepción similar de la “emergencia” o de la “energía inteligente” trascendente que surge de las interacciones colectivas entre las distintas entidades que forman parte de una agrupación, tanto en lo que se refiere al comportamiento del conjunto como a los comportamientos de las entidades individuales que lo componen. Ambos comparten una perspectiva del mundo que cambia constantemente y que se renueva de manera no lineal. Ambos comparten la perspectiva de que todo en el mundo puede ser entendido como operando de esta

manera. Estas similitudes son bastante llamativas y han sido observadas por algunos eruditos mayas. Por ejemplo, Cabrera (2014: 12, 135) señala que la ciencia occidental “ha descubierto” los principios filosóficos mayas milenarios relacionados con el holismo y la interdependencia bajo el nuevo nombre de “teoría

de sistemas” y argumenta que los recientes descubrimientos no son más que nombres diferentes para los mismos fenómenos. Argumenta además que los mayores avances en esta área durante el siglo XX se deben a que la ciencia ha convergido con la Cosmovisión.

**Figura 1**  
**Similitudes y diferencias entre la Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión**

Similitudes	Diferencias
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La misma concepción de partes de un todo</li> <li>• La misma concepción de la interdependencia entre partes de un todo</li> <li>• Concepto similar de “emergencia” o “energía trascendente”</li> <li>• Comprensión del mundo similar a la de “dinámico” y “no lineal”</li> <li>• Ambos entienden la “unidad” o “conjuntos” en diferentes niveles y escalas</li> <li>• Ambos aplican la perspectiva para entender cualquier tipo de fenómeno</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La emergencia es importante, pero no “divina” en la Teoría de Sistemas Complejos de la misma manera que en la Cosmovisión</li> <li>• La Teoría de Sistemas Complejos no es prescriptiva sobre el “equilibrio” o los deberes sociales para lograrlo</li> <li>• La Teoría de Sistemas Complejos no considera necesariamente los fenómenos como “cíclicos” en la forma en que la Cosmovisión entiende el tiempo</li> <li>• La Teoría de Sistemas Complejos no se preocupa necesariamente por la espiritualidad</li> </ul>
<b>Inconcluyente</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Si la epistemología y los métodos de Cosmovisión podrían ser utilizados en la investigación de Sistemas Complejos.</li> <li>• Si los métodos y la epistemología de los Sistemas Complejos pueden ser considerados aceptables en la Cosmovisión.</li> </ul>	

Sin embargo, a pesar de una serie de similitudes notables entre los dos paradigmas, hay una serie de diferencias importantes que vale la pena señalar. En particular, mientras el concepto de “emergencia” es un área importante de investigación por parte de los investigadores de sistemas complejos —y uno que sigue siendo poco entendido— no se considera “divino” de la misma manera que la “energía inteligente” se considera en la Cosmovisión. Si bien el surgimiento es interesante para fines académicos, el concepto no tiene el mismo significado profundo. Si se considerara “divina” en la Teoría de Sistemas Complejos, los investigadores probablemente dedicarían mucha más atención a este concepto y podría haber un cuerpo más grande de trabajo filosófico dedicado a comprenderlo.

Segundo, la Teoría de Sistemas Complejos no es prescriptiva acerca de cómo un individuo debe vivir o comportarse de la misma manera que la Cosmovisión. Tanto la investigación de sistemas complejos como las enseñanzas indígenas mayas se centran en la comprensión de la dinámica responsable de

la estabilidad de los sistemas (la armonía o el equilibrio) y el cambio (la desarmonía). Pero las lecciones aprendidas de la investigación no vienen con una agenda social de la misma manera que la Cosmovisión. Cada estudio proporciona sus propias recomendaciones y puntos de vista relevantes para la pregunta inmediata de la investigación y no están necesariamente orientados hacia el bienestar de un individuo o de la sociedad en general. Si hubiera una agenda social vinculada a la disciplina de la Teoría de Sistemas Complejos, la disciplina significaría algo para la vida cotidiana: podríamos ver más literatura sobre las aplicaciones de la disciplina en las elecciones de políticas o estilos de vida, podríamos ver eruditos que viven de una manera diferente a los eruditos tradicionales o podríamos ver eruditos que comparten una cultura distinta.

Tercero, mientras que la Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión comparten una comprensión similar de la no linealidad, no toda la investigación sobre sistemas complejos pone el mismo énfasis en los patrones cíclicos en el comportamiento del sistema.

En algunos casos, los investigadores enfatizan el compartimiento cíclico de los sistemas. Por ejemplo, las estaciones siguen patrones cíclicos entre estaciones lluviosas y secas o estaciones frías y cálidas (véase Walker y Salt, 2012: 11-12). Gunderson y Holling (2002) entienden que los ecosistemas (como un bosque o un lago) y las interacciones humanas con la naturaleza evolucionan en un “ciclo adaptativo” que representan en la imagen de una figura ocho ( $\infty$ ).<sup>11</sup> En otros casos, los estudiosos no se centran en los patrones cíclicos, por ejemplo, cuando se cruza un umbral “irreversible”, como cuando un animal se extingue (véase Walker y Salt, 2012: 7-8). Finalmente, y de manera importante, aunque la espiritualidad es una característica importante de la Cosmovisión, no es un enfoque central de la Teoría de Sistemas Complejos. Algunas investigaciones pueden centrarse

en la espiritualidad como tema de investigación, pero pensar en la conexión entre un individuo y las fuerzas del Universo no es un componente necesario en la disciplina. Sin embargo, si la espiritualidad se convirtiera en parte de la investigación de sistemas complejos, cada estudio podría incluir una sección con reflexiones personales sobre el proceso de investigación o sobre lo que los resultados representan en la vida del investigador(a) personalmente.

Al considerar las diferencias descritas hasta ahora, las principales diferencias se refieren a cosas que la Teoría de Sistemas Complejos no incluye, pero que la Cosmovisión sí incluye, en lugar de puntos de desacuerdo explícito. Algo que no se ha mencionado en la discusión hasta ahora es el hecho de que no importa cuántas características conceptuales la Teoría de Sistemas Complejos pueda compartir en común con la Cosmovisión, una metodología en la investigación académica no reemplaza el significado histórico, cultural y social más amplio de la Cosmovisión para el pueblo maya. Sin embargo, una reflexión más profunda sobre las diferencias entre la Teoría de Sistemas

► 165

<sup>11</sup> Al inicio, hay un rápido crecimiento de varios organismos en el ecosistema (colonización), y un orden entre diferentes especies comienza a establecerse. Con el establecimiento del orden en el ecosistema, se aumenta la competencia entre los organismos para sobrevivir en el orden actual del ecosistema y se vuelve muy eficiente (conservación). Al hacerlo el ecosistema se vuelve rígido y poco resistente, y un cambio en el medio ambiente puede perturbar seriamente el orden (destrucción creativa), después de que el ecosistema establece de nuevo un orden (renovación) con una nueva distribución de organismos (Gunderson y Holling, 2002: 25).

Complejos y la Cosmovisión sugiere que las diferencias observadas podrían reflejar una división filosófica más fundamental. Valores descritos en las enseñanzas centrales de la Cosmovisión, como la armonía y el equilibrio, no han sido explicitados en el discurso de la Teoría de Sistemas Complejos. Esto es quizás sintomático del hecho de que la Teoría de Sistemas Complejos es todavía un enfoque nuevo y aún no es completamente desarrollado (Loode, 2011), y como tal, la siguiente discusión debería ser recibida como una especulación para ser discutida más a fondo. Al mismo tiempo, la falta de reconocimiento y articulación de los valores y fundamentos filosóficos de la disciplina oculta aspectos importantes en la forma en que se lleva a cabo actualmente la investigación de sistemas complejos. Sostengo que esta ofuscación es problemática y se beneficiaría de una mayor fertilización cruzada con la Cosmovisión.

Por ejemplo, una crítica frecuente de la investigación de sistemas complejos es que los investigadores a menudo incorporan conceptos de complejidad como metáforas en su

investigación basada en metodologías convencionales sin hacer ningún ajuste a sus supuestos metodológicos y ontológicos (Hendrick, 2009: 21). Lo que esto significa es que muchos investigadores estudian la complejidad desde una visión del mundo en la que los seres humanos (e individuos) son centrales, en la que los sistemas son conocibles objetivamente y en la que los sistemas pueden ser manipulados a través de la intervención humana hacia los objetivos deseados del interventor. Con estos supuestos explicitados, parecen muy diferente de los valores y fundamentos filosóficos de la Cosmovisión: los humanos como dominadores versus los humanos como coexistentes. Además, deben estar en desacuerdo con algunas de las características centrales de la disciplina. Si la causalidad es dinámica, no lineal y desproporcionada, es poco práctico o inapropiado tratar de cambiar el sistema para adaptarlo a los intereses de un grupo, porque la intervención no logrará el resultado deseado y/o producirá consecuencias no deseadas. Pero, lo que es más importante, cómo pueden los seres humanos (como un solo tipo de organismo en el mundo) y el investigador (como

un solo individuo de la humanidad) saber cuál es lo mejor para el sistema. Un mayor reconocimiento y aceptación de la Cosmovisión y sus fundamentos filosóficos podría ayudar a orientar la disciplina de la Teoría de Sistemas Complejos hacia una mayor consistencia interna, hallazgos de investigación más precisos y prescripciones de políticas más apropiadas.

Otro ejemplo es la falta de atención a la espiritualidad en la disciplina, que a nivel básico considera la conexión del investigador individual con el proceso y los hallazgos de la investigación. La ausencia, especulo, está relacionada con los valores profundamente arraigados sobre la “objetividad” en la investigación o en otras palabras, que la información puede ser recogida y analizada de manera imparcial para producir resultados “imparciales”, que se cree son el único tipo de resultados que pueden ser aceptados como válidos en la investigación académica rigurosa (King et al., 1994: 28). Sin embargo, la realidad es que los investigadores inevitablemente toman decisiones en el diseño y la realización de sus investigaciones que afectan los resultados obtenidos,

tales como qué tipo de información se considera relevante para la recolección y el análisis, cómo se define esa información, o quién puede proporcionarla. Además, el proceso de investigación es una experiencia personal que será diferente para cada investigador individual y al hacerlo, da forma a los resultados de la investigación. Por ejemplo, un estudio que busque comprender las causas profundas de la pobreza podría considerar una variedad de información, como los ingresos anuales, la nutrición, las horas trabajadas, la calidad del empleo, el acceso y la calidad de los servicios sociales, las dimensiones psicológicas, etc. La decisión de recopilar información sobre los ingresos puede producir resultados diferentes, que solamente por la decisión de estudiar las horas trabajadas. Las horas trabajadas podrían definirse por el número de horas trabajadas en el campo o el número de horas trabajadas para un empleador formal. Si se define como la primera, la familia parece estar trabajando sin parar; si se define como la segunda, no trabaja en absoluto. Si la información se obtiene del gobierno como fuente de información, las horas trabajadas

probablemente serán una compilación de información recopilada de empleadores formales; si se obtiene del agricultor, las horas de empleo probablemente se estimarán en base a las horas trabajadas en el campo. Cada elección cuenta una historia diferente. Oscurecer la naturaleza subjetiva de estas opciones crea resultados de investigación engañosos. Además, el proceso de investigación es una experiencia personal que será diferente para cada investigador individual, y al hacerlo, da forma a los resultados de la investigación. Por ejemplo, en una investigación basada en entrevistas, los resultados dependen de a quién entrevista el investigador. Pero los entrevistados por el investigador dependen de a quién conoce el investigador o a quién tiene acceso. Los puntos importantes planteados por los entrevistados dependen de lo que el investigador determine que es interesante y relevante. La participación en eventos que son significativos para el investigador o las dificultades emocionales durante el proceso de investigación pueden convertirse en una fuente de inspiración en la investigación. Estas contingencias no están en la metodología oficial,

pero son una parte importante del proceso de investigación. La falta de reconocimiento y compromiso con esta realidad omite una característica metodológica importante que, en última instancia, socava la calidad de la investigación, porque si otro investigador sigue los mismos pasos metodológicos, puede que no obtenga el mismo resultado porque no tendrá la misma experiencia ni observará los mismos detalles.

Debido al hecho de que las prácticas epistemológicas y metodológicas mayas no se han desarrollado formalmente en un formato de estilo “occidental” y se enseñan y aprenden a través del curso de participación en la vida comunitaria, es difícil comparar los aspectos epistemológicos y metodológicos de la cosmovisión con la Teoría de Sistemas Complejos. Dado que la investigación de sistemas complejos es tan reciente y diversa, la disciplina es flexible en términos del tipo de información que se considera relevante para entender un tipo particular de sistema y los pasos y técnicas apropiados para recopilar y analizar esa información. El punto aquí es que la disciplina permanece

abierta a la adaptación en formas cultural, social, epistemológica, o metodológicamente apropiadas para llevar a cabo la investigación indígena. Por ejemplo, Walker y Salt (2012: 35-36) esbozan un enfoque para la comprensión y gestión de los ecosistemas, que se basa en un enfoque participativo que consiste en involucrar a una amplia gama de partes interesadas y conocimientos para identificar las características relevantes del ecosistema, como están interconectadas y como deberían gestionarse mejor. Este tipo de enfoque sugiere un potencial de compatibilidad con algunos de los enfoques de aprendizaje utilizados en la Universidad Ixil. Existe una oportunidad potencial para que la colaboración en la investigación avance en la Teoría de Sistemas Complejos a través de la infusión de conocimientos y prácticas de aprendizaje indígenas y/o la utilización de algunas de las ideas y técnicas para incorporar en los métodos de investigación indígenas de una manera que también respete y empodere a los estudiosos indígenas mayas.

## Contexto y pertinencia

Esta discusión es importante y relevante para las actuales luchas por el empoderamiento de los pueblos indígenas en Guatemala y en todo el mundo. La historia de Guatemala está definida por una forma de imposición tras otra, comenzando con el colonialismo español, luego la modernización, después la guerra civil y ahora la globalización (Batz, 2017; Laplante y Nolin, 2014: 234). Por eso, a menudo es difícil distinguir entre lo que es “indígena” y lo que ha sido “impuesto”.<sup>12</sup> Es una realidad incómoda de reconocer en el contexto de los esfuerzos contemporáneos de las comunidades mayas para definir y defender sus derechos colectivos e individuales, así como para conservar y recrear su identidad y cultura (Montejo, 2005: 69). Como afirman Jiménez Estrada (2012: x, 3) y otros como Kovach (2009), la educación, el aprendizaje y la investigación han sido instrumentos importantes que hasta ahora han profundizado la penetración del “Occidente” en las comunidades indígenas y, por lo tanto, es un área

► 169

<sup>12</sup> Comentarios planteados durante una reunión celebrada el 19 de octubre de 2018 con el director de la Asociación Pop Noj en la ciudad de Guatemala.

170 ◀ crucial para el empoderamiento de las comunidades indígenas. Sin embargo, la Universidad Ixil representa un ejemplo interesante de cómo se ve el empoderamiento en el contexto del aprendizaje indígena. La Universidad combina los métodos de aprendizaje “occidentales”, como escribir una tesis y métodos tradicionales, como hablar con los mayores, como una forma de resistir al paradigma de la educación moderna (Universidad Ixil, 2014; Toma Toma, 2017). El punto aquí es que el fortalecimiento del conocimiento maya no significa un rechazo del conocimiento “occidental”. Se trata más bien de dar a las comunidades mayas el poder de elegir entre una variedad de herramientas y fuentes de conocimiento, y que no se les diga cómo deben pensar o sentir. Este trabajo, al considerar las similitudes y diferencias entre la Cosmovisión y la Teoría de Sistemas Complejos, espera avanzar en este tipo de oportunidad, aunque darse cuenta de que tal oportunidad implica algo más que un ejercicio analítico. Lo que se necesita, en parte, es una audiencia más receptiva y una mejor apreciación del valor que las ontologías y el conocimiento mayas pueden aportar a

cualquier disciplina. La desafortunada realidad es que los programas que se ofrecen en la Universidad Ixil aún no están reconocidos como programas oficiales de grado, lo que representa uno de los varios casos en los que el conocimiento “indígena” no se considera conocimiento real.<sup>13</sup>

## Conclusión

Un número creciente de investigadores han comenzado a incorporar conceptos de la Teoría de Sistemas Complejos en sus investigaciones. Su ventaja es que ofrece una perspectiva ontológica alternativa de las relaciones causales. Como ha ilustrado este examen, los compromisos ontológicos de la Teoría de Sistemas Complejos tienen un parecido sorprendente con la Cosmovisión Maya (Cabrera, 2014: 135-36). Ambos comparten una concepción similar de entidades holísticas compuestas de “partes”

13 Otro ejemplo comunicado durante una reunión comunitaria celebrada en Nebaj, Quiché, el 26 de febrero de 2019, se refiere al área de partería. Los roles tradicionales de las “comadronas” eran importantes y respetados en las comunidades mayas, pero han entrado en conflicto en el contexto de la medicina moderna. En el caso de que una madre necesite ir al hospital durante el parto, los médicos y las enfermeras a menudo hacen caso omiso de la partera considerando que no tienen ninguna formación médica formal.

interdependientes a diferentes escalas, una comprensión similar de la “emergencia” o “energía trascendente”, una perspectiva similar sobre el mundo que cambia constantemente de manera impredecible, y ambos aplican la perspectiva para entender cualquier tipo de fenómeno. Sin embargo, se distinguen por diferencias importantes, como el hecho de que la emergencia no se considera “divina” en la Teoría de Sistemas Complejos, no es prescriptiva sobre la “armonía” como imperativo social, no pone el mismo énfasis en los “ciclos” y no se ocupa de la espiritualidad. Al identificar las similitudes y diferencias entre los dos enfoques, el estudio reconoce las virtudes de la perspectiva maya milenaria como una perspectiva válida para entender el mundo, lo que expone sutiles debilidades en la aplicación actual de la Teoría de Sistemas Complejos que podrían

representar áreas clave donde la colaboración entre disciplinas, puede ayudar a avanzar y descolonizar la teoría. Al mismo tiempo, el estudio se ocupa del desafío de apoyar la sinergia entre las dos perspectivas de una manera que pueda empoderar a los poseedores de conocimientos indígenas, pero sin imponer otra visión del mundo o cooptar las formas de pensar indígenas. El avance y empoderamiento del conocimiento maya no significa rechazar las disciplinas “occidentales”. Se trata más bien de dar a las comunidades mayas el poder de elegir entre una variedad de herramientas y fuentes de conocimiento, sin que se les diga cuál será el modelo. Lo que se necesita, en parte, es una audiencia más receptiva y una mejor apreciación del valor que las ontologías y el conocimiento mayas pueden aportar a cualquier disciplina.

## Bibliografía

Asociación Pop No'j (s.f.) <http://i.asociacionpopnoj.com/>

Batz, Giovanni (2017). *The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala*, Austin, TX, Universidad de Texas en Austin, Doctorado en Filosofía.

Boulding, Kenneth (1987) "The Epistemology of Complex Systems", *European Journal of Operational Research*, No. 30: Pp. 110-116.

Brusset, Emery; de Coning, Cedric y Hughes, Bryn (compiladores) (2016). *Complexity Thinking for Peacebuilding Practice and Evaluation*, Londres: Palgrave Macmillan.

Byrne, David (1998) *Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction*, Nueva York: Routledge.

172 ◀

Cabrera, Edgar (2014) *La Cosmogonía Maya* (3ro Ed.), Alajuela, Costa Rica: Litografía Morales.

Camposeco, Aroldo y Raymundo, Sonia (2016) *Informe Final: Reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos.

Carmack, Robert, y Mondloch, James (1983) *El Título de Totonicapán: Texto, Traducción y Comentario*, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Comisión Pastoral de Paz y Ecología (COPAE) (s.f.) <http://copaeguatemala.org/2016/>

de Haan, Jakob (2006) How Emergence Arises, *Ecological Complexity*, No. 3(4): Pp. 293-301.

Escenario Cívico Político Racional de Unidad y Fraternidad Maya (EFUM) (2001). *Cuadernos de Educación Política (Cosmovisión Maya)*, Quetzaltenango, Guatemala: EFUM.

- Gell-Mann, Murray (1995). What is Complexity, *Complexity*, No. 1(1): Pp. 16–19.
- Gharajedaghi, Jamshid (2011) *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity* (3ro Ed.), Burlington, MA: Elsevier.
- Girard, Rafael (1962) *Los Mayas Eternos*, México D.F., México: Mex-Editores.
- Goetz, Delia; Griswold Morley, Sylvanus y Recinos, Adrian (Transcriptores) (2008). *Popul Vuh “The Book of the People”*, Los Angeles, CA: Plantin Press.
- Grandin, Greg, Levenson-Estrada, Deborah, y Oglesby, Elizabeth (compiladores) (2011). *The Guatemala Reader: History, Culture, Politics*, Durham, NC: Duke University Press.
- Gunderson, Lance, y Holling, C. S. (compiladores) (2002). *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*, Washington, D.C.: Island Press.
- Hendrick, Diane (2009). Complexity Theory and Conflict Transformation: An Exploration of Potential and Implications, Working Paper No. 17. Centre for Conflict Resolution. <http://www.brad.ac.uk/acad/confres/papers/pdfs/CCR17.pdf>
- Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) (s.f.) <http://idei.usac.edu.gt/>
- Jervis, Robert (1997). “Complex Systems: The Role of Interactions”, en Alberts David y Czerwinski Thomas (compiladores) *Complexity, Global Politics, and National Security*, Washington, D.C.: National Defense University. pp 23-32.
- Jiménez Estrada, Vivian (2012). *Indigenous Maya Knowledge and the Possibility of Decolonizing Education in Guatemala*, Toronto, ON: Universidad de Toronto, Doctor de Filosofía en Sociología y Estudios de Equidad.
- King, Gary, Keohane, Robert, y Verba, Sidney (1994). *Designing Social Inquiry*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Korppen, Daniela; Ropers, Norbert y Giessmann, Hans-Joachim (compiladores) (2011). *The Non-Linearity of Peace Processes*, Opladen: Barbara Burdich Publishers.

Kovach, Margaret (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto: University of Toronto Press.

Laplante, J. P., y Nolin, Catherine (2014). “Consultas and Socially Responsible Investing in Guatemala: A Case Study Examining Maya Perspectives on the Indigenous Right to Free, Prior, and Informed Consent”, *Society and Natural Resources*, No. 27: Pp. 231-248.

Lazanski, Tadeja (2010). *Systems Thinking: Ancient Maya’s Evolution of Consciousness and Contemporary Systems Thinking*. Portoroz, Slovenia: Universidad de Primorska.

174 ◀

Leon Chic, Eduardo (1999) *El Corazón de la Sabiduría del Pueblo Maya*, Ciudad de Guatemala: Fundación CEDIM.

Linkgua Ediciones S.L. (2008) *Chilam Balam (Chumayel)*, Barcelona: Linkgua Ediciones S.L.

Loode, Serge (2011). “Peacebuilding in Complex Social Systems”, *Journal of Peace, Conflict & Development*, No. 18: Pp. 68-82.

Mahoney, James, Kimball, Erin, y Koivu, Kendra (2009). “The Logic of Historical Explanation in the Social Sciences”, *Comparative Political Studies*, No. 42(1): Pp. 114-146.

Meadows, Donella (2009) *Thinking in Systems: A Primer*, Londres: Earthscan.

Medina, Tito (2000) *El Libro de la Cuenta de los Nawales Iximulew/Ciudad de Guatemala*: Fundación CEDIM.

Ministerio de Educación (MINEDUC) (2012). Guatemala, un País con Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística. Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural. <http://www.mineduc.gob.gt/digebi/mapalinguistico.html>

- Mitleton-Kelly, Eve (2003) “Ten Principles of Complexity and Enabling Infrastructures”, en Mitleton-Kelly, Eve (compiladora). *Complex Systems and Evolutionary Perspectives on Organizations: The Application of Complexity Theory to Organizations*, Oxford: Elsevier.
- Montejo, Víctor (2005). *Maya Intellectual Renaissance*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Neufeldt, Reina (2008). “Circling and Framing Peacebuilding Projects”, *New Routes*, No. 3: Pp. 15-18.
- Ochoa García, Carlos Fredy (2012). *13 Capitales Mayas del 1500*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.
- Padilla, Luis (2012). “Espiritualidad y Cosmovisión Maya desde una Perspectiva Integral”, Tercer Congreso Centroamericano de Filosofía, Ciudad de Guatemala.
- Ramalingam, Ben, Jones, Harry, Reba, Toussaint y Young, John (2008). “Exploring the Science of Complexity: Ideas and Implications for Development and Humanitarian Efforts”. *Working Paper 285*. Londres: Overseas Development Institute.
- Recinos, Adrián, y Chonay, P. Dioniso Jose (transcriptores) (1980). *Memorial de Sololá; Anales de los Cakchiqueles; Título de los Señores de Totonicapán*. Ciudad de Guatemala: Piedra Santa, Instituto de Antropología e Historia (IDAEH).
- Reed, Michael, y Harvey, David (1996). “The Culture of Poverty: An Ideological Analysis”, *Sociological Perspectives*, No. 39(4): Pp. 465-495.
- Roseneau, James (1997). “Many Damn Things Simultaneous: Complexity Theory and World Affairs”, en Alberts, David y Czerwinski, Thomas (compiladores), *Complexity, Global Politics, and National Security*, Washington, D.C.: National Defense University. Pp. 32-43.
- Sabas, Nancy (2016) “Thinking Collectively: The Ixil University and Education for Liberation”. Mennonite Central Committee (MCC): Latin America

and the Caribbean (LACA). <http://www.mcclaca.org/thinking-collectedly-the-ixil-university-and-education-for-liberation/>

Sawyer, Keith (2001). “Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory”, *American Journal of Sociology*, No. 107(3): Pp. 551–585.

Silburt, Aviva (2018). “Business for Peace? Applying Complex Systems Theory to Uncover New Insights About the Impacts of Mining on Peacebuilding in Guatemala”. International Studies Association Annual Convention, San Francisco, CA.

Silburt, Aviva (2017). “Peacebuilding and the Extractives Sector: A Conceptual Framework for Identifying and Analyzing Linkages”. Annual Conference of the International Association of Peace and Conflict Studies, Manchester, UK.

176 ◀ Toma Toma, Maria (Li’ Ki’l) (2017). El Papel de las Mujeres en la Agricultura Campesina Ixil en la Comunidad La Bendición. Nebaj, Quiché: Universidad Ixil, Tesis para el Estudio y Práctica del Pensamiento Maya Ixil para el Buen Vivir.

Universidad Ixil (2014). “Por qué la Universidad Ixil”: Estudio y Práctica del Pensamiento Ixil para el TICHAJIL, el Buen Vivir Maya Ixil <https://docplayer.es/14567376-Porque-la-universidad-ixil.html>

Walker, Brian, y Salt, David (2012). *Resilience Practice* Washington, D.C.: Island Press.

Documentos



# El Instituto de Estudios Interétnicos y los enfoques sobre el concepto de etnicidad y de pueblos indígenas: algunos elementos para una discusión teórico conceptual

The Institute of Inter-Ethnic Studies and approaches to the concept of ethnicity and Indigenous Peoples: some elements for a conceptual theoretical discussion

*Claudia Dary / Edgar Esquit*

**Resumen:** El artículo presenta una síntesis histórica del Instituto de Estudios Interétnicos. El texto pone especial atención al contexto histórico y político que enmarcó la fundación del IDEI en 1992 y se explican sus objetivos fundamentales. Se expone la diferencia que existe entre el IDEI y otros institutos nacionales y universitarios en torno a los sujetos que investiga y las temáticas que analiza. Se definen algunos conceptos clave en el quehacer académico del Instituto. Asimismo se describen los trabajos de investigación y actividades de difusión que se han desarrollado en más de 25 años. Finalmente, se discuten las diferentes propuestas de cambio de nombre del Instituto.

► 179

**Palabras clave:** etnicidad, grupo étnico, pueblos indígenas, interculturalidad, indigenismo

**Abstract:** This article presents a historical summary of the Institute for Interethnic Studies. It pays special attention on the political and historical context which framed the beginning of the Institute in 1992. It also explains the main objectives and differences between the Institute and other national institutions about their subjects and research focus. Some academic key concepts are

---

CLAUDIA DARY  
INVESTIGADORA INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS, IDEI USAC  
CLAUDIA\_DARY@YAHOO.COM  
EDGAR ESQUIT  
INVESTIGADOR INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS, IDEI USAC  
EESKIT@GMAIL.COM

CON COMENTARIOS DE LINA BARRIOS, PATRICIA DE LA ROCA, ÁLVARO CABALLEROS Y LILIA CAP  
FECHA DE RECEPCIÓN: 12 DE JULIO DE 2019  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 30 DE OCTUBRE DE 2019

defined. Academic work products as well as public activities which have been developed during more than 25 years are described. Finally, different proposals in denomination of the

institution are discussed at the end of the article.

**Keywords:** Ethnicity, Ethnic Group, Indigenous Peoples, Interculturality, indigenism

---

## Introducción

180 ◀

El IDEI fue fundado por acuerdo del Consejo Superior Universitario el 1 de abril de 1992<sup>1</sup>, aunque simbólicamente su creación se ha instituido el 12 de octubre del mismo año, con la finalidad de reflexionar acerca de una fecha clave en la historia del continente americano<sup>2</sup> y de Guatemala. En 1992 se concedió a Rigoberta Menchú Tum el Premio Nobel de la Paz. Asimismo, durante esos años, ocurrieron una serie de debates políticos y conceptuales en torno al Quinto Centenario del

llamado Descubrimiento de América. Fue un momento previo a la discusión en la Organización de las Naciones Unidas sobre el Primer Decenio de los Pueblos Indígenas que finalmente se aprobó para el periodo 1995-2004<sup>3</sup> y en la antesala de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala, particularmente del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI), firmado el 31 de marzo de 1995. Estos eventos reflejan una intensa movilización de los pueblos indígenas y afrodescendientes –a nivel nacional e internacional– que reclamaban el reconocimiento

---

1 El Instituto de Estudios Interétnicos fue formado por el Acuerdo de Rectoría No. 67-91 del 23 de enero de 1991 y creado por el Consejo Superior Universitario conforme al punto 4º del Acta 14-92 de la sesión celebrada el 1 de abril de 1992.

2 En referencia al 12 de octubre de 1492 que fue cuando Cristóbal Colón arribó a suelo americano, evento histórico que es cuestionado por varios autores y organizaciones indígenas definiéndolo como invasión.

---

3 El Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo se instituyó por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas para el periodo 2005 - 2014.

formal y la protección efectiva de sus derechos colectivos.

Junto a ese proceso también hubo discusiones teórico-políticas en diversos espacios académicos sobre la relación de los pueblos indígenas con el Estado. En términos históricos se pudo observar que durante el periodo colonial y el republicano, los indígenas y afrodescendientes lucharon de distintas maneras para preservar sus tierras comunales, formas de gobierno, autonomías y culturas. Las organizaciones indígenas del siglo XX, sin embargo, principalmente durante la segunda parte de dicha centuria, se caracterizaron por su alianza con el movimiento revolucionario y la implementación de movilizaciones públicas a nivel nacional e internacional. En Guatemala se desarrollaron las organizaciones y el movimiento maya, que denuncian haber sido históricamente excluidos de la toma de decisiones políticas, sociales y económicas. Sus demandas apuntaban a reformar al Estado y a cambiar su relación con el mismo, así como al ejercicio efectivo no solo de los derechos ciudadanos individuales sino también a los derechos colectivos. En pocas palabras, insistieron en ser

reconocidos como sujetos colectivos políticos autonómicos. Asimismo las organizaciones pusieron sobre la mesa del debate la existencia del racismo y la discriminación, así como la necesidad de ejercer sus derechos a la autonomía. A raíz de estos procesos y, por la presión internacional, el Estado se vio obligado a realizar ciertos cambios legales e institucionales para atender algunas de estas exigencias. Las demandas de autonomía, sin embargo, nunca fueron tomadas en cuenta, pues, ni siquiera entraron en el AIDIPI. Lo que hizo dicho acuerdo fue inaugurar un periodo permeado por la multiculturalización de las políticas públicas y de las dependencias estatales, acontecimiento que ocurrió no solamente en Guatemala sino a nivel de todo el continente. A inicio de los años 1990, la Universidad de San Carlos se involucró en estos procesos creando el Instituto de Estudios Interétnicos. Desde entonces el Instituto contribuyó en la reflexión teórica acerca de las relaciones étnicas, la forma en que el Estado se vinculaba con las comunidades indígenas y la manera en que la academia se había acercado a la realidad nacional para estudiarla e interpretarla, analizando

el énfasis que se colocaba en las clases sociales o en los grupos étnica y culturalmente diferenciados.

182 ◀ Antes de 1990, las instituciones y políticas estatales se habían orientado a la “promoción” y “difusión” de las culturas. Estos enfoques, anteriores a la creación del IDEI, desarrollaban nociones vinculadas a lo que se conocía como folklore o cultura popular tradicional atribuyéndola a la vida de las comunidades indígenas. Estas perspectivas, obviamente, no problematizaban la historia de los pueblos y comunidades indígenas y no se preguntaban sobre cómo se habían entretejido las relaciones sociales con los ladinos, mestizos y extranjeros. La fundación del IDEI fue realizada pensando en la complejidad de la historia de los pueblos indígenas y de Guatemala, se fundó para contribuir a la discusión académica y política (por medio de sus investigaciones y actividades de extensión) sobre las relaciones desiguales entre grupos étnicamente diferenciados en Guatemala. El Instituto surge para estudiar el carácter de las relaciones interétnicas y cómo estas se han construido históricamente.

El presente documento tiene varios propósitos:

1. Dar a conocer qué es el Instituto de Estudios Interétnicos, cuáles son sus objetivos y sus perspectivas de abordaje de la realidad nacional.
2. Explicar a la comunidad académica sancarlista y al público en general, en qué se diferencia el Instituto de otros centros de investigación que han sido fundados tanto por el Estado como por la Universidad de San Carlos, con finalidades parecidas aunque no idénticas. Hacer esta diferencia es de vital importancia para comprender la caracterización propia del Instituto y su contraste con las otras instituciones.
3. Discutir brevemente, los principales conceptos y categorías teóricas que han sido utilizados a lo largo de la vida académica del Instituto y que se han visto reflejados en sus publicaciones.
4. A raíz, de la exposición de los anteriores propósitos, brindar elementos para la discusión sobre la permanencia o el cambio de nombre del Instituto.

Según estos propósitos, el presente escrito se divide en las siguientes secciones: 1. Antecedentes, 2. Estructura del Instituto de Estudios Interétnicos y recuento del trabajo realizado, 3. Marco jurídico internacional y 4. Cambio de nombre del Instituto.

## **Antecedentes**

### ***La institucionalidad estatal para los indígenas***

En 1945, durante el gobierno de Juan José Arévalo Bermejo (1945-1951), se creó el Instituto Indigenista Nacional (IIN), en una época en la que se concebía que los indígenas representaban un “problema”. De hecho cuando se inició el trabajo del IIN, en una de sus primeras publicaciones, de 1945, se indica que tal institución debería orientarse “hacia la investigación de la función y presente significado de los diversos aspectos de las culturas indígenas del país, en una forma racional...”. En Acuerdo Gubernativo, de octubre de 1946, se indicaba que “el Instituto Indigenista Nacional es una entidad técnica y científica, creada con el propósito de concentrar la atención en los problemas indígenas

y coadyuvar de manera efectiva a su resolución. Sus actividades tenderán al mejor cumplimiento de sus fines: elevar el nivel de vida cultural, social y económico de los grupos indígenas, ya sea que actúe por sí o en cooperación con otras instituciones del Estado o privadas” (Dary, 2014:15).

En la misma época se fundaron otras instituciones con objetivos afines, como el Instituto de Antropología e Historia (IDAEH), en 1946 y el Museo Nacional de Arqueología y Etnografía, en 1948 (Pérez, 2010; Gutiérrez Mendoza, 2010; Adams, 2008). La historia del IIN se vincula estrechamente con el apareamiento y desarrollo de la antropología como disciplina científica en Guatemala. Varios años después, en 1956 durante el gobierno de Carlos Castillo Armas (1954-1957) se creó el Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG) con apoyo de antropólogos norteamericanos y con un enfoque político integracionista aunque teóricamente diverso. El SISG se planificó con cuatro áreas: integración regional, integración de la estructura social, integración económica y cultura nacional emergente; las

mismas reflejaron en su momento el propósito de integración de los indígenas a la corriente cultural occidental. Es decir, se pensaba que ciertas costumbres (artesanías, danzas, trajes, etc.) podrían conservarse dada su calidad estética pero otras tendrían que transformarse porque obstaculizaban la “incorporación” de los indígenas al sistema económico. Claramente se observa que en ese momento, el *indígena permitido* era aquel que favorecía la promoción de la imagen turística de Guatemala hacia el exterior. Sin embargo, en la práctica ni el IIN ni el SISG crearon políticas efectivas para *integrar* o a *similar* a los indígenas según eran sus objetivos.<sup>4</sup> En realidad se limitaron a desarrollar investigaciones socioculturales que pasaban a depositarse en los anaqueles, así que lo que se puede subrayar en este documento, es el enfoque teórico y político hacia estas poblaciones. Cabe resaltar que durante esta misma época se fundó el Servicio de Fomento de la Economía Indígena, SFEI, el cual constituyó una propuesta de desarrollo nacional en el agro –SFEI–, “el que

hizo de la figura de las cooperativas la forma de llevar la modernidad al campo guatemalteco” (Taracena, 2015). Esta modernización incluyó la transformación de las artesanías indígenas, en algunos pueblos como en Rabinal, Baja Verapaz.

El IIN desapareció en 1985 durante la presidencia de Vinicio Cerezo Arévalo (1986–1991). Fue sustituido por un Instituto de Investigaciones Socioculturales que tuvo corta vida (aproximadamente uno o dos años). De igual forma, el SISG se desintegró en la década de 1990. La clausura definitiva de estas instituciones dedicadas a estudiar a los indígenas fue inminente, toda vez que comenzó a imponerse un cambio de paradigma en la relación Estado y los pueblos indígenas. Entonces se concibió que los indígenas son capaces de involucrarse en la planificación y gestión de las políticas públicas, pero bajo la égida del nuevo paradigma: el multiculturalismo.

La multiculturalización del Estado implica el reconocimiento de las diferencias étnicas mediante reformas constitucionales, la aprobación

4 Repetidamente, el personal de ambas instituciones se quejó porque el gobierno central no asignaba fondos suficientes, pero sobre todo, que no atendía sus recomendaciones ni tomaba en cuenta el resultado de sus pesquisas sociales.

de nuevas leyes<sup>5</sup>, la creación de instituciones estatales<sup>6</sup> para los pueblos indígenas y el diseño de políticas públicas<sup>7</sup> dirigidas a poblaciones étnicamente diferenciadas. El multiculturalismo también incluye la ratificación de convenios y tratados internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas o sobre la discriminación étnica (Sieder, 2008: 69). Como se sabe, en el caso de Guatemala, las reformas constitucionales no tuvieron lugar ya que falló la consulta popular de 1999. Sin embargo, en otros aspectos, los gobiernos implementaron espacios específicos a favor de los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo tomando en cuenta que la Ley Marco de los Acuerdos de Paz, decreto

52-2005 estableció normas y mecanismos para regular y orientar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz. Dentro de este contexto debe entenderse la emisión de leyes, creación de oficinas públicas de atención a los indígenas, ratificación de convenios y tratados. En la práctica, falta mucho para que el Estado asigne recursos y tenga la voluntad política para el cumplimiento de los contenidos de tales documentos y para fortalecer los departamentos, de pueblos indígenas, creados en cada ministerio.<sup>8</sup>

► 185

Desde 1995 y bajo la perspectiva multiculturalista se impuso la idea de la existencia de cuatro pueblos (maya, garífuna, xinka y ladino). El AIDIPI reconoció la cultura de cada uno de estos pueblos, al tiempo que estableció que las relaciones positivas y horizontales entre los mismos constituyen la interculturalidad. Muchos autores e instituciones, principalmente aquellas estatales, adoptaron esta categorización y definieron sus perfiles desproblematizando otros temas

5 Se puede citar algunas leyes creadas luego de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 y que, de alguna manera visibilizan o benefician a los indígenas, por ejemplo: Decreto 57-2002. Reforma del Código Penal para tipificar el delito de discriminación, Acuerdo Gubernativo No. 390-2002; Ley de Idiomas Nacionales; Ley del Día Nacional de los Pueblos Indígenas, Decreto 24-2006; día nacional del Pueblo Garífuna; decreto 83-96

6 Algunos ejemplos de estas instituciones son la Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), Decreto 12-02 del 2 de abril de 2002; la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) creada a través del Acuerdo Gubernativo No. 525-99; la Defensoría de los Pueblos Indígenas de la Procuraduría de los Derechos Humanos (PDH) que fue creada el 15 de julio de 1998; la Secretaría de Pueblos Indígenas (SEP) del Ministerio Público (MP), fundada en mayo del 2017.

7 Se puede mencionar la Política de Acceso de los Pueblos Indígenas al Ministerio Público (mayo de 2017); la política pública para la convivencia y la eliminación del racismo y la discriminación racial.

8 Según el contenido del AIDIPI (1995), se debían crear varias unidades y departamentos de pueblos indígenas que, en adelante, serían los encargados de echar a andar las políticas públicas para los pueblos indígenas y de gestionar y ejecutar los fondos para el mismo fin.

centrales como los de la representación política de los indígenas, su falta de tierra y la profundización de su pobreza. Se fomentó la idea de la armonía existente entre los cuatro pueblos, los que fueron “aceptados como culturas (con tradiciones, historias y todo), pero nunca como entidades políticas con capacidad de establecer un autogobierno” (Esquit, 2007: 6).

### ***La institucionalidad sancarlista sobre las culturas y la etnicidad***

186 ◀

Dentro del ámbito académico de la Universidad de San Carlos, desde los años 1960, se comienza a desarrollar una línea de investigación social que se dedicaba a la descripción e interpretación de las culturas utilizando términos como tradiciones populares, costumbres y folklore. En ese entonces se consideró que –siguiendo a Antonio Gramsci– estas constituían el alma de los pueblos y sectores subalternos en contraposición a la cultura burguesa. Otra línea de investigación analizaba las dinámicas urbano-rurales y temáticas referidas

a la arqueología.<sup>9</sup> El énfasis de las investigaciones antropológicas e históricas, del periodo 1980, estaba puesto en el rescate, protección y difusión de las expresiones de cultura popular tradicional. Se observaba con urgencia que si no se procedía de esta manera, las expresiones culturales desaparecerían para siempre sin que quedase rasgo de su existencia. La idea sobre la identidad que se tenía en aquel entonces era básicamente culturalista, es decir, aquella en la que se es o no

9 Se hace referencia concretamente al Centro de Estudios Folklóricos (CEFOL) fundado en julio de 1967 y al Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA) el cual fue creado por acuerdo del Consejo Superior Universitario, según punto 12 del acta No. 783 correspondiente a la sesión celebrada el 10 de febrero de 1962 como unidad dependiente del departamento de Historia de la Universidad de San Carlos. Sin embargo, el IIHAA carece de financiamiento para funcionar, por lo que la fecha en que realmente inicia sus labores es el año 1986. (<http://escuelahistoria.usac.edu.gt/>). Además, hay que mencionar que el Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR) fue creado en el mes de noviembre de 1975 por resolución del CSU, “como una unidad interfacultativa de la Universidad, de la cual forman parte actualmente las Facultades de Agronomía, Arquitectura, Ciencias Económicas, Ciencias Jurídicas y Sociales e Ingeniería”. El CEUR ha tenido algunas líneas de trabajo e investigaciones, sobre todo en el campo de la historia, que tocan varios aspectos de interés común con el IDEI. Por ejemplo las investigaciones de Julio Pinto Soria, Flavio Quesada, Oscar Peláez A. y Julio Castellanos Cambranes. Se puede citar –como ejemplos– el boletín No. 8 sobre “El V Centenario, ¿un motivo de celebración o reflexión para Guatemala” (1990); Boletín No. 12 “La memoria colectiva y la historia urbana de Guatemala” (1991); Boletín No. 14 “El V Centenario: estado, nación y población indígena en Guatemala” (1992); Boletín No. 18 “Migraciones de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México (1993); Boletín 19 “Dominación, mentalidad y cambio en Guatemala” (1993); Boletín 29 “El régimen colonial y la formación de identidades indígenas en Guatemala” (1996) y otros.

se es indígena, si se cumple o deja de cumplir con una serie de características, requisitos o elementos diacríticos o esenciales como el idioma, el traje, el uso de utensilios de barro, ciertas formas de cocinar; comidas cocinadas al estilo “de antes”. En la medida en que las personas se apartaban de tales elementos eran consideradas aculturadas, menos indígenas o en vías de mestizaje. A esta perspectiva obtusa de la identidad se ha denominado esencialismo o fundamentalismo y es algo con lo cual el IDEI entró a debatir desde sus comienzos. Como ha explicado Maalouf, “la identidad, la propia y la de los demás, no consiste en una suma de pedacitos de cultura que se mantienen separados según convenga a las circunstancias en una especie de oportunismo político o maniquísmo cultural” (en Paniagua, 2013:188; Maalouf, 2001).

Otra manera de observar la identidad fue en términos de clase social, es decir, según la posición de los grupos en la estructura social y conforme a su acceso y propiedad sobre los medios de producción. Así, se hablaba de una identidad campesina, identidad de clase obrera, burguesa, etc. Los fundadores del IDEI también

reflexionaron acerca de lo limitado e insuficiente que eran estos enfoques y concluyeron que se requería de un centro de investigaciones que pusiera atención a la construcción histórica de las identidades, de las desigualdades y de la injusticia social que afectaba a la población guatemalteca, particularmente la indígena.<sup>10</sup> Para ello se hacía prioritario indagar acerca de las relaciones interétnicas en el país porque, era y sigue siendo precisamente, a través del estudio de las dinámicas de esa relación, que se podría contar con elementos para entender el carácter racista del Estado guatemalteco. Asimismo, el Instituto podría dar respuesta a problemas sociales y orientar, si en caso fuese requerido para hacerlo, las acciones y políticas de los organismos competentes al Estado. Esta función del IDEI encaja con el mandato constitucional acerca de las funciones y obligaciones que tiene la Universidad de San Carlos de Guatemala hacia la sociedad guatemalteca. Para el abordaje de todas estas problemáticas se hacía necesario contar con enfoques diferentes para entender la identidad.

► 187

<sup>10</sup> IDEI. Documento de institución del Instituto de Estudios Interétnicos. En *Estudios Interétnicos* 1 (1) Guatemala; autor, 1992, p. 15.

## Estructura del Instituto de Estudios Interétnicos y recuento del trabajo realizado

El equipo de investigadores del Instituto dedica sus esfuerzos a la comprensión de la conformación y desarrollo histórico de los pueblos indígenas en interacción con los grupos ladinos, mestizos, afrodescendientes y de extranjeros que arribaron a Guatemala durante los siglos XIX y XX principalmente por motivos comerciales y para la colonización de tierras estatales o las pertenecientes a las comunidades indígenas en esa época. El IDEI no se dedica a describir las culturas ni las costumbres de los pueblos por sí mismas ni a diseñar estrategias impositivas para su desarrollo económico, toda vez que esto es algo que se genera a partir de y con los mismos pueblos.

En un recorrido de 25 años, en el IDEI se han realizado investigaciones que corresponden a una estructura de áreas temáticas. Cuando se estructuró el IDEI en 1992, se identificaron las áreas siguientes: religión, derecho consuetudinario, identidad étnica, salud, historia, lingüística, cultura, poder, agraria, urbana, educación

y nacionalidad. En el reglamento modificado en el 2000 figuran prácticamente las mismas áreas.<sup>11</sup> Tal reglamento dejaba abierta la posibilidad de crear otras que se consideren pertinentes, así en el 2014 se crea el área de migraciones. En el Anexo No. 1 puede leerse el listado de publicaciones del Instituto, resultado de las investigaciones que se han desarrollado hasta la fecha, además de los trabajos de autores asociados e invitados. El contenido de la Revista *Estudios Interétnicos*, de la cual se han producido 29 números es diverso, además se han publicado los suplementos *Enfoque*, *Reflexiones*, *Ethnos* y, recientemente, *Qatzij*. Por razones de espacio no podemos reproducir en este lugar el contenido de todas estas publicaciones. Cabe señalar que, desde el 2012 existen investigaciones terminadas que no se han podido publicar debido a la falta de fondos económicos.

Durante 10 años, el IDEI desarrolló el Proyecto *Maya Competence Building*,

<sup>11</sup> Las áreas del IDEI desde el año 2000 son: "religión, derecho, identidad, salud, historia, lingüística, cultura, poder, agraria, urbana, educación y nacionalidad" Artículo 13 del Reglamento Interior del Instituto de Estudios Interétnicos. Punto décimo del Acta 24-2000 de la sesión celebrada por el CSU el 12 de julio del 2000.

MCB, por sus siglas en inglés. El propósito de este programa fue apoyar la graduación de estudiantes de licenciatura y de posgrado. La mayoría de los investigadores del IDEI participaron de este programa con becas completas o parciales. Este proyecto fue seleccionado por el Consejo Noruego para la Educación Superior –NUFU–, en un concurso mundial para ser ejecutado de manera bilateral con la Universidad de Trømso, Noruega. Al amparo de este proyecto, hasta el 2007 se habían graduado 50 estudiantes, muchos de ellos de origen maya. El proyecto no se limitó a la elaboración de las tesis de estas personas sino que además promovió una serie de investigaciones y publicaciones que dirigieron investigadores tanto de la USAC como de la Universidad de Trømso.

Anualmente el personal del IDEI participó en congresos y coloquios nacionales e internacionales en los campos de la antropología, historia, sociología, estudios culturales y ciencia política. Dadas las limitaciones de espacio, obviamos mencionar un listado pormenorizado de estas intervenciones académicas. Adicionalmente, el IDEI ha

desarrollado varios diplomados para contribuir a la formación de profesionales en varios campos. Solamente como ejemplo y para dimensionar el nivel de actividad del Instituto, se mencionan aquellos realizados del 2014 al presente:

2014

Diplomado en *Derecho Indígena*

2015

Diplomado “*Migración de Pueblos Indígenas*”. Coordinado por: Lic. Alvaro Caballeros.

Diplomado “*Metodología Cualitativa*”, Segunda promoción en sede central del IDEI y Tercera promoción en la sede de Centro Universitario de Jutiapa. Coordinado por: Dra. María Teresa Mosquera Saravia.

2016

Diplomado en *Migraciones e Interculturalidad*. Se realizó conjuntamente con la Academia Diplomática del Ministerio de Relaciones Exteriores. Coordinador Lic. Álvaro Caballeros.

Diplomado en *Salud Intercultural*. Coordinado por la Dra. Mosquera

Saravia. Se realizó conjuntamente con la Unidad de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad –UASPI– del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social y con la Secretaría Presidencial de la Mujer –SEPREM–.

2017

Diplomado en *Peritaje cultural y autoridades comunitarias*. Se desarrolló del 31 de marzo al 4 de agosto, el aval académico fue otorgado por la Escuela de Ciencia Política.

Primer diplomado en *Antropología Visual*. Se desarrolló del 18 de agosto al 23 de noviembre, el aval académico fue otorgado por la Escuela de Historia.

2018

Diplomado *Relaciones interétnicas, políticas interculturales y estados plurinacionales*. El caso de Ecuador y Guatemala. Dra. María Teresa Mosquera Saravia.

Diplomado *Migración y Territorio e Identidades en contextos fronterizos*. Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango. Licenciado Alvaro Caballeros.

Diplomado *Derechos Humanos, Migración y Trata de Personas en coordinación con COPREDEH*. Licenciado Alvaro Caballeros.

Seminario sobre *Etnicidad e historia de pueblos indígenas en Guatemala*. Aroldo Camposeco, Claudia Dary y Edgar Esquit.

Por otro lado, el IDEI ha formado parte de varias redes académicas. Las últimas en las que se ha tenido intervención han sido: a) la Red Latinoamericana-Europea de Trabajo Social Transnacional RELETRAN y b) Acceso y éxito académico de los colectivos vulnerables en entornos de Riesgo en América Latina, ACCEDES. Se trabajó con la Red Europea Alfa III.

### ***Discusión conceptual sobre etnicidad y pueblos indígenas***

Varios investigadores que han trabajado en el IDEI, así como los que actualmente lo conforman se adscriben a un enfoque o perspectiva relacional sobre la identidad. Esto quiere decir que un grupo social define su identidad en función y frente a otro grupo, con el cual interactúa.

“Lo étnico es demasiado complejo y dinámico, para ser abarcado desde una postura unidimensional. Por ello, si se quiere entender quién es determinado sujeto social, es necesario incorporar a todos los involucrados, porque es entre todos como se establecen las identidades y las diferencias” (Alejos, 1996: 9).<sup>12</sup> Las colectividades no están aisladas en el espacio sino que fluyen en el espacio físico y social y; en ese proceso, interactúan con otras personas y grupos. Se podría afirmar que los indígenas junto a otras colectividades operan en un campo social en donde las relaciones de fuerza tienen una importancia fundamental.

Esta perspectiva relacional privilegia el enfoque interétnico, ya que desde la época colonial hasta la fecha, los pueblos indígenas no han interactuado solamente dentro de sí mismos, sino que lo han hecho con los ladinos, mestizos, criollos, extranjeros (residentes o turistas),

garinagu, xinkas y otros grupos. Si se observa este tipo de vinculación entre grupos se puede visibilizar el carácter diferencial de las relaciones de poder, así como la dominación y la colonialidad. En este documento se enfatiza en que la categoría pueblos indígenas está asociada a la defensa del territorio, a las problemáticas que le afectan, a los saberes ancestrales y a determinadas prácticas políticas y sociales. Estas se articulan también a la globalización, fenómeno que permite observar que las poblaciones se ven impactadas por medidas de intervención económica, política y cultural que son transnacionales.

La palabra étnico deriva del griego *ethnikos* y del latín, *ethnicus* que quieren decir nación o etnia; mientras que *ethnos* equivale a pueblo. Étnico no es igual a cultura. Las culturas van cambiando pero los grupos y sus fronteras simbólicas pueden mantenerse. Grupo étnico designa –de forma general– a una forma de organización social, a una comunidad que se autoperpetúa biológicamente, pero sobre todo comparte valores culturales, formas de comunicación lingüística, que cuentan con miembros que se identifican a sí mismos (autoadscripción) y que

<sup>12</sup> José Alejos (1996: 6) se adscribe a la concepción de Mijail Bajtin sobre la otredad. Bajtin explica lo que significa entender la identidad étnica desde la alteridad, es decir que un “yo” existe solamente en relación a un “tú”: Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por relación a la otra conciencia” (Alejos, *Ibidem*)

son identificados por su manera de organizarse y de relacionarse con otros grupos, con el Estado y el territorio. El término *etnicidad* remite a una situación de contacto, de interacción social, a procesos y dinamismo social. Varios autores coinciden en que las ideas de Frederik Barth (en Camus, 2006) sobre la etnicidad siguen vigentes en cuanto a que él afirmó que esta no se producía en los grupos que vivían aislados, sino por el contrario, en las zonas de frontera y se refería a ello con fronteras simbólicas, aunque también a las físicas y territoriales.

192 ◀

En realidad, ninguno de los dos términos (étnico y etnicidad) han dejado de utilizarse ni en las ciencias sociales ni en los documentos de política pública porque no se han encontrado términos equivalentes que les sustituyan. Lo que puede cambiar son los enfoques teóricos que se utilizan. De cualquier manera, no existen ni en sociología ni en antropología términos precisos, incontestables, eternos, ni libres de polémica, “la voz *ethnos* no tiene una acepción unívoca, o única, sino múltiple” (Larraín, 1993).

Para algunos autores, la dificultad del uso del concepto etnia (o étnico) en América Latina particularmente, consiste en que define a los “otros” como minorías y en este sentido, el concepto mismo avala el proyecto de las elites y del capitalismo que minimiza el poder político de los grupos definidos como tales. Una forma popular y racista de construir esta minorización es llamar y objetivar a los pueblos indígenas como “nuestras etnias”. Etnia, según se puede ver, configura grupos marginales dentro de una formación estatal dominante y de esta manera el Estado, finalmente, impone los límites que deben respetar los grupos “pequeños” o “minorías”. La crítica de los mayas (y otros) hacia este concepto se desarrolla en este sentido, es decir, los mayas no son una minoría ni sociológica, ni numéricamente. El Estado como sabemos se esfuerza por minorizar a los grupos por medio de los recuentos estadísticos (41% de población indígena según censo de 2002) pero también a través de los discursos académicos y políticos.

Actualmente algunos sectores académicos y activistas políticos rechazan la palabra “grupo

étnico”, sin embargo muchos de los antropólogos y sociólogos en Guatemala, incluyendo a varios de los que forman parte del IDEI, han utilizado y utilizan palabras asociadas al mismo. Por ejemplo, los términos: étnico(s), multiétnico, frontera étnica, diferencia étnica, conflicto étnico o interétnico y etnicidad. Todas estas son categorías analíticas que reflejan que en los proyectos de investigación no solamente interesa estudiar las diferencias sociales marcadas por la clase social o el género sino, además, por otro tipo de factores (valores, cultura, pertenencia histórica a un grupo o una organización, colonialismo, historia del racismo, sexismo y otros). Estos procesos también se vinculan con la categoría etnicidad, la cual ha sido entendida como un fenómeno relacional, es decir, se conforma en un marco explicativo que toma en cuenta determinadas fuerzas históricas. Esto quiere decir que los grupos poblacionales se insertan en la estructura social de forma asimétrica en cuanto al acceso a servicios y privilegios o en cuanto a la posibilidad de ejercer

sus derechos políticos, culturales y económicos.

Así pues, la etnicidad ha sido vista desde los investigadores del IDEI como una “estructura de relaciones”, queriendo indicar con ello que los grupos (étnicos) están insertos en un marco de relaciones sociales más amplio en donde intervienen los poderes estatal y local. Tales relaciones que se forjan históricamente están marcadas por la dominación y el colonialismo. El conflicto interétnico no se origina por las diferencias en la cultura, sino que “tiene causas políticas, principalmente. El ejercicio del poder por un grupo étnico y clase dominante sobre otros, es lo que explica en muchos casos un sistema interétnico conflictivo” (Esquit, 2002: 24). Las publicaciones del IDEI dialogan con los hallazgos de una comunidad académica internacional que utiliza términos afines. Se alude, por ejemplo, a estudios que abordan de manera articulada el género, la etnia y las generaciones (Freyermuth 2002; Cumes 2006) o a la “ciudadanía, comunidad y modernidad étnicas” (Zárate, 2002) o la “diversidad étnico-cultural” (PNUD, 2005).

Estos y otros trabajos son citados y utilizados por los investigadores del IDEI, quienes han insistido sobre la importancia de tomar en consideración la “diversidad étnica y lingüística” del país, por ejemplo, en el caso concreto de la población estudiantil de la Universidad de San Carlos (Camposeco, 2018; 163, 165). En suma, las identidades y relaciones interétnicas han sido eje central de la actividad investigativa del Instituto y figura en todos los boletines, libros y en los artículos de las 29 revistas publicadas por el IDEI. Todo ello no implica que se considere que la expresión etnicidad sea asumida de manera desproblematizada y apolítica.

El concepto de pueblo es complejo y tiene connotaciones distintas en sociología, antropología y los estudios internacionales (como entidad jurídico-política, como unidad cultural y como masas populares). Al mismo tiempo, pueblos es empleado por el discurso oficial del Estado —como ya indicamos arriba desde mediados de los años 1990 y a raíz del AIDIPI cuando comienza a hablarse de los “cuatro pueblos” garífuna, xinka, maya y ladino—. (Hay que advertir que dentro de cada uno de

estos grupos se encierra una gran complejidad). El término pueblos indígenas también es utilizado por varias organizaciones indígenas y tiene la finalidad de reivindicar la condición histórica de los grupos que reclaman su existencia como tales. Algunos discursos académicos y políticos configuran el concepto pueblo a partir de una historia lineal y unívoca de los grupos. Sin embargo, la historia de los grupos humanos es compleja, sinuosa y construida en las múltiples relaciones entre grupos e instituciones. En la actualidad el término pueblo también forma parte del discurso dominante en el sentido de que ha sido “culturizado” y estereotipado, al usarse de esta manera se obvia la condición política histórica de los grupos que se nombran con este concepto. Para aclarar el uso del término pueblo, nos parece apropiado el enfoque de Calduch (1991:15):

*Lo propiamente definidor del concepto de pueblo es la conjunción de tres elementos básicos: a) Su configuración como grupo social organizado agregativamente y diferenciado de otro tipo de agrupaciones sociales menores a las que puede comprender y en las que puede apoyarse (clases*

*sociales, tribus, grupos étnicos, lingüísticos, religiosos, etc. b) El desarrollo de una conciencia política propia como núcleo ideológico de vinculación entre sus miembros, conciencia que suele generarse a partir de la constatación de la dependencia y alienación sufrida por los miembros del pueblo en beneficio de otra colectividad dominadora ajena a él. c) La acción (...) destinada a consagrar la existencia del pueblo a través de la creación o participación política plena...*

Considerando lo anterior, el concepto pueblo es prometedor si se le entiende desde la complejidad de la constitución histórica de los pueblos y las relaciones que estos han establecido y establecen en un campo de poder histórico definido. El mayor valor del concepto pueblo estriba en que denota el carácter histórico político del grupo humano al que se refiere. Pueblo es una entidad política con historia compleja, vinculada al contexto en el que se constituye. En tanto entidad política se relaciona a partir de esta condición con las otras entidades de su entorno específico. El uso analítico del concepto pueblo en este sentido, ayudaría a entender no

solamente la complejidad cultural de los grupos sino también la constitución histórica, las relaciones e identidades políticas, así como las económicas que median en el contacto entre grupos y Estado.

En este sentido, se debe tener claridad (investigadores y otros académicos o líderes del instituto) en que los ejes de trabajo deben considerar la conexión entre etnicidad y economía política y que la existencia de los pueblos está inmersa en un campo de relaciones de poder evidentes a través de la explotación, el racismo, la exclusión social y política así como la inclusión forzada. Si se buscara claridad en estos temas no se caería en el culturalismo al que hemos sido sometidos últimamente (los investigadores y los movimientos sociales) sino a entender la complejidad de las relaciones de poder entre grupos.

En resumen, actualmente algunos autores o instituciones dejan de usar la palabra grupo étnico y la sustituyen por pueblos indígenas. Para el IDEI las categorías mencionadas (eticidad, relaciones interétnicas, conflicto interétnico, racismo, pueblo, exclusión social y política, relaciones

de poder, campo social, colonialismo y otras) tienen importancia por su aplicación para el análisis de problemas sociales en los cuales el término cultura no es suficiente. En este sentido, los indicadores sociales que se utilizan en políticas públicas y que sirven para conocer y comparar el país respecto a otros, por ejemplo, brecha étnica en educación y en salud, tienen importancia en la formulación de datos. En el primer caso se alude a la diferencia entre mestizos e indígenas en acceso a la educación. Es decir, la brecha étnica refleja la histórica marginación de la población indígena en su acceso a las aulas y su posibilidad de promover a los distintos niveles. Es en este sentido que se utiliza la palabra “étnica” ya que, digamos, aún no se ha establecido la categoría “brecha por/de pueblo” o “desigualdad por pueblos” o “condición por pueblo”. A continuación se presentan ejemplos del uso palabras vinculadas a etnicidad, en el lenguaje de los indicadores: “indicador del mercado laboral por sexo y categoría étnica”; “participación electoral, según sexo y grupo étnico”, “monolingüismo y bilingüismo por grupo étnico” y otras (PNUD, 2005).

Otra posibilidad en el análisis de la condición sociológica e histórica de Guatemala es centrarse en las relaciones de poder y dominación, entendiendo que los grupos actúan en un campo social. En este sentido, los actores pueden ser visualizados no en términos de su cultura, específicamente, sino a partir del lugar que ocupan en el campo de poder. En este sentido se puede visualizar la forma en que se estructuran las fuerzas, las contradicciones que viven los grupos, las negociaciones que establecen y los recursos que usan para moverse en el espacio en el que se relacionan. En este sentido, se puede visualizar que los grupos nombrados como indígenas y las relaciones definidas como étnicas también forman parte de un entramado de poder en donde la cultura, la historia, el colonialismo, las relaciones de clase, las relaciones de género, el racismo, las luchas por autonomía, la violencia, tienen un lugar en la definición del campo social. Reconocer el lugar y la forma en que las comunidades y los pueblos indígenas actúan en un campo social también puede ofrecer buenos análisis para apoyar las transformaciones del país, proponiendo cambios reales en

las relaciones entre Estado y dichas comunidades y pueblos.

### **Marco Jurídico Internacional**

El IDEI promueve y respalda la legislación nacional (Barrios, 2015) e internacional en materia de derechos humanos y de derechos de los pueblos indígenas. Parte de su quehacer académico se relaciona específicamente con el cuerpo de legislación internacional y nacional sobre los derechos específicos de estos últimos, los cuales están plasmados en las principales declaraciones, convenios y tratados. A continuación se enlistan algunas de ellas:

1969. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CERD).

1989- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

1991. Ley de Educación Nacional (Decreto 12-91).

1995. Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (Guatemala, AIDIPI).

1999. Ley de Dignificación y Promoción Integral de la Mujer (Decreto 7-99).

2005. Ley Marco de los Acuerdos de Paz (Decreto Ley 52-2005).

2007. Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

2016. Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En el caso concreto del cuerpo de legislación internacional, a grandes rasgos, fue redactado para que los Estados nacionales, luego de que los hayan firmado y ratificado, se comprometan a cumplir lo que allí está estipulado. Son los Estados los que van a ser medidos y evaluados por los Relatores de la ONU, según sea el cumplimiento o incumplimiento de los contenidos de los convenios y tratados internacionales en materia de PI. El Instituto de Estudios Interétnicos puede ser un observador o entidad académica con capacidad de monitorear el cumplimiento que deben dar los Estados a tales derechos, o bien, puede convertirse en una entidad que señale y denuncie las

falencias estatales o las violaciones a los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. En realidad, hasta ahora, han sido y son las organizaciones indígenas, las ONG y las dependencias estatales para los PI las que suelen brindar información al Relator de las Naciones Unidas de los Pueblos Indígenas sobre todos estos aspectos ya enunciados.

Se podría afirmar que cuando se alude a los derechos de los pueblos indígenas se hace referencia a un amplio listado de situaciones que entran en los campos de los derechos políticos, civiles, sociales y culturales. Son derechos políticos de los indígenas los atinentes a elegir y ser electo, a participar en la estructuración del Estado, pero también a conservar y regirse por sus propios sistemas de gobierno y sus luchas por la autonomía y autodeterminación. Son derechos civiles de los indígenas: el derecho a circular libremente, a residir en su territorio, a una nacionalidad, al matrimonio, a ser propietario y heredar, la libertad de pensamiento, conciencia y religión, libertad de opinión y de expresión, libertad de reunión y asociación pacíficas, derecho al trabajo, a sindicalizarse y otros. Son derechos sociales y culturales el acceso

a la educación en los propios idiomas, acceso al sistema de salud estatal sin discriminación del usuario en razón de su traje, idioma y otros; pero también a establecer sus propios esquemas y lógicas de salud y bienestar.

La CERD utiliza la palabra raza, linaje y étnico, en varias oportunidades. También menciona la “discriminación racial”, “segregación racial” y “apartheid”. Esto obedece a que tales términos siguen en uso en varios países del mundo con connotaciones distintas.

Ni la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (ONU, 2007) ni la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2016) emplean la palabra étnico ni grupos étnicos; pero sí utilizan cultura, culturas y diversidad cultural. El *Convenio 169 de la OIT de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* menciona una vez la palabra grupo étnico, pero recurre varias veces al término “tribal y tribales”, palabras que en el contexto guatemalteco, resultan ser anticuadas y hasta ofensivas.

## Propuesta sobre el nombre de la institución

A partir de febrero del 2019, el IDEI recibe indicaciones de las autoridades universitarias en el sentido de repensar y renovar tanto sus líneas de investigación como de renombrarse, de alguna manera. Aparentemente a juicio de las autoridades universitarias, la palabra “interétnico” resulta ser algo anticuada. En algún momento se confirmó que la institución podría llamarse “Instituto de Estudios de los Pueblos Indígenas”. Durante el primer semestre del 2019, los investigadores del Instituto realizaron una serie de reuniones en las cuales se debatió en torno a la manera de renombrar a la institución. Por la relevancia de este debate, aquí resumimos las principales propuestas de nombre y sus implicaciones:

a) conservar el nombre de la institución, es decir, Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), considerando que los pueblos indígenas ya están incluidos en dicho nombre, ya que de hecho, el quehacer académico del Instituto se ha enfocado a su investigación

analítica desde la historia, la antropología y la sociología.

b) Cambiar el nombre de la institución por el de “Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos” (o y de los Pueblos Indígenas) (IDEIPI) conllevaría lo siguiente:

b.1) Conservar el nombre original permitiría rescatar la idea de que lo “interétnico” encauza la investigación hacia la interacción, el conflicto, el dinamismo de las relaciones sociales, incluyendo lo que ha dado en llamarse interculturalidad. La preservación del nombre “interétnicos” admitiría también que los y las investigadoras mantendrían congruencia con sus escritos, los que, innumerables veces utilizan y dan cuenta del término, aunque cada uno pueda haberlo empleado de manera diferente. Un instituto de o para los Pueblos Indígenas, exclusivamente perdería esa calidad de “inter”.

b.2) Renombrar la institución solamente como “Instituto para los Pueblos Indígenas” (IPI) podría recordar los antiguos tiempos del Instituto Indigenista Nacional, el cual, como ya se explicó, fue creado para *resolver* “el problema indígena”. En cuanto IPI, la institución re maquillada daría la idea de que los indígenas son “el objeto de estudio” y ya no la sociedad guatemalteca y la diversidad étnico-cultural de la población que la compone. Asimismo la idea de un IPI casaría perfectamente con los ideales multiculturalistas y ofrecería una imagen estereotipada y neoindigenista. ¿Por qué? Porque la Universidad como entidad pública estaría estableciendo una institucionalidad indígena específicamente dedicada a la cuestión indígena, pero sin ser gestada necesariamente por sus representantes indígenas sino, dirigida administrativa y financieramente desde afuera del seno del Instituto.

En las jornadas internas se debatió acerca de si ese “nuevo nombre”, que no es tal, no estaría más bien redefiniendo la dominación étnica, en el sentido de que, si bien es cierto, se abren ciertos espacios para los indígenas en el campo político y académico, en el fondo no se está haciendo mucho para alterar las condiciones de subordinación indígena y campesina del país. Tampoco son los indígenas los que están tomando las decisiones dentro de la Universidad, pero el “relanzado” Instituto, ahora renombrado como “para los Pueblos Indígenas”, estaría dando esa impresión.

Por las razones expuestas, se consideró que se utilizaría el mismo nombre bajo el cual ha existido por más de 25 años pero agregando “y para los Pueblos” (o para los pueblos Indígenas) con la finalidad de que la institución visibilice al 50% de la población guatemalteca y que, estratégicamente, le

permita captar la atención académica y financiera de distintos sectores nacionales y extranjeros.

- c) Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Decoloniales (IDESCD): El Instituto continuaría estudiando los temas que hasta ahora le han ocupado pero al mismo tiempo desarrollaría nuevos enfoques para estudiar las relaciones sociales de tipo colonial que persisten en el país, distinguiéndolas de la colonialidad; el análisis de la modernidad, posmodernidad y los sistemas mundializados de poder y cómo todo ello afecta a los territorios, a los pueblos indígenas y a otras poblaciones étnico-culturalmente diferenciadas de Guatemala. Las

relaciones coloniales además, son las que definen el campo de poder y la forma en la que los actores colectivos se posicionan y desarrollan vínculos políticos, sociales, económicos y culturales. Al estudiarse las relaciones basadas en lo colonial se puede comprender el carácter del Estado y la forma en que los grupos son sometidos, así como las luchas por la autodeterminación. Aunque esta propuesta fue respaldada por los dos investigadores titulares que suscriben este documento, finalmente, y luego de un proceso de intercambio de opiniones entre el personal del Instituto y las autoridades universitarias, la mayoría se inclinó por la opción “b” arriba explicada.

## Bibliografía

- Adams, Abigail (2008). “¿Diversidad cultural en la nacionalidad homogénea?: Antonio Goubaud Carrera y la fundación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala”, *Mesoamérica* 50, Antigua Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA, pp. 66-95.
- Alejos, José (1996). “Dialogismo y etnicidad”, *Estudios Interétnicos* 4, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. pp. 3-14.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrios, Lina y Cap, Lilia (2015). *Leyes que promueven y protegen el uso del traje maya*, Guatemala: Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Baud, Michiel, et. al. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Calduch, Rafael (1991). Capítulo 6. “El Estado, el Pueblo y la Nación”, *Relaciones Internacionales*, Madrid: Ediciones Ciencias Sociales.
- Camposeco, Aroldo (2008). “Acercamiento metodológico para el estudio de las relaciones interétnicas en Jacaltenango”, *Estudios Interétnicos* 21, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Camposeco, Aroldo (2018). “Interculturalidad y pueblos indígenas en la Universidad de San Carlos de Guatemala”, *Estudios Interétnicos* 29, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Camus, Manuela (compiladora) (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, Antigua Guatemala: CIRMA. Colección ¿Por qué estamos como estamos?

- Cumes, Aura (2006). “Machismo y racismo: dos formas de naturalizar las opresiones y desigualdades”, en, Cumes, Aura y Monzón, Silvia (compiladoras), *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Guatemala: Intervida World Alliance.
- Dary, Claudia (2003). *Identidades étnicas y tierras comunales en Jalapa*, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos y Universidad de Trømsø.
- Dary, Claudia (2014). “Joaquín Noval y su pensamiento en torno al rol del Instituto Indigenista Nacional en el ‘desarrollo de la comunidad’”, *Estudios Interétnicos* 25, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. pp. 12-25.
- Esquit, Edgar (2001). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935*, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Esquit, Edgar (2007). “Multiculturalismo guatemalteco. La construcción del mito”, *Reflexiones 2*, Guatemala: suplemento del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. pp. 17-20.
- Esquit, Edgar (2018). “Nociones kaqchikeles y cristianas en la formación de la persona y la comunidad en Hacienda vieja, San José Poaquil”, *Estudios Interétnicos* 29. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de 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.
- Gutiérrez, Edgar (2010). “La propuesta de fundación de una ‘Facultad Universitaria de Antropología, Arqueología, Historia y Etnología’ en 1936”, *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Congreso Internacional 1810-2010: 200 Años de Iberoamérica. Santiago de Compostela, España.

IDEI (2006). “Identidades étnicas, espacio de interacción y confrontación”, *Revista Estudios Interétnicos* 20, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.

Larraín, Horacio (1993). “¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas”, *Revista de Ciencias Sociales* 2, Tarapacá: Universidad Arturo Prat.

Maalouf, Amin (2001). *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial.

ONU (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

OEA (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

204 ◀

Paniagua, Jorge (2013). “Amin Maalouf”, *Entre Diversidades Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* No. 1, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Pérez, Olga (2010). “Desarrollo de la antropología guatemalteca: influencia de intelectuales e institucionalidad en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX”, *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, Anuario 2010. Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, USAC.

PDH (2007). *Cartilla de los derechos de los pueblos indígenas*, Guatemala: Procuraduría de los Derecho Humanos.

PNUD (2005). *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural*, Informe de Desarrollo Humano 2005, Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Sieder, Rachel (2008). “Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena”, en *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Santiago Bastos, compilador, Guatemala: FLACSO/ Oxfam.

Taracen Arriola, Arturo (2015). “Comentarios al libro: Ixcán: el campesino indígena se levanta 1966-1982 de Ricardo Falla”, *Albedrío*. <http://www.albedrio.org/htm/articulos/a/ata-003.html>

Zárate, Eduardo (2002). “Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas”, en: Calderón Marco; Assis, Willem; Salman, Ton (editores). *Ciudadanía, cultura, política y reforma del Estado en América Latina*, México: El Colegio de Michoacán.

## **Anexo 1. Las publicaciones del IDEI**

### **Libros y folletos con ensayos largos**

#### **2001**

Camposeco, Aroldo (2001). *Diferenciación étnica y estratificación social en la comunidad popti': el caso de los municipios de Jacaltenango y San Antonio Huista.* ▶ 205

Gaspar Salvador, María Albina, Sucuqui, Isabel & Mosquera Saravia, Ma. Teresa (2001). *Conociendo la sabiduría achí: salud y enfermedad en Rabinal.*

Sacayón, Eduardo (2001). *Entre el abandono y la esperanza: mujeres en los gobiernos locales.*

#### **2002**

Esquit, Edgar (2002). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935.*

Midré, Georges & Flores, Sergio (2002). *Elite ladina, políticas públicas y pobreza indígena.*

#### **2003**

Camposeco, Aroldo & Oxlaj, Julio (2003). *Identidad Popti' y Kaqchikel en Guatemala: La visión de la juventud.*

Dary, Claudia (2003). *Identidades étnicas y tierras comunales en Jalapa*.

Sacayón M. Eduardo (2003). *Un llanto ante la sociedad: violencia en el sistema escolar*.

## 2006

Mosquera Saravia, Ma. Teresa & Kolstrup, Nils (2006). *La comunicación entre paciente y trabajadores de salud en una sociedad multiétnica*.

Mosquera Saravia, Ma. Teresa (2006). *Lógicas y racionalidades: entre comadronas y terapeutas tradicionales*.

Turquí, Juliana Edith (2006). *Trabajadores indígenas en la ciudad de Guatemala y el movimiento maya. Explorando la representación de demandas étnicas y laborales*.

## 2007

206 ◀

Sacayón, Eduardo (2007). *Agresiones e intimidaciones en la formación y práctica médica*.

## 2010

Dary, Claudia (2010). *Unidos por nuestro territorio: identidad y organización social en Santa María Xalapán*.

Esquit, Edgar (2010). *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*.

## 2011

Dary, Claudia (2011). *Trabajando desde adentro. De activistas a funcionarios: los mayas frente a los desafíos de la multiculturalización del Estado (2000-2010)*.

Vásquez M., Diego, Toj, Ma. Rosario & Chuy Tuyuc, Elvia E. (2011). *Pintura y empoderamiento en mujeres y pueblos indígenas*. Proyecto FOCINEG

Palencia Frener, Sergio G. (coordinador) (2011). *Género y etnicidad: de las maquilas de confección a los call centers en Guatemala*. Proyecto FOCINEG

Barrios – Kleé, Walda E. (coordinadora) (2010). *Aproximaciones críticas al desarrollo humano: economía, etnicidad, género, gobernabilidad*. Proyecto FOCINEG.

González Ch., Ma. Patricia & González R., Paola B. (2011). *La urgencia de la historia. Justicia Transicional, género y etnicidad en Guatemala*. Proyecto FOCINEG

## 2014

Mosquera Saravia, M. Teresa (2014). *Índices temáticos: fondo documental Sánchez & De Quise*, Revista Guatemala Indígena, Revista Estudios Interétnicos.

## 2015

Dary, Claudia (2015). *Historia e identidad del pueblo Xinka*.

## 2016

Barrios, Lina (2015). *Leyes que promueven y protegen el uso del traje maya*.

Barrios, Lina (2015) *¿Cómo me siento utilizando mi traje maya en la USAC? En las sedes de Guatemala, Quetzaltenango y Chimaltenango*.

Dary, Claudia (2016). *Cristianos en un país violento: respuestas de las iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana de Guatemala*.

## 2018

Esquit, Edgar, et. al. (2018). *Fragments de historia: el territorio kaqchikel en la época colonial*. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.

## Publicaciones periódicas

29 números de la revista Estudios Interétnicos

5 Suplementos Reflexiones

Colección Reflexiones 2007

Colección Reflexiones 2008



# Decolonialismo y pluralismo epistémico en la experiencia de aprendizaje e investigación de la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl-Universidad Maya Kaqchikel

## Decolonialism and epistemic pluralism in the experience of learning and research of the Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl–Maya Kaqchikel University

*Vitalino Similox Salazar*

**Resumen:** El presente artículo describe la experiencia académica colectiva de la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl-Universidad Maya Kaqchikel, en el proceso de aprendizaje e investigación desde la ciencia y filosofía maya, en el contexto del pueblo Maya Kaqchikel y desde una práctica decolonial y pluralismo epistémico. Un aporte para los espacios de reflexión, discusión y análisis en vinculación recíproca con otras experiencias de investigación, y como propuestas de ideas hacia una pluralidad epistemológica, como desafío en la producción de nuevos conocimientos científicos por, para y con pueblos indígenas. Un ejercicio académico para liberar política, cultural, epistemológica y metodológicamente a nuestros pueblos, culturas y centros de educación superior, y para relacionar humanidad, madre tierra y universo, como fuente de nuestra formación académica.

► 209

**Palabras clave:** ciencia, filosofía, pluriversidad, epistémico, principios

**Abstract:** The present article describes the collective academic experience of the Maya Kaqchikel University, in the ways of learning and investigation from the Mayan science and philosophy, in the context of the Mayan Kaqchikel people and from a decolonizing practice and an epistemic pluralism. A contribution to the reflexion, discussion and analysis circles in reciprocal vinculation with other investigation experiences, and as a way of overture of ideas to a plural epistemology,

as a challenge in the production of new scientific knowledge for, to and with indigenous people. An academical exercise to liberate political, cultural, epistemological and methodological to our people, cultures and higher educational centers, and to link

together humanity, mother earth and universe, as a fountain of our academic formation.

**Keywords:** science, philosophy, pluriversity, epistemic, principles

---

## Introducción

210 ◀

El proceso de organización de las universidades mayas e indígenas en Guatemala, es parte de la lucha de los pueblos indígenas a nivel mundial, por su empoderamiento étnico-cultural, su autodeterminación, y en la esfera de su educación, para un aporte a la decolonización y el pluralismo epistémico.

El proceso de investigación y los contenidos propios de la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, desarrolla una propuesta decolonial y de pluralismo epistémico. Inicia en reconocer e incorporar los conocimientos, saberes tradicionales, valores, idiomas, sistemas lingüísticos, cosmovisiones, formas de aprendizaje, y sus modos de producción de conocimientos,

mediante un ejercicio epistemológico y metodológico. En sintonía con el pensamiento de pluralizar el conocimiento, reconocer que la humanidad tiene derecho a conocer de distintas maneras, y que no hay una sola ciencia, sino una pluralidad de ilustraciones científicas en el Planeta Tierra.

Reconoce que en cada rincón guatemalteco, existe una gran diversidad cultural como fuentes de saberes. Propicio para un ejercicio educativo de pluriversidad que capta la pluralidad de perspectivas, de intereses y de valores que conviven en la práctica y que buscan el desarrollo humano como un proceso de descubrimiento, de crecimiento, de humanización.

Hay otras formas de ver, de entender y de hacer ciencia e investigación. La civilización maya tiene sus principios cosmos-científicos: holístico, sistémico, circular, piramidal y el equilibrio, que hacen del proceso de aprendizaje, una realización personal, y aptos para acompañar a las comunidades en la construcción de una vida digna, el vivir bien.

En la América del Sur, los pueblos indígenas reivindican el principio de BUEN VIVIR, en la Universidad Maya Kaqchikel, hablamos del VIVIR BIEN, que significa realización personal, familiar y comunitaria. UTZ KASLEMAL (una vida feliz, una vida realizada).

### **La Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl: su nacimiento y peregrinaje por la decolonización del saber, del ser y del hacer y, hacia un pluralismo epistémico**

Para su nacimiento, vive una experiencia de decolonialidad; son las autoridades ancestrales kaqchikeles quienes han autorizado y promovido su funcionamiento “fundamentados

en el derecho de los pueblos indígenas a sus propias formas de organización social y política, basado en los saberes y prácticas del Pueblo Maya en el cuidado y la armonía con la madre naturaleza y el respeto en la vida de sus comunidades en una combinación con los conocimientos universales y en medio de la globalización informática, económica y política” (Chan, 2018).

Las Autoridades Ancestrales, fundan a la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, porque creen que educación superior es entendida como “el estudio sistemático sobre desarrollo del territorio, gestión de recursos y preservación del medio ambiente e historia y cultura maya, con investigaciones alimentadas con la sabiduría y experiencia de las comunidades y sus Autoridades Ancestrales” (Chan, 2018).

En opinión de estas autoridades, no es suficiente realizar la tarea de recuperar y recrear el idioma kaqchikel, es solo una actividad inicial, aunque fundamental, dice (Chan, 2018) “no es suficiente recuperar el idioma kaqchikel, deberá constituirse en el instrumento para recuperar la nación kaqchikel, que hoy

está dividida en más de 47 municipios o pueblos; es necesario la reconstitución de sus 4 linajes ancestrales: los xajil, los sotz'il, los chajoma'-ajqajal y los xpantzay-tuquche".

Una tarea iniciada en la realización de nuestro (waix moloj) 0 congreso de ciencia y filosofía maya, donde discutimos que los nombres de los linajes, corresponden a los linajes Kaqchikeles que se encuentran en los manuscritos como Qawuj öj Kaqchikel, los Anales de los Kaqchikel, y los manuscritos de los Xpantzay. Entre ellos aparecen: Los Xajil, los Sotz'il, los Ajqajal y los Tuquche'. Los significados etimológicos de estos linajes se asocian a las aves, insectos, árboles y derivados. El origen de los nombres muestra una profunda identificación con la Madre Tierra, el cosmos y sus elementos. Por ejemplo, Chajom se deriva de chäj, *árbol de pino y ocote*: literalmente "los que tienen ocote". Igualmente Tuquche' es un tipo de árbol (che').

Además de estas tareas, las autoridades orientan a que se invite e involucre a los estudiantes a participar en las luchas de su pueblo kaqchikel, para que "cuando entiendan el valor de

la defensa del agua, de los ríos, de los bosques y de la madre tierra, no estarán buscando empleo en las empresas privadas ni en el sector público, buscarán su tecnificación en lo maya" (Chan, 2018).

Esta forma de nacimiento y mandato de las autoridades ancestrales, exige a la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, comprometerse y constituirse principalmente como una **Universidad Comunitaria**, orientada al ser humano, a la naturaleza (madre tierra) y los valores de la cultura Maya Kaqchikel. Para valorar y colaborar con la emancipación del modo de vida de los pueblos Mayas, mediante el conocimiento, promoción y práctica del idioma kaqchikel como el marco filosófico, para explicar su identidad cultural contemporánea y la reproducción de su cosmovisión, sus conocimientos y sus prácticas.

Le corresponde igualmente reivindicar que hay una tradición de ciencia y tecnologías producidas por los pueblos indígenas, en Mesoamérica, el Pueblo Maya en particular, sobresale "*El conocimiento profundo sobre el tiempo y el espacio en sintonía o ritmo con el universo, el saber sobre la energía y la materia,*

*la agricultura y la economía aplicada principalmente en el maíz que ha dado sustento a muchas generaciones mayas, la educación y formación con base al Cholq'ij (Calendario Lunar), el desarrollo y conservación idiomática de raíces ancestrales, el dominio astronómico y la matemática vigesimal de conteo y significados para la vida, la medicina tradicional de tratamientos y curación con plantas y fases lunares, la producción textil de la propia vestimenta, son muchos los conocimientos y aplicaciones desarrolladas en esta área geográfica de Mesoamérica, que da cuenta la comunidad Maya-Kaqchikel en Guatemala” (Boletín de Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl -UMK, 2017).*

Se va construyendo el proceso de un pluralismo epistémico, al entender, promover y reivindicar el derecho que hay otras formas de ver, de entender y de hacer ciencia. En sintonía con el pensamiento de Fernet Betancourt (2016), expresado en su artículo sobre el pluralismo de conocimiento y el diálogo intercultural que hay que pluralizar el conocimiento, reconocer que la humanidad tiene derecho a conocer de distintas maneras para decir, que no solo hay una ciencia, sino una pluralidad de ilustraciones científicas en el Planeta Tierra.

En ese orden de prácticas y concepciones sobre el pluralismo epistémico, se comparte el pensamiento de Elberts (2014:2), que presenta en su libro sobre ciencia holística que dice *“Felizmente, la visión que el lector occidental tiene del mundo, no es la única. Existen otras formas de ver, de entender, de hacer ciencia y de participar de la vida en la Tierra. Sugieren un cambio en la mentalidad de la humanidad y pueden ser mucho más satisfactorias para la preservación de la vida y de todos los seres de la Tierra. El libro entrega unos conceptos básicos y quiere despertar la curiosidad necesaria sobre la ciencia holística para que el lector recapacite sobre su forma de habitar en el planeta y encuentre una primera puerta de entrada al mundo mágico que ella implica”*.

Que *“La educación occidental nos predispone a pensar en el conocimiento en términos de información real, información que puede ser estructurada y transmitida a través de libros, conferencias y cursos programados. El conocimiento es visto como algo que puede ser adquirido y acumulado, más bien como acciones y bonos. Por el contrario, en el mundo indígena el hecho de llegar a conocer algo implica una transformación personal. El conocedor y lo conocido están indisolublemente ligados y transformados de una manera fundamental. La ciencia*

*indígena no puede reducirse a un catálogo de hechos o a una base de datos en una supercomputadora, ya que es un proceso dinámico y vivo, es un aspecto de los procesos de la naturaleza siempre cambiantes y en constante renovación”* (Elbers, 2014:2).

Romero (2011:18), en su tesis de grado complementa la idea sobre que no hay una sola fuente del conocimiento, existe “Una constelación de saberes, que nos presentan así como constelaciones de las estrellas, así son los saberes que encontramos en las diferentes culturas nos muestran que uniéndolos encontramos un mundo mucho más rico y diverso. En esas constelaciones de saberes hay otra forma de mirar la economía, la sociedad, la cultura, la historia y por tanto el futuro. En cada trazo imaginario que se construye en los saberes de los pueblos se conjuga la historia del pasado, el modelo alternativo del presente y las grandes posibilidades de un futuro, muy distinto al del actual modelo civilizatorio”.

En esas constelaciones de saberes encontramos otras geografías que nos enseñan que frente a un mundo globalizado, los lugares muestran

la existencia de principios clave; como el de la reciprocidad, la complementariedad, la búsqueda del bien común, vivir bien.

Los valores y principios cósmico-científicos de la civilización maya, como modalidades de conocimiento: holístico, sistémico, circular, piramidal, el equilibrio.

En este peregrinaje, nos encontramos con el proceso del Congreso de Educación Superior de América Latina y el Caribe, que desde hace más de 20 años, reivindica la necesidad de promover los saberes de los pueblos indígenas en la educación superior, como un ejercicio de pluralidad epistémico y decolonialidad.

La reunión del Congreso Regional de Educación Superior en América Latina y el Caribe (CRES) 2018 realizado en Córdova, Argentina, recomienda en la declaración final, se priorice en la educación superior, la diversidad cultural e intercultural en el área. Se declara imperativo garantizar los derechos de todos los grupos de población discriminados por raza, etnicidad, género, situación socioeconómica,

capacidades diferentes, orientación sexual, religión, nacionalidad y desplazamiento forzado.<sup>1</sup>

Una de las tareas actuales de la educación superior en Guatemala y en América Latina, es promover la diversidad cultural y la interculturalidad en condiciones equitativas y mutuamente respetuosas. En el CRES 2018, se aseguró que “el reto no es solo incluir a indígenas, afrodescendientes y otras personas culturalmente diferenciadas en las instituciones tal cual existen en la actualidad, sino transformar a estas para que sean más pertinentes con la diversidad cultural. Es imperativo incorporar los conocimientos, saberes tradicionales, valores, sistemas lingüísticos, cosmovisiones, formas de aprendizaje, y modos de producción de conocimientos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y que esto se realice con la participación informada y activa de representantes de dichos pueblos” (CRES, 2018:8).

En el CRES 2018, se asegura que “Existe una importante deuda

histórica de los Estados y sociedades latinoamericanas y caribeñas con los pueblos indígenas y afrodescendientes. Si bien sus derechos son reconocidos en numerosos instrumentos internacionales y en la mayoría de las constituciones nacionales, existe un alarmante déficit en el disfrute efectivo de los mismos, incluso en la educación superior. Las instituciones de educación superior deben garantizar el disfrute efectivo de estos derechos y educar a la población en general, y particularmente a sus comunidades, contra el racismo y todas las formas de discriminación y formas conexas de intolerancia” (CRES 2018:8).

En síntesis, reivindicamos que la pluralidad de formas de pensamiento responde a la temporalidad de las formas de vida social pero también al hecho de que el conocimiento por lo general es producto de la imaginación, como ejercicio de libertad en procesos de trabajo y producción intelectual, desde esta perspectiva se promueve el pluralismo epistémico y un proceso de decolonialidad.

<sup>1</sup> La versión completa de la Declaración de la CRES 2018 está disponible en: [http://www.cres2018.org/uploads/declaracion\\_cres2018%20\(2\).](http://www.cres2018.org/uploads/declaracion_cres2018%20(2).)

## Aportes a la práctica de la decolonialidad y el pluralismo epistémico

En la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, entendemos que el proceso de decolonización empieza con cada persona primeramente; cada uno empieza a encontrar sus raíces, identidad, historia y dignidad. Significa saber por qué nació, cuál es la misión de mi vida, de dónde vengo, dónde dejé mi cordón umbilical, qué significa en mi idioma natal mi nombre y mi apellido. Conocer la historia de mi familia, de mi comunidad, su origen, su estado original en lo económico, político, cultural, espiritual, se constituye en un proceso de aprendizaje y modo de producción de pensamiento decolonizador, porque enfatiza que cada persona se conozca asimismo, descubra su misión de vida, y le permita el desarrollo de sus competencias y habilidades para su CH'UMILAL (En kaqchikel, se entiende la estrella o la vocación de vida de la persona. De acuerdo al día de su concepción y su nacimiento).

Se enfatiza todo es un proceso de aprendizaje que busca la realización humana “es un proceso colectivo de

aprendizajes para la vida que permite a la persona encontrar y vivir su ser, para hacerse Jun Winaq (una persona), y que permite a la comunidad encontrar su ser como pueblo” (Consejo Nacional de Educación Maya-CNEM, 2004: 46,47).

Se promueve alcanzar el mayor grado de desarrollo o plenitud del ser humano, y mediante el desarrollo de la capacidad de relacionarse armónica y respetuosamente con la madre tierra, la naturaleza, el cosmos y la divinidad; mediante el conocimiento, respeto y práctica de valores y principios que se traducen en conductas para la convivencia con las demás personas, consigo mismo, para su felicidad y la de los demás. Estos valores personales, sociales, éticos, culturales y ecológicos, son:

**Tob'anik:** la solidaridad, con los esfuerzos de su comunidad, mediante la cooperación y la ayuda mutua.

**Tz'aqat:** complementariedad, valorar a todos los seres humanos, consciente de ser un elemento más del universo.

**El nimakik:** manifestación de actitud de respeto, a los seres humanos, la naturaleza y el Creador.

**Loq'onik:** lo sagrado de la naturaleza, el universo, la vida, mediante la comprensión y reverencia a estos elementos.

**K'amob'amel:** agradecimiento hacia las personas, a la naturaleza y al Creador.

**El sentir, Tana'**, el sentir es fundamento y orden, es despertar y reconocer las habilidades para hacer lo específico. Toda acción humana es un emprendimiento, su fortaleza está en el sentir, el conocer y reconocer las virtudes y cualidades humanas; integradas en la voluntad y con la convicción e interés de investigar y cultivar socialmente.

**El ver, Tatzu'**, es la observación profunda y específica para sistematizar, integrar, visibilizar y proyectar, desde los saberes ancestrales. Tatzu' es una práctica específica y establece los lineamientos para el emprendedor.

**El pensar, Tach'ob'o'**, es el acto de analizar e interpretar las posibilidades y oportunidades de emprendimiento en distintas realidades.

**El hacer, Tab'ana'**, es el proceso de ordenar y organizar metodológicamente los conocimientos,

y el emprendimiento, como en cualquier actividad de aprendizaje. (CNEM, 2004: 46,47).

Estos valores se fundamentan en principios, igualmente ancestrales, se constituyen en los ejes metodológicos de la ciencia, filosofía y tecnologías del Pueblo Maya.

**Holístico**, una visión evolutiva de la vida, que todo está en todo, la racionalidad del todo.

**Sistémico:** la conjugación e interdependencia del tiempo (calendarios), los números (matemática), la organización social y política y la espiritualidad, como la síntesis del cosmos.

**Circular y piramidal:** el proceso de evolución y perfección del ser humano, la construcción progresiva, las etapas y los cambios necesarios en el proceso educativo. El espacio –el tiempo es uno y es reiterativo– no es lineal, no se concibe con un comienzo y un final, sino un continuo devenir.

**El equilibrio:** el desarrollo, el crecimiento, el desarrollo mental, espiritual y emocional de las personas, en equilibrio y en armonía al sentido del

agradecimiento y la relación armónica con el Creador y la Naturaleza.

Este equilibrio se promueve mediante ejercicios espirituales, para que los estudiantes logren la armonización consigo mismos y la madre naturaleza. La armonía entre seres humanos y naturaleza, el equilibrio no es eterno, engendra contradicciones y desencuentros, que requiere de acciones para re-equilibrarse. La fuente del movimiento, del cambio cíclico en el espacio-tiempo. Equilibrio no es estabilidad, es dinámico, no es perfecto, sino bienestar de todos.

**La multipolaridad**, para decir que todo tiene dualidad, pares contradictorios. Individuo y comunidad, son dos polos de la misma unidad, sin comunidad no hay individuo. Una comunidad no igualitarista.

**La complementariedad**, entendida como el equilibrio entre contrarios, se da en la complementariedad –no se anula al otro, se complementa con el otro. La diferencia como parte del todo. La complementariedad busca la optimización mediante la

combinación de fuerzas. (Otzoy, 2017 y 2018).

## Congreso de Ciencia y Filosofía Maya

Algunas prácticas de pluralidad epistémica de la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, para desarrollar la habilidad de este proceso, realiza una serie de actividades, tales como un proceso de Congresos sobre Ciencia y Filosofía Maya, Investigaciones de campo para recrear los conocimientos de las abuelas y abuelos mayas.

Los Congresos de Ciencia y Filosofía Maya, se basan en la práctica maya, desde su organización, contenidos y los facilitadores y facilitadoras. El orden utiliza la matemática maya. Se inició con el Waix Moloj (Cero Congreso) Cero: significa en la filosofía maya, como la semilla de la vida, el fin e inicio de los ciclos del tiempo en la cuenta vigesimal.

Trabajo en grupos de cuatro, la cuatriedad: cuatro cargadores del tiempo (No'j, Iq', Kej, Ey) y el espacio; cuatro sectores y rumbos del cosmos (*oriente, norte, occidente y sur*); cuatro primeras parejas de maíz

creadas por Ixmukane; cuatro colores de maíz (*käq/rojo*, *säq/blanco*, *q'ëq/negro*, *q'än/amarillo*).

Los contenidos principales, giran alrededor de la autoridad ancestral maya, su estructura, sus funciones y su aporte hoy frente a diferentes situaciones de las comunidades donde tienen presencia. La matemática vigesimal en los cultivos, en las artes textiles, tanto en madera, tela, arcillas y otros elementos naturales, para confeccionar objetos de uso diario y de usos ceremoniales. La salud desde su proceso de diagnóstico, sanación, los materiales que se utilizan, el sagrado fuego, la envoltura sagrada y el calendario maya.

Las personas que facilitan los contenidos son las sabias y sabios mayas que viven en las comunidades, para reivindicar la constelación de saberes que existen hoy. Estas personas priorizan el conocimiento del sentido de la vida que recorren las comunidades mayas, ahí hay miles de saberes que están subalternizados, subyugados, escondidos y despreciados por la monoculturalidad neoliberal y el cientificismo.

En esas constelaciones de saberes hay otra forma de mirar la economía, la sociedad, la cultura, la historia y por tanto el futuro. En cada trazo imaginario que se construye en los saberes de los pueblos se conjuga la historia del pasado, el modelo alternativo del presente y las grandes posibilidades de un futuro, muy distinto al del actual modelo civilizatorio.

Al mismo tiempo, levantan proyectos colectivos desde los cuales hacen posible la construcción de alternativas y el diseño de formas de caminar diferentes al modelo hegemónico, ese que se nos vende como el único posible. Proyectos de emprendimiento de naturaleza comunitaria, realizados por grupos de estudiantes, un proceso en construcción.

En esa perspectiva de constelación de saberes, se han desarrollado los primeros trabajos de investigación, que dan testimonio y demuestran que son saberes, son una visión del mundo, un sistema de valores, son modos de producción de conocimiento y diferentes modalidades de aprendizaje-enseñanza.

Se investiga desde la ciencia maya, la salud significa: “equilibrio, armonía, dinámico, constructivo. La educación, es para comprender y mejorar la vida del ser humano. Es el fin del proceso educativo. Se desarrolla no solo de los 5 sentidos de sentir, oler, escuchar, ver y hablar, sino de 20 energías, para cumplir con la misión de vida, planear la vida como se desea y con alegría, con felicidad, para que los habitantes, sean felices”(Quino, 2018: 41).

220 ◀

“El calendario es su columna vertebral de su cosmovisión y para la sanación de enfermedades se basa en las energías correspondientes para buscar el equilibrio energético del sujeto, por medio del numeral de su Ruwech Q’ij o signo del Calendario Sagrado Maya”(Quino, 2018: 42).

Se usa un signo denominado envoltura sagrada, este le sirve para “averiguar o buscar la causa de la enfermedad por medio de la envoltura sagrada. El paso final para el diagnóstico es afirmar el resultado de la investigación con el Fuego Sagrado. Cada procedimiento curativo, posee su tiempo, horas adecuadas del día, de acuerdo al clima del lugar y la edad de los pacientes.

Todos los medicamentos naturales, se toman bajo estricta dosis de acuerdo a las edades de los pacientes”(Quino, 2018: 41).

Se valora la sabiduría de la mujer maya hoy, mediante su arte textil, que se constituyen en los colores vivos de su sabiduría (Ajabaj, 2017: 4) En la investigación se promueve la importancia del traje de la mujer maya hoy, se rescata el conocimiento y las técnicas antiguas de elaboración de la indumentaria, así como fomentar en las generaciones actuales el interés y la importancia en nuestras tradiciones y costumbres.

Se analizan los símbolos plasmados en el güipil de la mujer maya, como elementos culturales propios de cada pueblo, en general se fomenta en la población femenina, la elaboración y uso del traje maya Kaqchikel, para mantener viva su cultura.

Se investiga el papel, la base histórica y los valores que se pone en práctica en el ejercicio de la alcaldía indígena (Choj, 2016) para reconstruir las raíces ancestrales del pueblo maya, que en esencia es expresión de buen servicio a la comunidad.

La organización política y social es fundamental en los pueblos mayas; de ello, destaca la administración de justicia que se basa en el sistema de autoridades, cuya importancia radica en el carácter político normativo del ejercicio de la autoridad indígena. Su forma de organización, las clases de autoridades, los procedimientos para la elección y sus funciones.

Para el tema del idioma kaqchikel (Tuy, 2016) como el marco filosófico, para explicar su identidad cultural contemporánea y la reproducción de su cosmovisión, sus conocimientos y sus prácticas. Se hace el ejercicio de rescatar las palabras que van olvidando, entran en desuso por la modernidad, la occidentalización de los pueblos. El ejercicio se realiza en una de las comunidades donde tiene presencia la Maya' Kaqchikel Nimatjob'äl, Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez.

Se promueve la investigación para conocer cuáles son las palabras que han caído en desuso en los ámbitos de educación, tejeduría, agricultura, construcción y cultura. ¿Cuáles son los motivos que obstaculizan la transmisión del idioma en Santo Domingo Xenacoj? ¿Cuáles son

las palabras que están en vías de desaparecer en el idioma materno? ¿Es importante rescatar y valorizar términos propios del idioma materno en la comunidad de Santo Domingo Xenacoj?

Se toma en cuenta la visión de la historia desde los pueblos indígenas, para el efecto se realiza el ejercicio de reconstruir la historia del pueblo Maya Kaqchikel, interpretada desde la cosmovisión propia. (Upun, 2018).

Reconstruir la historia antigua del Pueblo Kaqchikel, interpretando la información contenida en los escritos indígenas con un enfoque de cosmovisión maya, para su interpretación y de las fuentes vivas, las abuelas y los abuelos, los sabios, que mediante la oralidad han mantenido la historia. La oralidad no es signo de analfabetismo, es que hay información que no necesita de escritura.

Busca complementar el conocimiento que se tiene sobre el origen y la historia del Pueblo Maya, especialmente el pueblo Maya Kaqchikel, sobre la base de la información que dejaron los mismos Mayas, en los libros sagrados

Pop Wuj, Anales de los Kaqchikeles, los manuscritos de Xpantzay, entre muchos otros.

## Un ejercicio de pluriversidad

Finalmente, para la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl es importante indicar que la discusión de la decolonialidad y pluralidad epistémica, significa descolonizar el conocimiento, dado que ha sido un instrumento imperial de colonización, con estrechos lazos entre procesos educativos, relaciones de género, clase, raza y poder.

222 ◀

El concepto “Universidad” ha sido usado de manera ideológica, para indicar que hay una sola fuente de conocimiento. En la Maya' Kaqchikel Nimatijob'äl, junto a otras instituciones de educación superior de la América India, propiciamos un ejercicio educativo de *pluriversidad* que intenta captar la pluralidad de perspectivas, de intereses y de valores que conviven en la práctica y que busca el desarrollo humano como un proceso de descubrimiento, de crecimiento, de humanización, de conquista de la libertad. Que representa el esfuerzo de los hombres y las mujeres por conquistarse a sí

mismos a través de la iluminación de la inteligencia y el fortalecimiento de la voluntad, con apertura como resultado del amor a los demás.

Pluriversidad es una respuesta a los retos políticos, sociales y culturales de los pueblos, que significa recuperación de dignidad de un pueblo y construir su propia soberanía, por medio de todo un sistema educativo autónomo, alternativo y descolonizado.

Pluriversidad es un ejercicio académico desde la pluralidad de saberes, cada uno aborda los problemas desde diferentes puntos de vista teóricos, epistemológicos, metodológicos y axiológicos, un espacio de propuestas desde una pluralidad de perspectivas, donde se entrecruzan una variedad de discursos, para provocar el deseo de saber y asumir el deseo por lo plural, no por lo uno.

## Conclusión

El proceso decolonizador del ser, del saber y del hacer, no es suficiente en el marco de la educación, en el proceso de aprendizaje investigación, se complementa con el desmantelamiento de los sistemas

políticos, económicos, sociales, culturales y mentales, de la colonia que aun imperan. Descolonizar los territorios, mediante la autogestión, la autodeterminación y el ser. Superar muchas creencias y valores que impiden el encuentro con la naturaleza, con la tierra como la única fuerza productiva, junto con el agua, los minerales, los hidrocarburos y la energía en general.

Los seres humanos, no producen o crean, sino cultivan y crían. Los seres humanos no son productores, conquistadores, transformadores, sino cuidadores, cultivadores y mediadores de la naturaleza.

Descolonizar no es volver al pasado, sino dotarle de contenido al presente.

Descolonizar es rechazar un estado de cosas injusto. La vida del ser humano, para su realización, necesita situarse dentro de la madre tierra, dentro del universo para realizar su función de ser guardián de los diferentes ecosistemas en todo el planeta, para defender la vida ante la ferocidad del capitalismo, ahora globalizante y neoliberal.

Hoy por hoy el proyecto de vida, se nutre de las ciencias de la tierra, de la ecología profunda, de la bioética y del corazón de los pueblos indígenas, entre ellos la cultura maya, que en su devenir histórico se ha situado por siglos en la vida y por la vida de la naturaleza, el cosmos y la persona humana.

## Bibliografía

Ajabaj Chile, Blanca Azucena (2018). *Diseño de investigación, sobre tema del arte textil de la mujer maya kaqchikel de Santo Domingo Xenacoj*, Diseño de tesina para la licenciatura en idioma y cultura kaqchikel, Universidad Maya Kaqchikel, Sede Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez.

Camey Huz, Licerio (2015) *documento del plan de estudios sobre educación e idioma maya de la Universidad Maya Kaqchikel, grado de profesorado*. Chimaltenango (inédito).

Chan, Ciriaco (2018). *Autoridad Indígena de Chuarrancho, discurso en la inauguración del waix (0) congreso de ciencia y filosofía Maya*, realizado en Tecpán Guatemala, Chimaltenango (inédito).

224 ◀ Choj Panjoj, Felipe (2016) *diseño de investigación sobre el papel de la alcaldía indígena, hacia el buen servicio*. Diseño de tesina para licenciatura en cultura e idioma kaqchikel, Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez, Guatemala (inédito).

CLACSO (2009) *Pluralismo epistemológico* (2009), La Paz: CLACSO.

CRES (2018). “Declaración de la CRES”. [http://www.cres2018.org /uploads/declaracion\\_cres2018%20\(2\)](http://www.cres2018.org/uploads/declaracion_cres2018%20(2)).

Elbers, Jörg (2014). *Ciencia Holística*, Quito: CEDA.

Fornet-Betancourt, Raúl, (2016) “pluralidad de conocimiento y el diálogo intercultural”. (Artículo, cargado por Carolina Llorens, agosto 11 de 2016). [https://www.scribd.com/document/R-pluralidad de conocimiento y el diálogo intercultural](https://www.scribd.com/document/R-pluralidad-de-conocimiento-y-el-dialogo-intercultural). Recuperado el 22 de octubre del 2019.

Fundación Mayab Nimatijob’al (2010). *Fundamentos de la ciencia maya*, Guatemala: Fundación Mayab Nimatijob’al Universidad Maya.

Universidad Maya de Guatemala (2004), *Marco filosófico de la educación Maya*, Guatemala: Universidad Maya de Guatemala, CNEM.

Universidad Maya Kaqchikel (2017). *Boletín informativo de Universidad Maya Kaqchikel*, Chimaltenango.

Otzoy, José Antonio (2018). *Plan de proyectos de emprendimiento en la Universidad Maya Kaqchikel. Chimaltenango y notas sobre discusiones del Consejo Académico de la Universidad Maya Kaqchikel, años 2017 a 2018*. Guatemala: Universidad Maya Kaqchikel.

Quino Solís, Domingo (2018). *Informe de la Sistematización de experiencia profesional, sobre la medicina maya en San Lucas Tolimán, para optar al título de Licenciado en Medicina General Naturo-ortopática*, Guatemala: Universidad Maya Kaqchikel Santo Domingo Xenacoj.

Romero, Agustín Avila (2011). *Actores sociales y constelaciones de saberes en la sierra del tigre del sureste de Jalisco*. México. Tesis, doctorado en Antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Senent, Juan Antonio (2015). *Espiritualidades y Ciencia, ¿algo se está moviendo?* <http://www.entreparesis.org/espiritualidades-y-ciencias-algo-se-esta-moviendo/>

Tuy Bacajal, Edgar Urbano (2016). *Diseño de investigación para profesorado en idioma y cultura kaqchikel, sobre Palabras del idioma kaqchikel, que han caído en desuso*, Guatemala: Universidad Maya Kaqchikel, Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez (inédito).

Upún Sipac, Damián (2018). *Reconstrucción de la historia del pueblo Kaqchikel*. Diseño de investigación para tesis en licenciatura en pedagogía, especialidad en idioma y cultura kaqchikel. Guatemala: Universidad Maya Kaqchikel, Chimaltenango (inédito).



# Testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812

*Edgar Esquit*

*(Transcripción y traducción)*

El documento que se presenta es nombrado “Testamento de Andrés Xobin” porque la suscribe tal persona. A lo largo del texto va definiendo el uso que se le debe dar a sus tierras después de su muerte, afirma que en el momento en que se hace el escrito está muy enfermo. Este documento data del año 1812, está escrito en idioma kaqchikel y se localiza en el Archivo Histórico Municipal de Patzicía, Chimaltenango. La transcripción de este texto es importante porque, aunque es un escrito pequeño tiene diversas características que pueden ser interesantes para historiadores, lingüistas, antropólogos y para las comunidades mayas interesadas en recuperar su pasado.

Encontrar un texto histórico en idioma maya siempre es significativo para cualquier investigador. A través del documento se puede comprender que a finales de la época colonial este idioma tenía fuerza y era importante

para los hombres y mujeres en la definición de sus actividades legales a partir del “derecho comunal”. Por otro lado, el testamento hace alusión a la historia local y particularmente a las formas de organización familiar y religioso en la propiedad de la tierra. El texto nombra una serie de lugares y propiedades siempre vinculados a la imagen de algún santo católico. Estos datos nos recuerdan la existencia de los “guachibales” (“wachib’äl”) esas formas de organización religiosa usadas por los kaqchikeles de Sacatepéquez en la época colonial, pero que según el documento que se presenta pudo ser prolífico también entre los kaqchikeles del altiplano chimalteco. El nombramiento de familias y lugares tan conocidos para alguien que es miembro de una comunidad, también es emocionante porque de alguna manera, la lectura de textos como este renueva lazos y sentimientos generacionales y comunales.

► 227

Finalmente los archivos municipales son escasos en Guatemala, pues la mayor parte de la documentación que se emitió en las municipalidades en los siglos XIX y XX no fue resguardada. El Archivo Histórico de Patzicía es una de las excepciones y ofrece una buena cantidad de documentos útiles

para la indagación histórica y las ciencias sociales en general. Se espera que este pequeño texto transcrito y traducido al español sea útil, de alguna manera, para las investigaciones que realizan diferentes especialistas y mayas interesados en la historia de los pueblos indígenas.



## Transcripción literal del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812

<p>Jesus María y Jph, parubiaj tta yxel Ds, Cajolaxel Ds spiri-</p>	<p>peso ru costa xtuya pa qui Ca nu justicias cumal vae nu qajol</p>
<p>tuSanto qe. RoC tux Amen Jss. Chupan va qij 1o rajilabal</p>	<p>Bicente ruqin Nu mam Jph. Ma. Xtikuqaj qui ruqin vae</p>
<p>yc de Abril ruqin juna de 1812 extinban vi guae Nu tzij</p>	<p>Nu qajol Ns. paruchoqmil chuch Ds. a vae jun pedaso</p>
<p>Nu pixa in Yagua Ans. Xobin xa jumul xtin yagui chere</p>	<p>uleu qoj chua qizis chu cojol ya chuchi ruleu San Martin</p>
<p>230 ◀ gua jal Ds ruqin Nu lo qolaj te Sta. Maria xtin nimaj</p>	<p>tan tel chi tan ti ka apon chuchi Sajcabria Avae ju</p>
<p>xtin ta quej ru tzij nu nima jagual Ds. quere oc tux Amen.</p>	<p>tzobaj chic qoE Tzan Jai chuchi ruleu San Diego Cavinac jun ruleu</p>
<p>Jesús Aguae Solar richin Nu tata San Lucas xa jumul qoE vae</p>	<p>nu tta. San Lucas Avae chiq jun pedaso qoj chua taj Cug [la planicie] chuchi j</p>
<p>nu qajol Ns. xinya can pa ru qa ruqin valqij jayil Ma. mun</p>	<p>ruleu Grego [Gregorio] Gomez xuqi qoh chiy jun pedaso guaj xalajuj</p>
<p>xa jumul xti cuqaj qui chupan ru choj mil chuvach Ds. Nim</p>	<p>qan chuchi ruleu Diego Pichiya ju tzobaj chij cabila jug qan</p>
<p>ajaw mani NaC ó E xtina ko veqa ECoj xti jho jin xa jumul e</p>	<p>ruqan ri xiqui jun ruqan ri jun pedaso chiq qoj chi nima</p>
<p>Coj nu justicias ruqin Govor, juinac lajug ruqhumal ruqin jun</p>	<p>bei xu qa chuchi ruleu San Jorge ko chih jun pedaso chuchi</p>

ruleu Santa teresa 26 Can Agae juinal vaka ki qan qoj chuchi	ri nu tzij, nupixa chuach Ds. Nim Ajau ruqin chiqui guach
rulew San Bernabe is ruleu Nu tta. San Lucas qo chih [atras]	nu testigos ynllagua vae qa koq vae chaC Martin Xobin
jun pedaso chuququi balya chuchiruleu Santa elena	ruqin nu tt <sup>a</sup> . Lucas Xobin. Ruqin Sr. Gov <sup>or</sup> . Dn Man <sup>l</sup> [Manuel]Mutzutzu
y ru qui chuchi ruleu San Gaspar xuki qochic 35 qan	ruqin nabei Alc. Bart <sup>me</sup> Muj, Ruqin, Ah jib
qoj chua cok chuchi ruleu Ant <sup>o</sup> . Cug Cug xere qui qa	Mro. Ysidro Alonzo. Escv <sup>no</sup> .

## Transcripción, según alfabeto kaqchikel actual, del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812

<p>Jesús María y José. Pa rub'iaj tata ixel Dios, k'ajolaxel Dios, Espiritu</p>	<p>peso rucosta xtuya' pa kiq'a nujusticias kumal wawe nuk'ajol</p>
<p>Santo ke roj tux amen Jesús. Chupan wawe q'ij 1ro. Rajilib'al</p>	<p>Vicente rik'in numam José María Xtikik'waj ki rik'in wawe</p>
<p>Ik' de abril rik'in juna' de 1812 xtinb'än wi wawe nutzij</p>	<p>nuk'ajol Ns. pa ruchojmil chwach Dios. Wawe jun pedazo</p>
<p>Nupixa' in yawa' Andrés Xob'in, xa jumul xtinyawi' chere</p>	<p>ulew k'o Chwa K'isis, chu kojol ya', chuchi' rulew San Mastín.</p>
<p>232 ◀ rajawal Dios rik'in nuloq'oläj te Santa María, xtinnimaj,</p>	<p>Toq yatel chi' yatiqa apo chuchi' Saqkab'i Ya'. Wawe jun</p>
<p>xtintak'ej rutzij nunimajawal Ds. Kere ok tux amen.</p>	<p>Tzob'aj chik k'o Tzan Jay, chuchi' rulew San Diego ka'i' winaq jun rulew</p>
<p>Jesús. Wawe solar richin nutata San Lucas, xa jumul k'o wawe</p>	<p>nutata San Lucas. Wawe chik jun pedazo k'o Chwa Taq'aj chirij</p>
<p>nuk'ajol Ns. xinya kan paruq'a ruk'in wawe q'ij rajxayil María Män</p>	<p>rulew Gregorio Gómez xu chuqa k'o chik jun pedazo waqxaq lajuj</p>
<p>xa jumul xtikik'waj ki chupan ruchojmil chuwach Dios nim</p>	<p>k'an chuchi rulew Diego Pichiyá. Jun tzob'aj chik kab'lajuj k'an</p>
<p>ajaw mani naq xtinaqo weja koj xtik'oje', rin xa jumul e</p>	<p>rukwan ri rik'i jun ruk'wan ri jun pedazo chik k'o chi nima</p>
<p>k'o nujusticias rik'in gobernador, jun winaq lajuj ruqumal rik'in jun</p>	<p>bey, chuqa chuchi' rulew San Jorge. K'o chik jun pedazo chuchi</p>

rulew Santa Teresa 26 k'an wawe  
junwinaq waqxaqi k'an k'o chuchi

rulew San Bernabé, rulew nutata' San  
Lucas. K'o chik

jun pedazo chi Tz'ikib'al Ya' chuchi  
rulew Santa Elena

rik'i chuchi rulew San Gaspar. Chuqa  
k'o chik 35 k'an

k'o Chwa Kok, chuchi rulew Antonio  
Cujcuj. Xe re kiqa'

ri nutzij, (xe wawe nuqa ri nutzij) nu  
pixa' Chwach Ds. nim Ajaw, rik'in  
chikiwach

nutestigos. In yawa'. Wawe k'a k'o  
wawe' (nu) chaq Martín Xobin

rik'in nutata, Lucas Xobin, rik'in  
Señor Gobernador Don Martin  
Mutzutzu,

rik'in nab'ey Alcalde Bartolomé Muj,  
rik'in Aj Tz'ib'

Maestro Isidro Alonso. Escribano.

## Traducción del testamento de Andrés Xobin, Patzicía, 1812

Jesús, María y José. En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo, nosotros todos, amén Jesús. En este día primero de abril de 1812, aquí dejaré mi testamento, mis palabras y mis consejos. Estoy enfermo, (soy) Andrés Xobin. Desde este momento me entrego a Dios (y) a mi sagrada madre Santa María. Creeré y cargaré la palabra de mi gran señor Dios. Así será, amén.

Jesús. Este es el solar de mi padre San Lucas, aquí está mi hijo, dejaré en sus manos (el solar) en este día y junto a su esposa María. Que ellos se mantengan juntos siempre ante el gran señor Dios, Que nadie los moleste, yo tengo a mis justicias, con el gobernador. (Este testamento costará) treinta con un peso. (Este dinero) se les entregará a mis justicias. Que mi hijo Vicente y mi nieto José María se lleven bien ante nuestro señor Dios.

Hay un pedazo de tierra en Chwa K'isis (frente a los cipreses) entre ríos, en las orillas de las tierras de San Martín, cuando sales de ese lugar llegas a las orillas de Saq Kab'i Ya'. (Agua miel blanca). Otra porción está en Tzan Jay (en las orillas del pueblo) en las orillas de las tierras de San Diego, 41 (cuerdas)

de tierras de mi padre San Lucas. Otro pedazo está en Chwa Taq'aj (en el valle) atrás de las tierras de Gregorio Gómez. Otro pedazo de 28 cuerdas en las orillas de las tierras de Diego Pichiyá. Otra porción de 12 cuerdas que está junto a otro, que se localiza en las orillas del camino principal, en las orillas de las tierras de San Jorge. Hay otro pedazo (de tierra) en las orillas de las tierras de Santa Teresa, 26 cuerdas aquí; 28 cuerdas están en la cercanía de las tierras de San Bernabé, son tierras de mi padre San Lucas. Hay otro pedazo en Tz'ikib'al Ya' (agua de pájaros), en las orillas de las tierras de Santa Elena y en las orillas de las tierras de San Gaspar. También hay otras 35 cuerdas en Chwa Kok (frente a los corrales) en las orillas de las tierras de Antonio Cujcuj.

Aquí termina mi testamento, aquí terminan mis palabras y mis consejos ante el gran señor Dios y ante mis testigos. Estoy enfermo. Aquí está mi hermano menor Martín Xobin y mi padre Lucas Xobin, junto al señor gobernador don Martín Mutzutzu, también está el alcalde primero Bartolomé Muj y el escribano Maestro Isidro Alonso. Escribano.

## Reseña de libros



# Pensar Guatemala desde la Resistencia, el Neoliberalismo Enfrentado

*Claudia Dary, Giovanni Batz, Santiago Bastos, Quimy de León, Nelton Rivera González, Pablo Sigüenza, Ollantay Itzamná, Rony Morales, María Jacinta Xon*

Guatemala, junio 2018

Primera edición. 324 páginas

ISBN: 978-9929-700-42-0

*Lilia Irene Cap Sir*

El libro *Pensar Guatemala desde la Resistencia, el Neoliberalismo Enfrentado*, de FYG Editores, publicado en junio del 2018, compila nueve escritos bajo cuatro secciones denominadas: *Las comunidades bajo el despojo*, *El Acoso a la Resistencia*, *Hacia la Renovación campesina* y *Pensando desde la Resistencia*. Los trabajos que se presentan son artículos científicos de diferentes académicos; algunos producidos desde la experiencia en el medio periodístico del equipo de Prensa Comunitaria, km. 169<sup>1</sup>.

La edición de este libro fue un esfuerzo de este medio de comunicación alternativo para dar a conocer las experiencias de resistencia y lucha, individuales y colectivas, de diferentes comunidades indígenas en Guatemala y México<sup>2</sup> quienes están enfrentando a las grandes corporaciones nacionales y extranjeras de minería, hidroeléctricas, monocultivos, que están ejecutando un extractivismo neoliberal masivo. También describe comunidades que de manera colectiva, aplican la agroecología teniendo como

► 237

<sup>1</sup> Surge en el 2011 para dar un acompañamiento desde la difusión, análisis y sistematización de los procesos de organización de las comunidades. Km. 169 hace referencia a la masacre de seis indígenas durante una manifestación pacífica en Alaska, Totonicapán el 4 de octubre de 2012.

<sup>2</sup> Entre ellos los municipios como Mataquescuintla en Jalapa, San Rafael Las Flores en Santa Rosa, el territorio ixil, Santa Cruz Barrillas en Huehuetenango, San Juan Sacatepéquez Guatemala, Mezcala de la Asunción y San Francisco Cherán en México, Comunidades en Resistencia CPR, San Martín Jilotepeque y comunidades en el Valle del Polochic.

base conocimientos que no coinciden con las lógicas neoliberales que promueven el uso de transgénicos o los monocultivos. Muestra la organización de comunidades que retornaron a Guatemala después del conflicto armado. Presenta las historias de comunidades que han resistido frente a los intentos de desalojo, estados de sitio, presencia del ejército, concluyendo con un escrito que reflexiona sobre el aporte de las ciencias sociales a esta realidad que viven los pueblos indígenas en Guatemala en relación al neoliberalismo y sus políticas de despojo. Para tener una visión particular de cada escrito, se tratará de hacer un resumen de cada uno, con el propósito de darle su respectiva especificidad e importancia a cada comunidad que se menciona.

El ensayo *Identidades, defensa del territorio y conflictividad social en el suroriente de Guatemala (2010-2015)* de Claudia Dary se enfoca en la conflictividad de la región xinca provocada por la empresa Minera San Rafael. Presenta el contexto actual, los actores que han intervenido en los procesos y explica, de manera concisa, los enfoques teóricos en relación a *grupos*

*étnico e identidades*, que son conceptos asociados a la conflictividad social que ha surgido en este territorio. Hace una descripción histórica de la cultura indígena identificando la existencia de territorio xinca desde la época colonial. Las marchas y protestas por el rechazo a los desalojos y la invasión, han dado fuerza a la organización de los comunitarios, quienes consideran importante rescatar elementos de su identidad para recuperar tierras comunales.

El conflicto surge frente a la empresa canadiense GoldCorp que descubre un yacimiento de plata denominado El Escobal, en el municipio de San Rafael las Flores. Claudia Dary logra recoger las percepciones de los comunitarios en relación a la minería, narra los mecanismos de la empresa para conseguir tierras dando lugar a que las poblaciones se organicen, desarrollando acciones concretas. La autora identifica los procesos que han generado el conflicto actual: las peleas, las persecuciones, los asesinatos, encarcelamiento de líderes, estados de sitio, así como la violación de los derechos humanos de niños, mujeres y ancianos. Una de las razones de las protestas es exigir la

consulta a las comunidades, en el caso de instalación de empresas mineras ya que existen acuerdos y leyes que los respaldan. Se menciona una consulta en particular que hicieron ocho comunidades, en donde intervino la iglesia, las comunidades, diferentes instituciones, que dio como resultado un 95%, de votos en contra de la minería. Para concluir, la autora menciona un último acontecimiento sobre una denuncia que hizo la empresa, argumentando que no hay xincas en esta región, una acción que buscaba negar la legitimidad de la población para defender su territorio.

Geovanni Batz en su artículo *La lucha contra megaproyectos en la región ixil y las violaciones de los derechos indígenas*, narra los acontecimientos que se viven en el territorio ixil por la imposición de una represa. Primero hace un recuento histórico sobre lo que los comunitarios denominan las *cuatro invasiones*. Para explicarlos detalla los hechos, fechas y actores; la primera invasión hace referencia a la época colonial en 1530. La segunda está relacionada a la Época Liberal y el despojo de tierras para la introducción del café. La tercera invasión que para la gente ixil, ha sido muy fuerte, es el conflicto armado y

las masacres ocurridas entre los años 1977-1982. La cuarta invasión es la provocada por las corporaciones que manejan políticas neoliberales como la Hidroeléctrica Palo Viejo, de la empresa italiana Enel Green Power, en Cotzal. En este artículo se plasman las razones por las cuales la gente ixil se opone a los megaproyectos.

También se plantea un cuestionamiento de la idea del desarrollo que impulsan estas empresas, para eso se hace referencia a otras comunidades que están viviendo la misma represión y lucha. La preocupación de las comunidades ixil por la construcción de la represa en Cotzal, los lleva al intento de un diálogo desde 2008 con representantes de la empresa Enel, en donde también participaron testigos de honor y miembros de la comunidad. Se detalla un bloqueo pacífico que fue truncado por la intervención del Estado.

Finalmente, Giovanni Batz advierte la gran importancia de las autoridades comunitarias, las alcaldías indígenas para defenderse frente al Estado de Guatemala; aunque en el caso de Cotzal, la municipalidad desconozca las autoridades ancestrales. La Corte

de Constitucionalidad ha intervenido para legitimar el papel de las autoridades ancestrales,<sup>3</sup> argumentando que estas pueden decidir y determinar el futuro de los territorios. Hasta hoy día, las comunidades exigen que se le reconozca el derecho a la consulta.

240 ◀ Santiago Bastos desarrolla un análisis en su artículo *Neoliberalismo y rearticulación comunitaria en Guatemala y México* a partir de su experiencia en comunidades de Guatemala y México, en relación a las formas en que opera el neoliberalismo. Detalla la situación en San Juan Sacatepéquez, y dos comunidades en México, sus formas de gobierno, sus consultas, las imposiciones del Estado y nombra a las empresas a las que se enfrentan. Lo más importante es que las relaciones a las que hace referencia y que están cargadas de violencia y represión, provocan lo que él denomina *la rearticulación* de fuerzas en la organización comunitaria y describe cómo se produce esta rearticulación. Las autoridades son clave en el momento de intermediar

con el Estado y las empresas. Para el autor, cada comunidad que enfrenta la invasión de los megaproyectos, vive una historia particular y en estas resistencias, las autoridades son vitales para la organización de las consultas. Cuando escribe sobre la rearticulación comunitaria, se refiere a la participación de la gente, por ejemplo, en las consultas. Considera que en los procesos de rearticulación se involucran todos los individuos como parte de una sola comunidad.

El autor ha identificado la segunda parte del siglo XX, como una época en donde el Estado impulsa nuevas formas de gobierno, sin embargo, no logra desarticular las relaciones comunitarias. Los Acuerdos de Paz también influyeron en esa rearticulación para enfrentar el *multiculturalismo* o el *neoindigenismo*,<sup>4</sup> que son parte de la lógica neoliberal. Al igual que los otros autores, afirma que sí existe un vínculo entre el Estado y las corporaciones neoliberales que llegan a las comunidades a través de las actividades mineras,

3 En el artículo se enlistan las razones planteadas por la Corte de Constitucionalidad, para respaldar a las autoridades ancestrales, determinando la importancia y legitimidad de dichas autoridades y alcaldías indígenas.

4 Este concepto lo utiliza para hacer referencia a las políticas actuales que no difieren de las que se aplicaron en los años que duró la Revolución, es decir, "qué hacer con el indígena".

complejos turísticos, hidroeléctricas, megaproyectos viales, monocultivos y reservas naturales, sin importar si afecta tierras comunales o elementos simbólicos que forman parte de su historia. Cuando se reconocen las autoridades, entonces se logra la rearticulación de la estructura comunitaria; mientras más fuerza tiene el neoliberalismo, se logra con más fuerza dicha rearticulación.

En el artículo periodístico ***Represión y cárcel, política en Guatemala***, Quimy de León se ha dado a la tarea de recopilar información sobre todos los gobiernos que han estado involucrados con el tema de minería. Presenta un listado de corporaciones que han invadido diferentes territorios. Expone la necesidad de informarse sobre las violaciones a los derechos de pueblos indígenas, actos que han sido denunciados ante instituciones locales e internacionales. Ante esto el Estado ha reaccionado señalando a los indígenas como *criminales*, y *opositores* al desarrollo.

El artículo tiene como intención dar a conocer al lector desde cuándo surgió esta nueva forma de despojo y la lógica que siguen las empresas y

el Estado para debilitar las protestas, comenzando con la estigmatización, criminalización, judicialización, hasta llegar a la figura del preso político. Se hace un análisis del concepto *criminalización* para explicar la violencia que conlleva y su propósito de exponer el papel que tienen los medios de comunicación y diversas instancias del Estado para favorecer a las empresas. Se explica cómo a través de estas formas de violencia y represión, resultan afectados los miembros de comunidades, desde mujeres hasta ancianos y niños, en sus múltiples formas de vida.

Finalmente, se hace un recuento de todos los procesos de despojo e invasión en diferentes puntos del país, nombrando a cada comunidad y la empresa con la que están en conflicto. Se detallan los estados de sitio, movilizaciones, nombres de líderes, presos políticos y las judicializaciones que han sufrido dichas comunidades. Se contabilizan casos de persecución penal desde el 2006 hasta el 2017 entre mayas, xinkas y mestizos. Quimy de León utiliza el concepto de racismo para explicar el comportamiento del Estado frente a las demandas de los pueblos de hecho, existen categorías

ideológicas creadas específicamente para señalar a las comunidades que resisten. Como miembro del equipo de Prensa Comunitaria, De León menciona que se ha dado seguimiento a 35 casos de criminalización a personas individuales que pertenecen a comunidades distintas.

***Breve historia de agravios contra Rigoberto Juárez autoridad ancestral*** de Quimy de León y Nelton Rivera González, narra la persecución en contra de Rigoberto Juárez, autoridad ancestral en Huehuetenango y que actualmente, es coordinador del Gobierno Ancestral Plurinacional. Considero que este es un artículo muy importante porque da a conocer la trayectoria de agravios en contra de dicho líder. En su historia se manifiesta la lógica que siguen las empresas y el Estado para debilitar las luchas, como ya he dicho al describir el artículo anterior. Plasmar su historia también es importante para reconocer su trayectoria dedicada a la liberación de las comunidades.

La empresa que persigue a Rigoberto Juárez es Cinco M. S.A. dueña de una hidroeléctrica en el área q'anjob'al. Los autores describen los medios de

comunicación que han ayudado a desinformar sobre el caso del líder, también se habla sobre las formas de operar de las autoridades municipales de Santa Eulalia para favorecer a la empresa. Por ser considerado una amenaza para la hidroeléctrica, sus enemigos lo difamaron, como un primer paso para poder enjuiciarlo. Prensa Comunitaria como medio alternativo ha seguido todos los procesos con detalles en relación a los intentos de las autoridades estatales para encarcelar a Rigoberto Juárez. Se argumenta que la represión que ha vivido, muchas veces fue perpetrada por la municipalidad, como el cierre de la radio comunitaria que él dirigía. Para las personas que quieren conocer quién es Rigoberto, el artículo con una narrativa detallada nos da una visión general de su trayectoria. Además, dicho escrito nos informa sobre todos los procesos que se han vivido en Santa Eulalia, es decir, la organización comunitaria, las estrategias de la empresa cooptando o convenciendo a ciertos grupos del municipio, provocando finalmente que la comunidad se divida. Se afirma que intimidar a este líder tenía un solo

propósito, el de detenerlo y llevarlo a los tribunales.

El 24 de marzo de 2015, finalmente, es apresado en la ciudad capital junto con Domingo Baltazar. En el momento de la captura comenzó otra fase de la represión en contra de este líder. La Hidroeléctrica San Luis lo había denunciado y lo acusaba de haber sido responsable de la quema de maquinaria en terrenos de la empresa. Lo más impactante es que días después de su detención, se le notificaron otras 18 denuncias. Tiempo después, se lleva a cabo una sentencia histórica a favor de Rigoberto Juárez, luego de haber permanecido varios meses encarcelado. Rigoberto Juárez queda en libertad, pero debe esperar por la resolución de las otras demandas en su contra. La jueza Jazmín Barrios jugó un papel importante en este caso y ha sido considerada como una de las mujeres que ha desafiado a los poderes del Estado desde el ámbito de la justicia a favor de los pueblos indígenas, por ejemplo, en el tema del Genocidio<sup>5</sup> cometido por Efraín Ríos Montt. Esta vez ella reconoce

que dicho líder es inocente en sus acciones de denuncia sobre los abusos en su territorio.

Pablo Sigüenza Ramírez en su artículo *Agroecología en Guatemala: un hermoso y contundente elemento de resistencia*, se enfoca en la forma de vivir de comunidades en resistencia en el altiplano y en el corredor seco<sup>6</sup>, investigando sobre los conocimientos locales. Para entender estos procesos se hacen entrevistas a los comunitarios, quienes explican cómo trabajan en la creación de modelos de cultivo que, a la vez, genera ingresos económicos, dirigiendo sus acciones hacia el buen vivir. Se hace una narrativa sobre la agroecología, una alternativa en la agricultura aludiendo que no es solo otra forma de vivir sino, además, conlleva varios elementos que están relacionados a la resistencia que se tiene contra las políticas neoliberales y las ideas de desarrollo. Estas prácticas ecológicas y agrícolas son parte de las formas de vivir en las mismas comunidades donde se está llevando a cabo el despojo, también son una lucha por mantener los conocimientos

► 243

5 Jazmín Barrios también declaró culpable al expresidente militar Efraín Ríos Montt por el Genocidio llevado a cabo en Guatemala durante el Conflicto Armado en los años 80.

6 Abarca los departamentos de Baja Verapaz, Zacapa, El Progreso, Jalapa, Chiquimula, Jutiapa y Santa Rosa.

locales y son una apuesta política, según el autor.

Se describe cómo opera el capitalismo para extraer las fuerzas de la naturaleza a costa de la destrucción de la vida y del ecosistema. Muestra también el lugar que tienen los conocimientos indígenas frente al conocimiento occidental en el caso de la producción agrícola. Seguidamente, se desarrolla el concepto de *sostenibilidad* que implica el uso de los recursos para mejorar las condiciones de vida humana de este momento y del futuro. Para explicar más a fondo qué es sostenibilidad, se describe el Movimiento denominado *De campesino a campesino*, creado por agricultores de San Martín Jilotepeque quienes se fueron autoformando bajo las condiciones de sostenibilidad y recuperan tierras que fueron desgastadas por productos químicos. Afirman que la agroecología como práctica sostenible está siendo cada vez más utilizada en muchas comunidades del país. Se explica otro sistema alternativo conocido como *sistema milpa* que sería lo opuesto a los monocultivos, ya que este último permite el cultivo de una sola especie. Frente a esto, se describen las prácticas de las comunidades en

donde existe cultivo de milpa con una gran diversidad de vegetales y plantas medicinales. En El Progreso se describe otra experiencia con familias que practican la agroecología, a través del acompañamiento de una asociación y otras instituciones que asesoran a las familias. En sus consideraciones finales menciona algunos hechos importantes vividos por los campesinos que practican la agroecología, muchos de ellos han sufrido despojo de tierras y han trabajado en fincas como jornaleros, por lo tanto, tienen una *valoración positiva y liberadora*.

Para hablar sobre el problema histórico de la tenencia de la tierra, Ollantay Itzamna en su artículo ***Gobernanza comunitaria de la tierra por las familias desarraigadas por el conflicto armado interno. Caso: Comunidad El Tesoro*** se centra en el tema de la tenencia de la tierra que ha sido una de las razones por las cuales los pueblos indígenas han resistido. El escrito que presenta el autor, es parte de una investigación promovida por varias instancias nacionales e internacionales, entre ellas el Comité de Desarrollo Campesino (CODECA). Primero, se presenta la historia de 22 comunidades que

formaban parte de las Comunidades en Resistencia (CPR) y después, se presenta de manera específica, la comunidad El Tesoro de la Sierra de Chajul.

Estas comunidades estuvieron viviendo durante 15 años aisladas por el Conflicto Armado. Se afirma que el problema actual en relación a la tenencia de la tierra inicia con la entrada del Liberalismo, a mediados del siglo XIX, afectó la tenencia y la noción sobre tierras comunales, sin embargo, la Revolución de 1944, daría una visión diferente sobre la democratización y colectivización de la tierra. Pocos años después, la intervención de la elite nacional y de Estados Unidos acabaría con estas esperanzas. Posteriormente se vivió el conflicto armado que duró 36 años y que además fue generado en parte, por los conflictos históricos en relación a la tenencia de la tierra. Comunidades en resistencia (CPR) es un ejemplo de la organización de comunidades que sobrevivieron a las masacres y que huyeron a las montañas pero que, después de los Acuerdos de Paz, regresaron a sus antiguas tierras con la ayuda de organismos nacionales e internacionales. Para

lograr sistematizar las experiencias de las comunidades, cada uno de ellos y ellas, relataron su vida en la montaña, su organización y sus vivencias colectivas. A raíz de que sus tierras fueron tomadas por otras personas durante su ausencia, organismos internacionales le dieron seguimiento a los procesos que el Estado llevó a cabo, para conseguir nuevas tierras para los comunitarios, esta vez, en la Costa Sur. Los miembros de la comunidad gestionaron los servicios como la energía eléctrica, el agua, construyeron el centro de salud y la escuela. Cuando inicia el proceso de legalización de tierras, conformaron la Asociación Popular Campesina de Desarrollo (APCD), la que legalmente los representa hasta hoy en día.

El Tesoro es una comunidad en Suchitepéquez, localizada dentro de monocultivos de caña de azúcar, palma africana y hule. Ocupa tierras de una finca que el Estado logró comprar con fondo internacional. Las tierras son ocupadas por 177 familias de los grupos maya ixil y quiché. Algo que vale la pena mencionar es que los fundadores decidieron dejar un área de tierra como comunal para el cuidado del agua, ya que dicho

246 ◀

espacio es donde se concentran los nacimientos. Desde que se asientan en la finca que les fue entregada, ellos comienzan a cultivar milpa, una gran variedad de productos alimenticios y desarrollan la crianza de ganado, de manera colectiva. Se detalla cómo las familias han crecido, manteniendo ciertas nociones sobre el trabajo y el uso individual y colectivo de la tierra considerando que todo el espacio que ocupa la comunidad son tierras colectivas. Hay un apartado donde se explica la organización de las autoridades en la aldea, es decir, cómo se organizan las asambleas y cómo son elegidos los COCODE.

Rony Morales desarrolla la historia particular de la comunidad Venecia, en el Valle del Polochic, Izabal, en su artículo ***La comunidad Venecia: Memoria de despojos en el valle del Polochic***. Esta comunidad ha sido amenazada por las empresas que desean extender la plantación de la palma africana, específicamente la empresa NaturAceites de la finca Pataxté. Los miembros de la comunidad han sufrido amenazas de desalojo pues no poseen títulos de tierra que puedan usar para respaldar su posesión, pero,

han seguido un proceso legal desde 1976 para conseguirlos.

Durante el gobierno de Álvaro Colom, vivieron intentos de desalojo, un proceso que amenazó a todo el Valle de Polochic, por el cultivo de la caña de azúcar. En este caso, hubo muchas familias despojadas de tierras, asesinato de líderes y pérdida de sus pertenencias y hogares. Las familias cuentan sus historias particulares, las de sus tierras y sus luchas a través de las entrevistas. Narran la historia de la fundación de su comunidad, con el nombre de San Antonio desde 1964, en un contexto de resistencia. También se narra cómo los primeros pobladores de la comunidad fueron organizándose para habitar esos espacios que eran bosques. Años después, apareció un finquero que aseguraba ser el dueño y pidió dialogar con los comunitarios. Los dirigentes accedieron a hablar con el finquero, quien les ofreció otro espacio donde podrían trasladarse, pero la comunidad no accedió. Solamente el primer fundador de San Antonio, Pedro Saúl Sub, accedió y se trasladó a las nuevas tierras que fueron llamadas Venecia, en Panzós, Alta Verapaz. Poco a poco llegaron otras familias que sumaron 60 y se fueron organizando

para construir una iglesia y nombrar a sus propios catequistas.

En 1976 comienzan sus gestiones ante el Instituto Nacional de Transformación Agraria, (INTA) para titular sus tierras, pero más adelante recibieron amenazas de otros finqueros y sus habitantes comenzaron a capacitarse y recibir charlas para conocer sobre temas de derecho, así se fueron preparando para defenderse. En algún momento, los supuestos dueños pidieron ayuda al ejército de Guatemala para reprimir a los habitantes. Es así como han desaparecido líderes y otros han sido asesinados. Estos hechos hicieron que algunos miembros de la comunidad aceptaran abandonar su territorio dispersándose en diferentes lugares. Venecia enfrenta actualmente a NaturAceites. Esta comunidad ha resistido desde hace más de 50 años frente a diferentes grupos de poder que quieren apoderarse de sus tierras.

Finalmente, María Jacinta Xon Riquiac reflexiona sobre los aportes desde las ciencias sociales en su artículo ***Pensando desde la Resistencia, la lejanía de la frontera metodológica***. La autora hace algunos cuestionamientos

sobre el sentido de especializarse en ciencias sociales y volverse un académico o académica. Habla sobre las teorías utilizadas para estudiar *al otro* y, formula muchas preguntas en relación a la contribución o no de las ciencias sociales a los intereses colectivos.

La discusión en el artículo se da a través de la conversación con otros investigadores. Cita autores como De Sousa Santos, quien habla sobre *subalternidad*, Silvia Rivera Cusicanqui, quien desarrolla su trabajo sobre el *conocimiento colonialista*, Aníbal Quijano quien trabaja sobre *Colonialidad del Poder y Descolonialidad del poder*, Gabriel Weisz que define el concepto de lo *exótico* como figura del otro. Sus planteamientos también giran alrededor del *conocimiento* de los pueblos y el *conocimiento occidental*. Se pregunta si todo el conocimiento producido desde las ciencias sociales en relación a la realidad que viven en la actualidad los pueblos indígenas, ha aportado a sus luchas por el territorio y las conflictividades generadas por el neoliberalismo.

La discusión teórica que hace o la discusión sobre las corrientes

ideológicas, dice ella, no son lo esencial en el escrito sino más bien pretende una reflexión sobre las fronteras disciplinarias. Pregunta sobre cuáles han sido los alcances y límites de las teorías, los discursos, las metodologías, al realizar trabajos enfocados a pueblos indígenas. Menciona que algunas teorías están construidas para sistematizar y representar los conocimientos de los pueblos indígenas, pero siempre con una noción sobre *Progreso*, concepto cargado también de ideas sobre la *modernización del indio*. Hace una crítica hacia los resultados de investigación, argumentándose que, aunque los sujetos de investigación quieran apropiarse de los significados, resultados e información que ellos mismos proporcionaron en cierto momento, no es posible debido a las limitaciones de acceso y porque los conceptos académicos solamente son entendidos por los especialistas.

Aclara que no pretende dar a entender que las ciencias sociales no tienen ningún aporte a los pueblos indígenas sino, más bien, buscar demostrar que hay una barrera que marca la producción de conocimientos frente a la realidad y las problemáticas de los

grupos sociales. Ella pregunta ¿cómo ese conocimiento sistematizado podría contribuir a nuestras realidades? Aborda los estudios sobre *Subalternidad* y en relación a esto afirma que sus discusiones y metodologías están enfocadas a establecer un acercamiento diferente a las sociedades en cuestión, desde otros discursos, para generar discusiones desde el sur con occidente, pero aun aquí, afirma, la discusión sigue siendo excluyente.

Los pueblos indígenas han sido perseguidos en diferentes contextos y tiempos. En este momento de la historia desafían las nuevas formas de opresión y despojo que atenta contra sus territorios y sus vidas. Mientras tanto, los impulsores de este nuevo proyecto de dominación, a través de sus hechos, evidencian sus vínculos con el Estado en el que se apoyan para reprimir a las comunidades y a sus líderes. Con ello instigan a los indígenas y campesinos y dan lugar a los actuales conflictos. Los mecanismos que usan para deslegitimar las demandas indígenas, sin embargo, siguen siendo las mismas que dan forma al Estado racista de Guatemala. Los discursos dominantes fomentan

la idea de que la resistencia de las comunidades es una manifestación de atraso, así como bien se presenta en el libro reseñado, los indígenas son considerados *indóciles al desarrollo*.

La importancia de escribir sobre las experiencias de las comunidades en los procesos de represión y lucha que viven, como se hace en esta importante compilación es que, a través de estos textos se puede mirar las fuerzas históricas en pugna. Este texto aporta en el análisis de la realidad actual de las comunidades y pueblos indígenas, pero también abona en la discusión de la realidad histórica de Guatemala. Los indígenas son perseguidos como

miembros de comunidades y son considerados personas sin derechos. A través del texto se demuestra que el colonialismo persiste y que, a través del racismo entendido como violencia, se estructura y se ejerce la dominación sin escrúpulos sobre los pueblos. Los sistemas de represión atentan contra la vida misma de los indígenas, son una muestra de que el Estado no titubea cuando cree que se *necesita* escarmentar y castigar a cualquiera que se oponga al *desarrollo* o lo que es lo mismo decir, a los intereses de los ricos. La lectura de este libro es fundamental para entender la realidad de las comunidades indígenas en Guatemala.



## 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 otras regiones, entornos socioculturales y étnicos del mundo. La revista privilegia un enfoque inter y transdisciplinario (historia, antropología, sociología, ciencia política, sicología 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.

**Documentos:** la sección presenta textos de interés para la investigación, como por ejemplo testimonios, transcripciones de entrevistas con determinados autores, paleografía de documentos históricos de particular interés, etc. Las transcripciones de

documentos deberán estar precedidas de una introducción que explique su relevancia.

**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: los 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. Las reseñas no deberán exceder cinco páginas.

### 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 a la dirección electrónica: [usacidei@gmail.com](mailto:usacidei@gmail.com)

en formato Word (.doc o .docx) y dentro de los tiempos estipulados en la convocatoria para la recepción de los trabajos.

### 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 uno de los miembros del 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 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. Si el artículo recibe dictámenes dispares, se enviará a un tercer evaluador.
- g) Los resultados se informarán a los autores en un plazo de dos meses a partir de la fecha de recepción.
- h) El coordinador general de la revista enviará una carta electrónica a los autores de los artículos para informarles sobre el resultado de las evaluaciones de los pares ciegos.
- i) Cualquier controversia sobre los dictámenes o evaluaciones de los artículos 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](mailto:usacidei@gmail.com)

Página web: <http://www.idei.usac.edu.gt/>

► 255

## 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 100 palabras como máximo. Dependiendo de la temática del artículo, se podrá agregar un resumen en algún idioma indígena mesoamericano. 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. Cinco palabras clave del artículo en español y en inglés. Dependiendo de la temática del artículo, se agregarán

cinco palabras clave en idiomas indígenas mesoamericanos. Las palabras deberán ser distintas a las contenidas en el título del artículo.

4. Si el artículo contiene material gráfico que complemente el contenido, 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 referencias bibliográficas 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.

### 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 alferquilla. 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), 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), 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), punto, 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), punto, 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), punto, título de la ponencia, nombre del evento en que se presentó la ponencia, ciudad 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.

► 259

### Tesis de grado

Apellido, nombre del autor, (año de elaboración), punto, 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....

260 ◀ El Archivo Histórico de la Policía Nacional (AHPN) constituye una fuente de....

El Archivo General de Centro América (AGCA) fue fundado en ....

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.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

---

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.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ejemplo tomado del libro de Edgar Esquit (2001) *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas, en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935*. Guatemala:

## Forma de referenciar los videos

Autor, nombre de usuario, fecha de publicación, título del video, Url del video

Formato para agregar la referencia la 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>

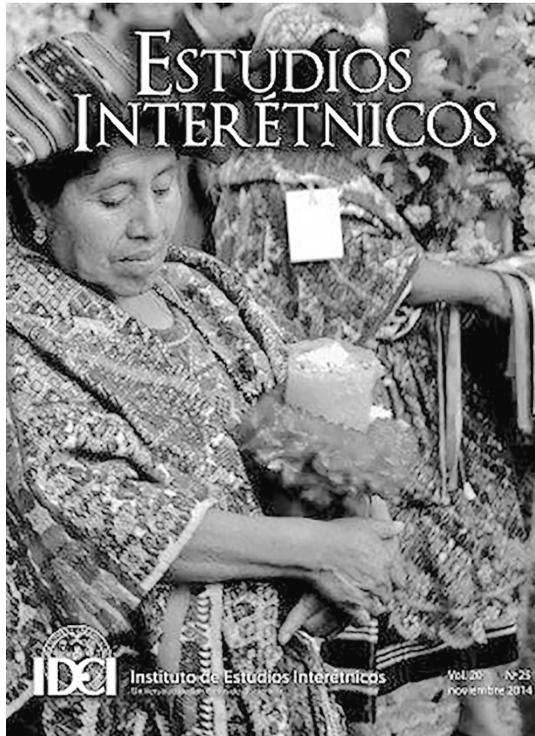
## Indicaciones editoriales

El uso de negrillas, abreviaturas, símbolos y siglas, así como el uso de mayúsculas y minúsculas deberá seguir el Manual de Publicaciones de la *American Psychological Association* (APA), 3ª 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.

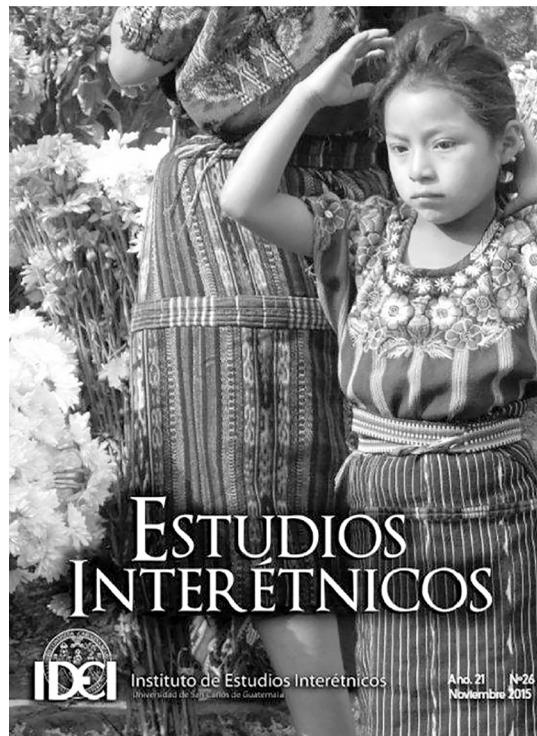
► 261

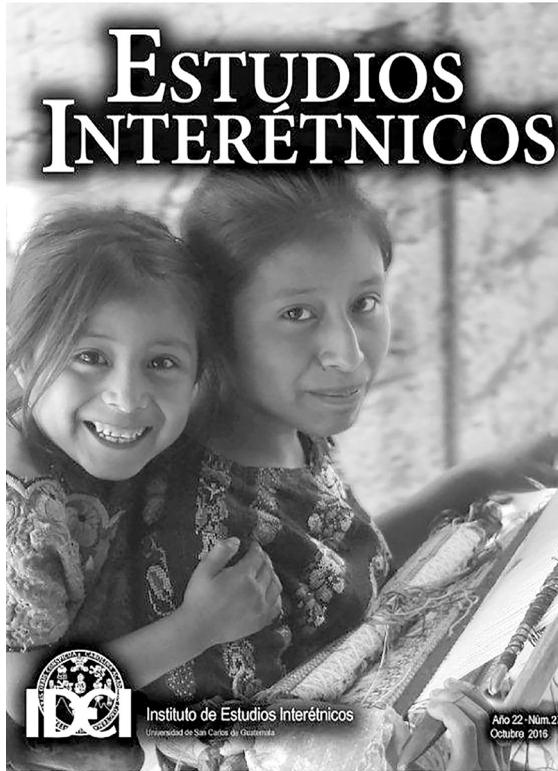


## Últimos seis números de la revista Estudios Interétnicos

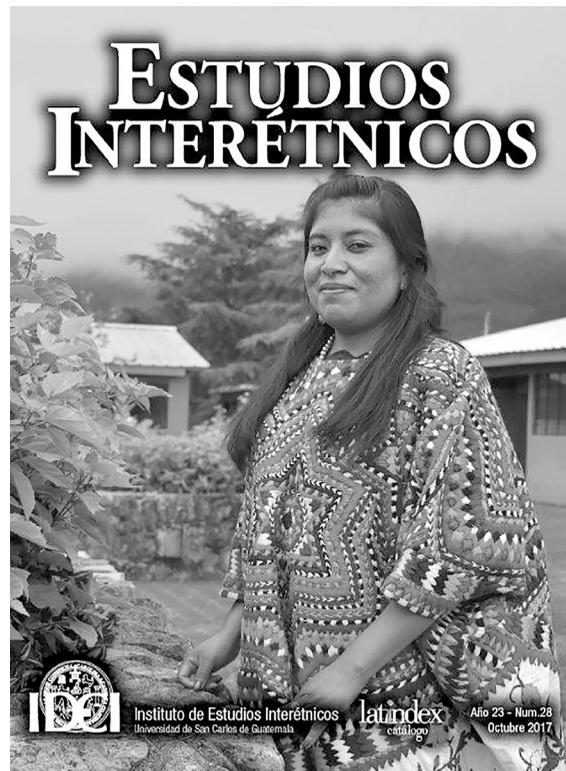


► 263





264 ◀



# ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos  
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex  
catálogo

Núm. 29 - Año 24  
Octubre 2018

► 265

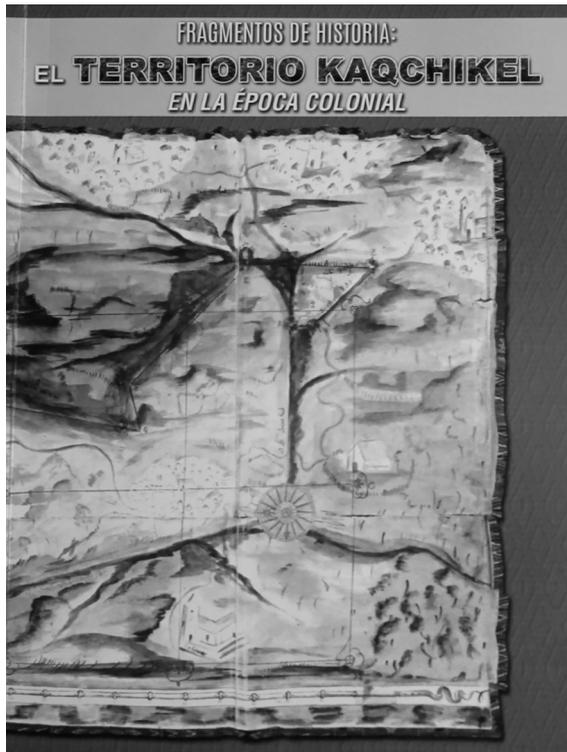
# ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos  
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex  
catálogo

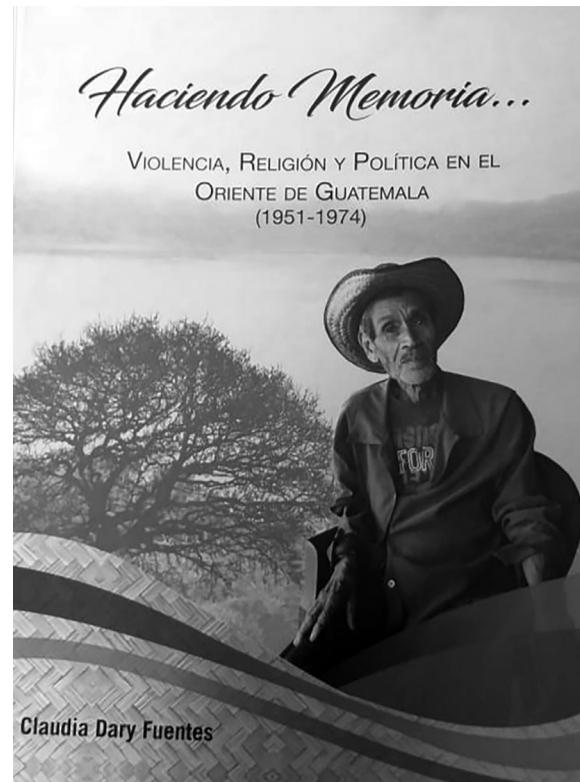
Núm. 30 - Año 25  
Noviembre 2019



Libro sobre historia kaqchikel publicado en el IDEI en 2018.

266 ◀

Libro sobre historia publicado en el IDEI en 2019.







Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de Editorial Serviprensa, S.A. en el mes de diciembre de 2019. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.



## ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

---

El territorio indígena como espacio vacío: la expropiación de las tierras q'anjob'al a finales del siglo XIX

*Edgar Esquit*

---

Trayectorias y circulaciones fronterizas entre dos pueblos chuj: Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango, y Santa Rosa el Oriente, La Trinitaria, México

*María Teresa Rodríguez / Álvaro Caballeros*

---

Pérdida del territorio, contaminación ambiental e inseguridad alimentaria. Problemas generados por la expansión de la palma africana en Guatemala

*Patricia de la Roca*

---

Producción del espacio afrodescendiente en el parque nacional Lagunas de Chacahua (Oaxaca, México)

*Heriberto Ruiz Ponce*

---

Transformaciones en la vida de las mujeres que han sufrido violencia política en razón de género en municipios regidos por Sistemas Normativos Internos en el estado de Oaxaca, México

*Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz*

---

Teoría de Sistemas Complejos y la Cosmovisión Maya: Empoderar a los poseedores de conocimientos indígenas para promover la investigación interdisciplinaria

*Aviva Silburt*

---